

# درسی تقریر برائے مُحْتَصِرِ الْمُطْعَمَانِ

از لافلات  
حضرت مولانا محمد امین صاحب

استاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب

مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ سہر فہر وق

# درسی تقریریں برائے مُحْتَضِرِ اَلْمَعَانِی

جلد اول

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حضرت مولانا محمد امین صاحب

اُستاذ الحدیث جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب

مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ سرفراز پور

4/491 شاہ فیصلہ کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب ..... درسی تقریریں

ترتیب ..... مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

اشاعت اول ..... فروری 2011ء

تعداد ..... 1100

طابع ..... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

0334-3432345

ناشر ..... فیاض احمد 021-34594144

مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ملنے کے پتے

دارالاشاعت، آرزو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ، راجست بازار اوپن منڈی

مکتبہ العارفی، جامعہ امدادیہ، ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ، آرزو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید، آرزو بازار لاہور

مکتبہ علمینہ، جی بی روڈ اکوڑہ ٹکٹ منسلح نوشہرہ

وحیدی کتب خانہ، علی گنج قہر خان بازار پٹنہ اور

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۱۰۷	فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر	۶	انتساب
۱۰۸	عالم کو جاہل کی طرح قرار دینا	۷	احوال واقعی
۱۱۱	تاکیدات کا بحسب انکار ہونا	۸	سخنہائے گفتنی
۱۱۷	غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دینا	۹	امتیازی خصوصیات
۱۲۱	حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ	۱۰	مصنف کے احوال زندگی
۱۳۱	مجاز عقلی کی قسمیں	۱۲	تفتازانی کی وفات
۱۳۷	مجاز عقلی کیلئے قرینہ کا ہونا	۱۶	کتاب لکھنے کی وجہ کی تحقیق
۱۴۱	سکا کی کا انکار	۱۸	حمد کی تحقیق
۱۴۳	شارح کا مصنف پر اعتراض	۲۲	فصل خطاب کی تحقیق
۱۴۸	احوال المسند الیہ	۲۳	آل کی تحقیق
۱۴۸	مسند الیہ کو حذف کرنا	۲۷	استعارہ کی تفصیل
۱۵۰	تخیل العدول الی اقوی الدلیلین	۲۹	قسم ثالث کی فوائد اور نقائص
۱۵۵	ذکر مسند الیہ	۳۷	مقدمہ
۱۵۸	تعریف مسند الیہ	۴۲	فصاحت کے اقسام ثلاثہ
۱۶۷	تعریف مسند الیہ باسم الموصول	۴۷	غرابت کی تعریف
۱۷۴	تعریف مسند الیہ باسم اشارہ	۶۴	فصاحت فی المتکلم کی تعریف
۱۸۰	تعریف مسند الیہ بالف لام	۶۶	بلاغت فی الکلام کی تعریف
۱۸۲	الف لام کے قسموں کی تعریف	۷۳	مقتضاء حال کی تعریف
۱۸۷	استغراق کی دو قسمیں	۷۷	بلاغت فی الکلام کی تعریف
۱۸۸	استغراق مفرد کا اشمیل ہونا	۸۲	علوم ثلاثہ کی وجہ حصر
۱۹۱	تعریف مسند الیہ باضافت	۸۳	فنِ اول علم معانی
۱۹۵	تکثیر مسند الیہ	۹۱	ابواب ثنائیہ کی وجہ حصر
۲۰۴	مسند الیہ کو مؤکد بنانا	۹۹	خبر و انشاء کی جاہظ کی تعریف
۲۰۷	مسند الیہ کا بیان لانا	۱۰۴	اسناد خبری کے احوال



صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۲۹۲	مسند کا سببی یا فعلی ہونا	۲۰۹	مسند الیہ کا بدل لانا
۲۹۴	مسند کا فعل ہونا	۲۱۲	مسند الیہ کو معطوف علیہ بنانا
۲۹۶	مسند کا اسم ہونا	۲۱۴	حروف عاطفہ کی تفصیل
۲۹۷	تقید الفعل باسم المفعول	۲۱۶	حرف عطف بل کی تفصیل
۳۰۷	تغلیب کا باب وسیع ہے	۲۱۸	ضمیر فصل کا لانا
۳۱۱	فعل مستقبل سے عدول کا نکتہ	۲۱۹	مسند الیہ کو مقدم کرنا
۳۱۴	قال السکا کی اول التعلیض	۲۲۳	بحث ما انا قلت
۳۱۷	لو کا شرط کیلئے ہونا	۲۲۷	تقدیم کا مفید تخصیص ہونا
۳۲۹	مسند کو نکرہ بنانا	۲۳۱	تقدیم کا مفید اختصار ہونا
۳۳۰	مسند کی تخصیص لانا	۲۴۰	اس کے قریب قریب
۳۳۴	مسند کو معرفہ بنانا	۲۴۴	مسند الیہ کا مسور ہونا
۳۳۶	مسند کا جملہ ہونا	۲۵۴	حدیث ذوالیدین
۳۴۰	مسند کو مؤخر کرنا	۲۵۶	مسند الیہ کا مؤخر ہونا
۳۴۴	تنبیہ	۲۵۸	ضمیر شان ضمیر قصہ
۳۴۷	احوال متعلقات الفعل	۲۵۹	وضع المظهر موضع المظهر
۳۴۹	پہلی قسم کی دو قسمیں ہیں	۲۶۶	التفات کی تعریف
۳۵۵	حذف کا بیان کیلئے ہونا	۲۶۷	التفات کی صورتیں
۳۵۹	حذف کا رفع غیر کیلئے ہونا	۲۷۲	سورہ فاتحہ میں التفات
۳۶۱	حذف کا تنمیم کیلئے ہونا	۲۷۶	لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا
۳۶۴	مفعول کو فعل پر مقدم کرنا	۲۷۷	التفات کی ایک قسم قلب ہے
۳۶۹	تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے	۲۸۰	احوال المسند
۳۷۲	تقدیم بعض معمولات الفعل	۲۸۰	مسند کو حذف کرنا
۳۷۵	قصر کا بیان	۲۸۳	حذف مسند کیلئے قرینہ ضروری ہے
۳۷۷	قصر الموصوف علی الصفات کی تعریف	۲۸۹	ذکر مسند

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۵۳۹	۴۷۷ مساوات کا بیان	۳۸۰	کمال اتصال		قصر غیر حقیقی
۵۴۱	۴۷۷ ایجاز کا بیان	۳۸۶	کمال اتصال کی چار قسمیں		قصر کے طرق اربعہ
۵۴۲	۴۷۸ آیت ولکم فی القصاص حیوة کی بلاغت	۳۸۹	تاکید لفظی		قصر کی قسم قصر نفی اور استثناء
۵۵۱	۴۸۳ اطناب کا بیان	۳۹۱	اقسم باللہ کا پس منظر		انما حرم کی تحقیق
۵۵۳	۴۸۶ توشیح	۳۹۵	استیناف کی تین قسمیں		قصر کی ایک قسم تقدیم
۵۵۵	۴۹۱ ایغال	۴۰۶	صدر کلام کا محذوف ہونا		معلوم کو مجہول کی طرح بنانا
۵۵۷	۴۹۶ تزییل	۴۱۴	خبر اور انشاء کی آٹھ قسمیں		الانشاء
۵۵۹	۴۹۷ تکمیل	۴۱۶	حواس خمسہ کا ذکر		انشاء کی کئی قسمیں ہیں
۵۶۰	۴۹۸ تتمیم	۴۲۰	جامع عقلی کا ہونا		وقد تتمنی بلعل
۵۶۵	۵۰۱ اعتراض	۴۲۱	نسبت تضایف		هل کی دو قسمیں ہیں
۵۶۷	۵۰۱ اس کے قریب قریب	۴۲۹	جامع وہمی کا ہونا		واعجب من ہذا
	۵۰۲	۴۳۸	تقابل تضاد		ویسل بکم عن العدد
	۵۰۵	۴۴۶	جامع خیالی		کلمات استفہام کا انکار کیلئے ہونا
	۵۰۹	۴۴۸	محسنت وصل		تحقیر کیلئے ہونا
	۵۱۰	۴۵۰	تذنیب		امر کا بیان
	۵۱۴	۴۵۱	حال کی دو قسمیں ہیں		امر کا معنی مجازی
	۵۱۵	۴۵۴	حال مفردہ		امر کا تسخیر کیلئے ہونا
	۵۲۵	۴۵۷	جملہ حالیہ اسمیہ میں واو کو حذف کرنا		امر طلب علی الفور کیلئے ہوتا یا نہیں
	۵۲۹	۴۶۵	جملہ حالیہ اسمیہ میں ترک واو بہتر ہے		تنبیہ
	۵۳۱	۴۶۷	ایجاز اطناب مساوات		فصل اور وصل کا بیان
	۵۳۶	۴۶۹	جزیرہ ابرش اور زباء کا قصہ		وصل کا وجوب
	۵۳۸	۴۷۳	حشو کی تعریف		اتصال اور انقطاع کی چھ صورتیں

### انتساب

میں اپنی اس حقیر سی کاوش کو اس علمی گلشن کے نام کرتا ہوں جس کے دروود یوار کے سائے میں زانوائے تلمذ طئے کرنے کے بعد ہی راقم نے اپنے استاذ کی زبان سے نکلنے والے چند موتیوں کو حافظے کے پلو میں باندھ کر زیبِ قرطاس کیا ہے جو آج کل محلاتی شازش کا شکار ہو کر بند ہو چکا ہے اس سے میری مراد جامعہ فریدیہ ہے میں اپنے تمام قارئین سے بھی دعا کی التجا کروں گا کہ وہ اس جامعہ سمیت تمام دینی مدراس کی حق میں دعا کریں کہ اللہ ہمارے اس دینی سرمائے کو ہر حاسد کی حسد اور ناظر کی نظر سے محفوظ فرمائے اور خدا اس گلشن کو پھر سے سدا بہار رہنے والے وہ گلہائے رنگارنگ عطاء فرمائے کہ جن کی خوشبو اسلام آباد سے ہوتے ہوئے ملک کے کونے کونے کو معطر کر دے، آمین یا رب العالمین۔

فخر الزمان اخونزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ناؤن کراچی

۲۳۔ جمادی الاخریٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۸۔ جون۔ ۲۰۰۸ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

☆ احوال واقعی ☆

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ناؤن سے فراغت کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے بندے کو شعبہ درس و تدریس سے وابستہ فرمادیا آٹھ سال بنوری ناؤن کی شاخ مدرسہ عربیہ اسلامیہ ملیر میں اور اس کے بعد سے اب تک جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد میں تقریباً پندرہ سال ہو چکے ہیں مجموعی طور ان ۲۳ سالوں میں مختلف علوم و فنون کی کتابیں پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی اور تقریباً ہر کتاب کی تقریر طلباء نے کاپی کی صورت میں مرتب کر لی پھر وہ کاپیاں فوٹو اسٹیٹ ہو کر ملک کے اکثر و بیشتر مدارس میں پہنچ گئیں الحمد للہ توقع سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ نے انہیں پزیرائی عطائی فرمائی کافی عرصہ سے احباب کا اصرار تھا کہ کاپیوں کو نئی ترتیب دیکر اگر شائع کر دیا جائے تو اغلاط کا امکان کم سے کم رہ جائے گا اور طلبہ کو فوٹو اسٹیٹ کاپیوں کی نسبت سستی بھی پڑے گی۔ لیکن اس کام کیلئے یکسوئی اور فرصت کی ضرورت ہوتی ہے اور بندہ ان دونوں سے محروم تھا اسلئے احباب کا یہ مطالبہ پورا نہ کر سکا بڑی کوشش کر کے شرح ملا جامی کی درسی تقریر شائع کروادی نا تمام ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے اس کو حد سے زیادہ مقبولیت نصیب فرمائی اس کو پڑھنے کے بعد احباب کا اصرار مزید بڑھ گیا مگر بندہ عذر ہی کرتا رہا اب اللہ تعالیٰ نے عزیزم مولانا فخر الزمان زید مجدہ کو ہمت اور حوصلہ عطا فرمایا تو انہوں نے ترتیب والے کام کا بیڑا اٹھایا ہے سب سے پہلے مختصر المعانی کی درسی تقریر کو انہوں نے مرتب فرمایا جس کی جلد اول آپ کے ہاتھوں میں ہے اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرمائے اور طلبہ کیلئے مفید بنائے انشاء اللہ اس کے بعد بقیہ درسی تقریریں بھی جلد منظر عام پر لائی جائیں گی جن میں مختصر القدوری، اصول الشاشی، شرح تہذیب، ہدایت الخ، وغیرہ کی تقریریں شامل ہیں۔ بندہ خطا کا پتلا ہے اور پھر یہ کوئی شرح نہیں ہے بلکہ سبق کی ایک مختصر تقریر ہے جس کو خود استاذ نے نہیں بلکہ دوران درس پڑھنے والے ایک طالب علم نے قلمبند کیا ہے اسلئے یقیناً غلطیوں کا امکان موجود ہے قارئین سے گزارش ہے کہ وہ ”خذا صفا ودع ما کدر“ پر عمل کرتے ہوئے اس سے استفادہ فرمائیں اور اغلاط کی اطلاع بندہ کو خود یا مرتب کو ضرور کریں تاکہ آئندہ ان غلطیوں کے ازالے کی کوشش کی جائے اللہ تعالیٰ آپ کا حامی و ناصر رہے۔

من قال آمین أبقی اللہ مہجۃً فہذا دعاء یشمل البشر۔

محمد امین

۶۔ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۔ مئی ۲۰۰۸ء



خنبہائے گفتنی

یہ ۱۹۹۶ کی بات ہے کہ ہم جامعہ فریدیہ اسلام آباد میں جب رابعہ کے سال کی سالانہ چھٹیاں گزار کر پہنچے تو یہ سن کر ہماری خوشی کی انتہا نہ رہی کہ درجہ خامسہ کی کتاب مختصر المعانی ہمارے ہر دلعزیز استاد جامع المعقول والمقول شیخ الحدیث حضرت مفتی محمد امین صاحب مدظلہ العالی کے پاس ہے۔ داخلہ کے متعلق مدرسہ کی انتظامی کارروائی سے فراغت کے بعد جب تعلیم شروع ہوگئی تو ایک دو دن کے بعد ہی حضرت نے مجھے بلا کر حکم دیا کہ تم مختصر المعانی کے درس کی تقریر لکھو ویسے ان کے علم میں یہ بات پہلے سے تھی کہ میں ہر درجہ میں شغل بیکاری کے طور پر کسی نہ کسی کتاب کی تقریر ضرور لکھتا ہوں لیکن ابھی تک باقاعدہ کسی استاد کے حکم پر میں نے کوئی تقریر نہ لکھی تھی یہ بات مجھے تعجب خیزی لگی اور مشکل بھی۔ کیونکہ اپنا حال تو یہ تھا کہ۔ ع

بہائے خویش می دامن بہ نیچے جوئی ارزم۔

اور یہ بھی حقیقت ہے کہ۔

نہ گلم نہ برگ سبز نہ درخت سایہ دارم :: در حیرتم کہ دہقان بچہ کار کشت مارا۔

راقم نے طوعاً و کرہاً اس حکم کو قبول کر لیا اور تقریر کے محفوظ کرنے کی صورت یہ اختیار کی کہ رات کو خوب مطالعہ کر لیا پھر دوران درس استاذ کی تقریر غور سے سن کر جو بھی فارغ وقت ملاحتی کہ دو گھنٹوں کے درمیان بھی جب کوئی فاصلہ آجاتا تو اس وقت بھی لکھ لیتا تھا سہ پہر کو گھنٹوں کے ختم ہو جانے کے بعد عصر کی نماز تک بھی لکھ لیتا تھا اور جمعرات کی چھٹی جب ہو جاتی تو جمعہ کے دن بھی اسی میں لگا لیتا سال کے آخر میں یہ نوبت بھی آئی کہ روزانہ دس دس صفحے ہو جاتے تھے لیکن خدا کے فضل و کرم سے کبھی بھی ایک دن کے سبق کو دوسرے دن پر نہیں چھوڑا کتاب کے ختم ہو جانے پر جب میں نے پوری کاپی کا تخمینہ لگایا تو فل سائز کے سات سو صفحات بنے تھے۔ میں نے بامسئدنگ کے بعد کاپی حضرت کے سپرد کر دی تو حضرت نے فرمایا اس کو صاف کر کے لکھوا کر چھپوانا ہے راقم نے عرض کیا کہ چھپوانے سے پہلے اس پر ایک بار آپ کی نظر ثانی ہونی چاہئے کیونکہ بندہ نے صرف لکھا ہے دوبارہ خود بھی دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ہے کیونکہ ہوتا یہ تھا کہ راقم بازار سے کاغذ کے دستے لاتا اور انہی دستوں پر لکھتا جوں ہی روز کا سبق لکھ کر مکمل کر دیتا تو احباب ہاتھ کے ہاتھ لیجا کر فونوٹو کاپی کرتے یا یاد کرنے کیلئے لیجاتے جس کی وجہ سے بلا مبالغہ ہر سبق لکھنے کے ایک دو روز بعد ہی میرے ہاتھ میں آجاتا اس وجہ سے تقریر کے لکھنے میں نقائص کا باقی رہنا ایک فطری سی بات تھی اس پر مستزاد راقم کی طالب علمانہ ذہنی ناچنگی لسانی اجنبیت قواعد تحریر سے ناواقفیت اور دوران درس سبق کو تحریر کی قید میں لائے بغیر ذہن منتشرہ کے سپرد کر دینا یہ وہ عوامل تھے جن کی وجہ سے راقم نے حضرت الاستاذ کو تقریر پر نظر ثانی کرنے کی درخواست کر دی تھی۔ بات آئی گئی ہوئی راقم درجہ خامسہ جامعہ فریدیہ میں پڑھ کر تکمیل درجات کے سلسلے میں جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی آیا آنے کے بعد بھی جامعہ فریدیہ کے جملہ اساتذہ کے ساتھ بالعموم اور حضرت الاستاذ کے ساتھ بالخصوص تعلق قائم رہا دھیرے دھیرے وقت گزرتا گیا واقفین کا راجباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو ان کی طرف سے یہ تقاضا ہوتا کہ مولانا آپ مختصر المعانی کی تقریر پر کام کریں وہ تقریر بڑی اچھی تھی اس سے آنے والی نسل کا بڑا فائدہ ہوگا۔ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ان کے مطالبے میں اضافہ ہوتا جاتا۔ تاآنکہ حضرت الاستاذ کا بھی حکم ہوا کہ اس پر کام کر لو جسکی وجہ سے راقم نے اللہ کا نام لیکر کام شروع کر دیا۔ تقریر کے لکھنے کے دوران چونکہ پورے کاپور ادارہ مدد حافظہ اور طالب علمانہ فہم پر تھا اسلئے اس میں اغلاط کا ہونا ایک لابدی امر تھا اس پر مستزاد لسانی اجنبیت اور ضوابط تحریر سے ناشنا سائی۔ راقم نے اغلاط کے ازالے کیلئے متداول اردو اور عربی شروحات سے مدد لی اور اردو مضمون کی تصحیح کیلئے اردو شروحات سے مدد لی ہے اور جہاں جہاں عربی اور اردو شروحات میں کوئی مفید نکتہ پایا اسے بھی افادہ عامہ کے خاطر اس میں شامل کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ محض ایک تقریر ہی نہیں بلکہ ایک

مختصر مگر جامع شرح بن گئی ہے حضرت الاستاذ کی تقریر ہو یا نکت مختلفہ دونوں میں خاص طور پر اس بات کا التزام کیا ہے کہ تقریر ایجاز و اطناب تطویل و تقید سے محفوظ رہے۔

### امتیازی خصوصیات

- (۱) تقریر میں حتی الامکان پوری عبارت کا استیعاب کیا گیا ہے اس بات سے بچنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آسان جگہ میں لمبی بحثیں لکھی جائیں اور مشکل جگہ چھوڑ دی جائے۔
- (۲) تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ اور محض انشاء پر دازی کو صحیح نظر بناتے ہوئے لفاظی کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔
- (۳) ہر شعر کا محل استشہاد واضح کر کے لکھ دیا گیا ہے۔
- (۴) محل استشہاد میں پیش کئے جانے والے ہر شعر کے مشکل الفاظ کی ”تحقیق المفردات“ کے تحت پوری لغوی وضاحت کر دی گئی ہے۔
- (۵) حتی المقدور ہر شعر کا پس منظر اور شاعر کا ترجمہ لکھا گیا ہے۔
- (۶) تحت اللفظ ترجمہ کرنے کے بجائے با محاورہ ترجمہ کیا گیا ہے۔
- (۷) تحت السطر ترجمہ کرنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ کسی سطر کا ترجمہ دوسری سطر کی طرف متجاوز نہ ہو۔
- (۸) بقدر ضرورت جہاں جہاں پڑھتے وقت غلطی کا احتمال محسوس کیا وہاں پر اعراب لگا کر قاری کو غلطی کرنے سے بچانے کی کوشش کی گئی ہے۔
- (۹) مختصر المعانی کی کتاب میں متن کی نشاندہی کرنے میں سابقہ کاتبین سے کافی فروگزاشتیں ہوئی تھیں اس کتاب میں متن کی نشاندہی کرنے میں مختصر المعانی کے موجودہ نسخوں پر اعتماد کرنے کے بجائے تلخیص المفتاح کی اصل کتاب کو سامنے رکھ کر متن کی نشاندہی کی گئی ہے جس کی وجہ سے بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ بفضل خدا اس میں متن کی نشاندہی میں کوئی غلطی نہیں ہے۔
- کتاب کو ہر طرح کے اغلاط سے مبرا کرنے کی پوری پوری کوشش کی گئی ہے پھر بھی قارئین کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر اس کا دیش میں کوئی بات ان کو پسند آئے تو اسے خدا کا فضل و کرم سمجھتے ہوئے راقم ان کے والد اور اساتذہ کیلئے دعا فرمائیں اور اگر کوئی بات خلاف واقع نظر آئے تو بندے کے نفس امارہ اور شیطان کی طرف سے سمجھتے ہوئے راقم کو مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔
- آخر میں اپنے ان احباب کا شکریہ ضرور ادا کروں گا جنہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ، نظر ثانی، اور تیاری کے مختلف مراحل میں میری مدد کی اللہ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کی ہر نیکی کو قبولیت سے نواز دے۔

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُسْلِمِينَ

وَالْمُسْلِمَاتِ آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ

فخر الزمان اخوندزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف غوری ٹاؤن کراچی۔

بروز پیر ۲۸ ربیع الاول ۱۴۲۸ھ بمطابق ۱۷ اپریل ۲۰۰۸ع

☆ کچھ مختصر المعانی کے بارے میں ☆

آپ کے ہاتھوں میں یہ کتاب مختصر المعانی دراصل دو کتابوں پر مشتمل ہے ایک متن (تلخیص المفتاح) اور دوسری شرح (مختصر المعانی) اسلئے ابتدائی طور پر دونوں کتابوں کے مصنفوں کے احوال بیان ہوں گے۔ پہلے ماتن کے احوال بیان ہوں گے اور پھر شارح کے۔

تلخیص المفتاح کے مصنف کے احوال۔

نام اور نسب و پیدائش:۔ نام محمد کنیت ابو عبد اللہ، ابو المعالی، لقب۔ جلال الدین۔ قاضی القضاۃ۔ والد کا نام عبد الرحمن اور ان کنیت ابو محمد۔ پورا سلسلہ نسب یوں بن جائے گا۔

ابو عبد اللہ محمد بن ابی محمد عبد الرحمن بن امام الدین ابی حفص عمر بن احمد بن محمد بن عبد الکریم بن حسن بن علی بن ابرہیم بن علی بن احمد بن دلف العجلی آپ قزوین کے باشندے اور مذہب و مشرب کے اعتبار سے شافعی المسلک تھے۔ آپ کی سنہ پیدائش حافظ بن حجر نے ۶۶۶ھ بتایا ہے۔ جبکہ بعض علماء نے ۶۶۰ھ بتایا ہے۔

علامہ قزوینی کے عام احوال:۔ علامہ قزوینی قرن سابع کے مشہور و معروف عالم و فاضل اور باکمال بزرگ ہیں بہت ہی کم عمری میں حصول فقہ سے فراغت حاصل کر کے اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہوئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصے کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم و فنون، عربیت، اصول معانی، بیان وغیرہ میں پوری پختگی حاصل کی علامہ ایک وغیرہ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کر کے علم حدیث حاصل کیا اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوئے اور کچھ ہی عرصے کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدے قضاء کیلئے چن لیا اس وقت آپ تنگ دستی کی وجہ سے کچھ مقروض بھی تھے جس کی ادائیگی شاہ نے اپنی طرف سے کر دی اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ آپ نے مصر میں بھی عہدے قضاء کے فرائض انجام دئے شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی۔ چنانچہ ایک بار جلال قزوینی کو شیخ بدر الدین محمد بن یعقوب بن الیاس دمشقی المعروف بابن الخویہ کے ساتھ عادلہ دمشق میں ہمنشینی کا موقع ملا تو موصوف نے ان سے ابوالانعم کے قول ”کله لم اصنع“ میں حرف سلب کے تقدیم و تاخیر کے بارے میں سوال کیا تو ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

تصانیف:۔ موصوف نے امین جلیلیں شیخ عبد القاہر جرجانی اور علامہ سکاکی کے دکش انداز نگارش و طریق تحریر و تقریر کو جمع کرتے ہوئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر سی کتاب تالیف کی جس کا نام ”تلخیص المفتاح“ رکھا چونکہ یہ کتاب حد درجہ مختصر واقع ہوئی تھی اسلئے موصوف نے اس سے فراغت کے بعد اس کی وضاحت کرنے کیلئے ایک اور کتاب لکھی جس کا نام ”الایضاح“ رکھا۔ متن چونکہ محیط قواعد و ضوابط جامع اصول و فصول اور محیط امثلہ و شواہد ہونے کے ساتھ ساتھ توضیح و تنقیح اور حسن ترتیب و تہذیب کے اعتبار سے بھی عدیم المثال اور بے نظیر ہے اسلئے ہر عصر و زمانے میں علماء نے اس کے حواشی و شروحات لکھی ہیں۔ جن کی فہرست ”ظفر المحصلین فی احوال المصنفین“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ مجملہ ان میں سے ایک مختصر المعانی بھی ہے۔

وفات حسرت آیات۔ زمانہ قضاء میں آپ پر فاجعہ کا حملہ ہوا اور اس سے جانبر نہ ہو سکے چنانچہ ۱۵ جمادی الاولیٰ کو ۳۹۷ھ آپ اس دار فانی سے دار بقاء کی طرف ہمیشہ ہمیشہ کیلئے کوچ کر گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

مختصر المعانی کے مصنف کے احوال زندگی

نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبد اللہ اور لقب برہان الدین ہے علامہ سیوطی نے طبقات الخو میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے اور یہی مشہور ہے۔ حافظ بن حجر نے ”الدر الکامنہ“ میں اور ”انباء الفہر“ میں

ان کا نام محمود بتایا ہے اور ملا علی قاریؒ نے ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود بتایا ہے آپ کی ولادت ماہ صفر ۲۲۷ھ میں تفتازان میں ہوئی جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات :- بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتدائی زمانے میں انتہائی کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے کند ذہن کوئی طالب علم تھا ہی نہیں لیکن انھوں نے کبھی جدوجہد سعی و کوشش کو اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اس معاملہ میں وہ سب سے آگے تھے ایک دفعہ خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی آدمی ان سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین چلو سیر و تفریح کیلئے چلتے ہیں تو انھوں نے ان کے جواب میں کہا کہ میں سیر و تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں انتہائی کوشش کے باوجود پہلے سے کتاب نہیں سمجھ پاتا ہوں تو اگر میں سیر و تفریح کرنے میں لگ گیا تو میرا کیا بنے گا؟ وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس اجنبی نے آکر بتایا کہ آنحضرت ﷺ آپ کو یاد فرما رہے ہیں سعد الدین فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میں گھبرا کر ننگے پیر ہی اٹھ کر چلا گیا چلتے چلتے شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچے تو کیا دکھتا ہوں کہ آنحضرت ﷺ اپنے چند اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلا یا لیکن تم نہ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ مجھے یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غبات و ذہن کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا سعد افتم فسل۔ میں نے اپنا منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن مبارک میں میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ! صبح کو آنکھ کے کھلنے کے بعد جب عضد الدین کے حلقہ درس میں بیٹھے تو اثناء درس آپ نے کئی اہم اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے گمان کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں لیکن استاذ عضد الدین سمجھ گئے فرمایا ”یا سعد انک الیوم غیر ک فیما مضی“۔ یعنی اے سعد آج تم وہ نہیں ہو جو پہلے ہوا کرتے تھے۔ تو انھوں نے اپنا پورا خواب ان کو کہہ سنایا۔ اس کے بعد سے عضد الدین کے حلقہ درس میں سعد کا شمار ممتاز طلباء میں ہونے لگا۔

تحصیل علوم :- آپ نے مختلف علماء و فضلاء اور اساتذہ و شیوخ سے عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد نوجوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا کہنا ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ درس و تدریس :- تحصیل علم کے فوراً ہی بعد آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور سینکڑوں علم کے پیاسوں نے آپ کے چشمہ فیض سے علم کی سیرابی حاصل کر کے اپنے زمانے کے ائمہ بنے۔

تصنیف و تالیف :- آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف و تالیف کا ذوق تھا اسلئے تحصیل سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم فقہ، علم اصول، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الغرض آپ ہر فن مولیٰ تھے اسلئے ہر فن میں آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ ”شرح تشریف زنجانی“ آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔

قبولیت عامہ :- شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب آپ کی تصانیف روم پہنچیں اور دروس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کر کے بھی نہیں ملتے تھے مجبوراً علامہ شمس الدین کو جمعہ اور سہ شنبہ کے معمول کی تعطیل کے علاوہ دو شنبہ کو بھی تعطیل کرنی پڑی ہفتہ میں طلباء تین دن لکھتے اور چار دن پڑھتے تھے۔

تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں :- سید احمد طحاوی لکھتے ہیں کہ ”اتہت الیہ ریاسة الحنفیة فی زمانہ“ یعنی آپ کے زمانے میں آپ پر ریاست حنفیہ کی اتنی ہوئی تھی علماء نے لکھا ہے کہ بلاذشرقی میں علم کی انتہاء ان پر ہوئی ہے علامہ کفوی فرماتے ہیں ”کان من محاسن الزمان لم تر العیون مثله فی الاعلام والاعیان“ ”علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی ہے۔ ان کی قابلیت اور وسعت علم کا اس بات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے



استفادہ کرتے ہوئے ان کی قابلیت سے استفادہ کرتے تھے فوائدِ بیہ میں مولانا عبدالحی نے ان کے حق میں کسی کا یہ قطعہ نقل کیا ہے۔

فَرَّقَ الدَّرْسَ وَحَصَلَ الْأَمَالُ وَالْعَمْرُ مَضَى وَلَمْ تَنْلِ الْأَمَالَ

لَا يَنْفَعُكَ الْقِيَاسُ وَالْعَكْسُ وَلَا: افْعَلْ يَفْعَلْ لَفْعَلْ لَا

لیکن یہ بات آپ کی علوشان کے منافی ہے۔

تفتازانی کی جلالتِ شان:۔ امیر تیمور نے ایک روز اپنا قاصد کسی ضروری کام کیلئے روانہ کر دیا اور اسکو عام اجازت دیدی کہ ضرور پڑنے پر جس کا گھوڑا بھی مل جائے اس پر سوار ہو جاؤ قاصد کو ایک جگہ سواری کی ضرورت ہوئی اتفاقاً اسی مقام پر علامہ تفتازانی خیمہ زن تھے اور خیمہ کے پیش گاہ میں ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے وہاں جا کر بے دھڑک ایک گھوڑے کو کھول کر اس پر سواری کر لی علامہ موصوف اسوقت اپنے خیمے میں موجود تھے اس واقعہ کی اطلاع دی گئی تو نہایت برہم ہوئے اور سلطانی پیغام بر کو پٹوا کروہاں سے نکلوا دیا جب وہ قاصد کا سلطانی کے تکمیل کے بعد لوٹ کر دربارِ سلطانی پہنچا تو اس نے سارا قصہ کہہ سنایا امیر تیمور یہ ماجری سن کر سکتے میں پڑ گئے جہانی غیض و غضب کی وجہ سے کچھ دیر ساکت رہے پھر کہنے لگے کہ اگر شہزادہ یہ حرکت کرتا تو بیشک سزا پاتا لیکن میں ایسے شخص کا کچھ نہیں کر سکتا جس کا قلم ہر شہر و دیار کو میری تلوار سے پہلے فسخ کر چکا ہے۔

تفتازانی کا دربارِ تیمور یہ میں رسائی:۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت زیادہ اثر و رسوخ تھا۔ ان کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے ہاں صدر الصدور مقرر ہوئے۔ شاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطول کی شرح لکھی تو آپ نے اسے بادشاہ کے دربار میں پیش کر دیا بادشاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ دراز تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

وفاتِ حسرت:۔ دربارِ تیمور یہ میں تفتازانی اور جرجانی کے درمیان نوک جھونک بحث مباحثہ مکالمہ مناظرہ ہوتا رہتا تھا ایک بار ان کے درمیان تمثیل کے مستلزم ترکیب ہونے نہ ہونے میں مناظرہ ہوا اور یہ بحث کچھ زیادہ طول پکڑ گئی انھوں نے نعمان معترزی کو اپنا حکم بنا یا کہ جانین کے دلائل سن کر جو یہ فیصلہ کرے گا وہ ہم دونوں کو منظور ہوگا ادھر علامہ تفتازانی سریع القلم ہونے کے باوجود زبان کی لکنت کے شکار تھے اور میر سید جرجانی بطلی القلم ہونے کے باوجود فصیح اللسان تھے مزید برآں نعمان معترزی تفتازانی سے کسی وجہ کی بناء پر نالاں بھی تھے اور ان سے خارج بھی کھاتے تھے جس کی وجہ سے تفتازانی کے دلائل اور مدعی کے برحق ہونے سے باجود انھوں نے جرجانی کے حق میں فیصلہ دیدیا جس کی وجہ سے شاہ نے جرجانی کو تفتازانی پر فوقیت دی اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بڑا صدمہ پہنچا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ عوام خواص کی نظر میں بہت زیادہ شہرت رکھتے تھے اور یہ بات ہر کہہ و مہہ جانتا تھا کہ علمی مذاق میں آپ سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے بالخصوص جرجانی اور آپ کا مقابلہ تو آفتاب اور ذرہ جتنا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک تو جرجانی تفتازانی کے شاگرد اور ان کی کتابوں سے استفادہ کرنے والے ہیں اور دوسرے نمبر پر تیموری دربار میں جرجانی کی رسائی آپ کی مرہوں منت تھی دھیرے دھیرے علامہ صاحب صاحب فراش ہو گئے اور اس مصرعہ کے مصداق بن گئے۔ ع۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

بالا خر ۲۲ محرم الحرام بروز پیر ۹۲ھ کو آپ داعی اجل کو لبیک کہہ کر اس دار فانی سے کوچ کر گئے اور وہیں سر قند ہی میں خاک کی چادر اوڑھ کر آسودہ خاک ہو گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

اس کے بعد ’۹‘ جمادی الاولیٰ کو بدھ کے روز ان کے جسدِ خاکی کو مقامِ سرخس کی طرف منتقل کر دیا گیا بقول کے۔

ماغریاں بزیر خاک ہم نکلد اشتہد: صبح محشر میکند فریاد کنز منزل برآ۔

میر صاحب نے ان کی تاریخِ وفات میں حسب ذیل شعر کہا ہے

عقل را پر سیدم از تاریخ سال رحلتش :: گفت تاریک کیے کم طیب اللہ تراہ۔ ۷۹۲ھ

تفتازانی کا مسلک :- میر سید شریف توبال اتفاق حنفی تھے علامہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علاءہ ان نجم مصری نے دیباچہ ”فتح الغفار“ شرح منار میں اور سید احمد طحاوی نے اوجز حواشی در مختار میں حنفی لکھا ہے اور ملا علی قاریؒ نے بھی طبقات حنفیہ میں آپ کو حنفی ہی ذکر کیا ہے جبکہ صاحب کشف نے ”کشف الظنون“ میں ملا حسن چلی نے حاشیہ ”مطول“ کی بحث معملقات فعل میں۔ علامہ کفوی نے ”ترجمہ السید السند الشریف“ میں اور علامہ جلال الدین سیوطی نے ”بغیۃ الوعاة“ میں شافعی لکھا ہے۔

علامہ تفتازانی کے علمی کارنامے :- علامہ تفتازانیؒ نے مختلف علوم و فنون کی بنیادی چھوٹی بڑی ۱۸ کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پانچ :- تہذیب المنطق۔ مختصر المعانی۔ مطول، شرح عقائد، اور تلکوت اس وقت داخل درس نظامی ہیں۔

ایں سعادت بزور شمشیر نیست :: تانہ بخشد خدائے بخشندہ۔

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

نحمدك يا من شرح صدورنا لتلخيص البيان في ايضاح المعاني ونور قلوبنا بلوامع التبيان من مطالع المثاني ونصلى على نبيك محمد المؤيد لدلائل اعجازه باسرار البلاغة وعلى آله واصحابه المحرزين قصبات السبق في مضمار الفصاحة والبراعة وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغنى مسعود بن عمر المدعو بسعد الدين التفتازاني "هداه الله سواء الطريق واذاقه حلاوة التحقيق قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح واغنيت به بالاصباح عن المصباح واودعته غرائب نكت سمحت بها الانظار لطائف فقر سبكتها يد الافكار ثم رأيت الكثير من الفضلاء والجم الغفير من الاذكياء يسئلونني صرف الهمة نحو اختصاره والاقتصار على بيان معانيه وكشف استاره لما شاهدوا من ان المحصلين قد تقاصرت هممهم عن استطلاع طوابع انواره وتقاعدت عزائمهم عن استكشاف خبيات اسرارهم وان المنتحلين قد قلبوا احداق الاخذ والانتهاج ومدوا عناق المسح على ذلك الكتاب وكنت اضرب عن هذا الخطب صفحا واطوى دون مرامهم كشحا علماني بان مستحسن الطبائع بأسرها ومقبول الاسماع عن آخرها امر لا يسعه مقدرة البشر وانما هوشان خالق القوى والقدر وان هذا الفن قد نضب اليوم ماؤه فصار جدا بلا اثر وذهب رواؤه فعاد خلافا بلا ثمر طارت بقیة آثار السلف أدراج الرياح حتى وسالت باعناق مطايا تلك الاحاديث البطاح واما الاخذ والانتهاج فامر يرتاح به اللبيب "فللارض من كأس الكرام نصيب" وكيف يُنهر عن الانهار السائلون "وَلِمَثَلِ هَذَا أَفَالْيَعْمَلُ الْعَامِلُونَ"

ترجمہ:-

شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے ہم تیری تعریف بیان کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح معانی کیساتھ بیان کو مختص کرنے کیلئے کھول دیا ہے اور ہمارے قلوب کو متور کر دیا قرآنی آیات سے حاصل ہونے والے چمکدار مدلل بیان کیساتھ اور ہم تیرے نبی محمد ﷺ پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی تائید کی گئی ہے اسرار بلاغت کے ساتھ اور آپ کے آل اور صحابہؓ پر جو فصاحت و کمال کے میدان میں پیش قدمی حاصل کرنے والے ہیں اور حمد و صلوة کے بعد وہ بندہ کہتا جو غنی رب کا محتاج ہے (جس کا نام) مسعود بن عمر ہے اور سعد الدین تفتازانی کے ساتھ مشہور ہے اللہ اسے صراط مستقیم پر چلائے اور تحقیق کا شیرین مزہ چکھائے اس سے پہلے میں نے تلخیص المفتاح کی شرح لکھی تھی جس کے ذریعے صبح کی روشنی کے ساتھ اسے میں نے چراغ سے مستغنی کر دیا تھا اور وہ نادر و نایاب نکتے رکھ دئے تھے جن کو میرے نظروں نے سخاوت کیا تھا اور میں نے اسے ایسے لطیف فقروں کے ساتھ مزین کر دیا تھا جن کو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا پھر میں نے بہت سے فضلاء اور اذکیا کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا جو مجھ سے پوچھتے تھے بہت کے پھرنے کے بارے میں اس کے اختصار کی طرف اور اسکے کے معانی کے بیان اور اس کے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ یہ بات دیکھ چکے تھے کہ اس وقت طلباء کی بہتیں اسکے انوار پر آگاہی پانے سے پست ہو چکی ہیں اور اس کے سر بستہ رازوں کے منکشف کرنے سے ان کے عزائم ڈھیلے پڑ چکے ہیں اور تحقیق کلام چوروں نے سے اعراض کر رہا تھا اور ان کے مطلوب سے پہلے ہی پہلے میں پہلو تہی کر رہا تھا کیونکہ یہ بات مجھے معلوم تھی کہ کوئی ایسا کام جو ہر شخص کے دل کو بھائے اور تمام کے تمام انسانوں کے کانوں کو خوشگوار

لگے یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو انسان کے بس سے باہر ہے یہ تو خالقِ قویٰ ہی کی شان ہے اور تحقیق اس فن کا پانی آج خشک ہو چکا ہے جس کی وجہ سے یہ ایسا جدال بن کر رہ گیا ہے جس کا کوئی نتیجہ نہیں اور اس کی رونق جاتی رہی ہے اور یہ ایسا اختلاف بن کر رہ گیا ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں یہاں تک کہ اسلاف کے بقیہ آثار بھی ہواؤں کے راستے میں اڑ گئے ہیں (حاصل) نہیں ہے اور ان باتوں کی ساریوں کی گردنوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے ہیں باقی رہی بات کلام چوری اور ڈاکہ زنی کی تو وہ وہ ایسی بات ہے کہ جس سے ہر عاقل آدمی خوش ہو جاتا ہے ”کیونکہ خچوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے“ اور پھر سائلین کو نہروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے اور اسی طرح کی کامیابی کیلئے کام کرنے والوں کو کام کرنا چاہئے۔

تشریح:-

قد شرحت فیما مضی الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ اس کتاب کے لکھنے کی وجہ ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے تلخیص المفتاح کی شرح (مطول) لکھی تھی جو اپنے معانی و مطالب کے اعتبار سے صبح کے روز روشن کی طرح واضح اور آشکارا تھی اور اس میں عجیب و غریب نکتے بھی بیان کئے تھے اور اپنی ہی سوچ کے ذریعے طرح طرح کے فقرے بھی لکھے تھے جس کے بعد میرے رفقاء اور جاننے والوں میں سے علماء و اذکیاء کی ایک ٹولی اور جماعت میرے پیچھے پڑ گئی کہ میں مطول کی مزید تشریح اور وضاحت کروں کیونکہ اب لوگوں اور طالبین کی ہمتیں پست اور کمزور ہو چکی ہیں جس کی وجہ سے وہ مطول کے دقیق عبارات اور لطیف نکتوں کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں مزید برآں یہ کہ بہت سارے کلام چور اس پر اپنی نگاہیں جمائے ہوئے ہیں کہ کسی طرح سے اس میں خلط ملط کر کے اپنا نام کمالیں ایک طرف ان لوگوں کا یہ اصرار برابر چل رہا تھا اور دوسری طرف میری یہ حالت تھی کہ میں ان کے اس مطالبے کے پورا کرنے سے مسلسل پہلو تہی کر رہا تھا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ بات مسلم ہے کہ ہر ذہن کے موافق اور ہر طبیعت کے مطابق بات کرنا طاقت انسانی کی بس کی بات نہیں ہے یہ تو صرف رب العزت کی قدرت ہے۔ اور دوسری اس وجہ سے کہ اب لوگوں میں اس فن کی دلچسپی ختم ہوئی ہے نہ اسلاف کی طرح لوگوں میں طلب و شوق ہے اور نہ ہی ان کی طرح ان کی استعداد ہے باقی رہی کلام چوروں کی بات تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس سے لوگوں کے روکنے کی کوشش کی جائے کیونکہ یہ ضابطہ ہے کہ کریموں کے پیالوں سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور نہر سے پیاسوں کو دور نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے میری مثال بھی نہر کی طرح ہے اگر لوگ اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو مجھے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ فائدہ: فللارض الخ کا شراب کا پیالہ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”و کأنا دھا قفا“ لہٰذا بھرے جام ہوں گے۔ کتاب میں مذکور ایک مصرعہ ہے پورا شعر یوں ہے:

شربنا شراباً طیباً عند طیب کذالك شراب الطیبین یطیب

شربنا و ارقنا علی الارض جرعة: فللارض من کأ س الکرام نصیب

ترجمہ: ہم نے پاکیزہ لوگوں کے پاس پاکیزہ شراب پی پاکیزہ لوگوں کی شراب اسی طرح پاک ہی ہوتی ہے۔ ہم نے پی اور زمین پر بھی کچھ گھونٹ گرا دیے۔ کیونکہ خچوں کے پیالے میں سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

ثم مازادتهم مدافعتی الاشغاف و غراماً و اظماً فی ہوا و اجر الطلب و اوما فان تصبٹ لشرح الکتاب علی وفق مقترحهم ثانیاً و لعنان العنایة نحو اختصار الاول ثانیاً مع جمود القریحة بصر البلیات و خمود الفطنة بصر صر النکبات و تراسی البلدان بی و الاقطار و نبوء الاوطان عنی و الاوطار حتی طفقت اجوب کل غبر قاتم الارحاء و احزر کل سطر منه فی سطر من الغبراء شعر فیو مابجزوی و یومنا بالعقیق و بالعذیب



یومًا: ویومًا بالخلیصاء“ ثم لما وقفت بعون الله تعالى وتأييده للاتمام وقوّضت عنه خيامه بالاختتام بعد ما كشفت عن وجوه خرائده اللثام ووضعت كنوز الفرائد على طرف الثمام فجاء بحمد الله كما يروق النواظر ويجلو اصدألاذهان ويرهف البصائر ويضيء الباب أرباب البيان ومن الله التوفيق والهداية وعليه التوكل في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل  
ترجمہ:-

پھر میرے انکار کرنے نے ان کے شوق اور تڑپ ہی کو بڑھایا اور طلب کی کڑی دوپہر میں پیاس پر پیاس ہی کا اضافہ کیا ہے تو میں ان کی خواہش کے مطابق دوبارہ کتاب کی شرح کرنے کیلئے آمادہ ہو گیا اس حال میں کہ میں ارادہ کی لگام کو اوّل کے اختصار کی طرف پھیرنے والا تھا اس کے باوجود کہ سخت مسلسل مصائب کی وجہ سے میری طبیعت میں جمود آ گیا تھا اور رخِ غم کی آندھیوں کی وجہ سے میرا ذہن در ماندہ تھا اور مختلف اطراف و جوانب میں چکر لگانے اور وطن اور وسائل سے دور ہونے کی وجہ سے بھی میرا ذہن در ماندہ تھا یہاں تک کہ میں غبارِ آلود بڑے بڑے جنگلوں کو قطع کرتا تھا اور کتاب کی ایک ایک سطر کو زمین کے ایک ایک پتے میں لکھتا تھا (یعنی سفر میں بھی مجھے آرام نہ تھا) کبھی حزوئی میں تو کبھی عقیق اور عذیب میں اور کبھی خلیصاء میں۔ پھر جب اعانت و تائید خداوندی سے شرح پوری کرنے کی توفیق ملی اور میں نے اس سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا، اس کے بعد کہ میں نے اس کے حسین چہروں سے نقاب کو اٹھا دیا اور میں نے یکتا موتیوں کے خزانوں کو تمام گھاس کے قریب رکھ دیا تھا تو اللہ کا شکر ہے کہ اس کی شان آنکھوں کو بھاتی ہے اور ذہن کی آلودگی کو صاف کرتی ہے اور عقول کو تیز کرتی ہے اور بیان والوں کی فراست کو چمکاتی ہے اور خدا ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت ہے اور اسی پر ابتداء اور انتہاء میں بھروسہ ہے اور وہی میرے لئے کافی اور بہترین کار ساز ہے  
نشریح:-

لیکن اس کے باوجود جب بھی میرا انکار بڑھتا تھا تو اس کے اختصار کیلئے ان کا اصرار اس سے بھی بڑھ جاتا تھا۔ جبکہ مسلسل آفات و مصائب کے آنے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل منجمد ہی ہو کر رہ گئی تھی اور دوسرے نمبر پر میں علاقے اور گھر سے بھی بے گھر تھا گویا مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ اس وقت میری زندگی اس شعر کی مصداق تھی شعر:

کبھی عرش پہ کبھی فرش پہ کبھی تیرے گھر کبھی در بدر: غم عشق تیرا شکر یہ میں کہاں کہاں سے گزر گیا۔

البتہ ان کے اس بار بار اصرار کے سامنے آخر مجھے ہتھیار ڈالنے ہی پڑے اور میں نے اسے مختصر کرنے کا کام اللہ کا نام لیکر شروع کر دیا فائدہ (۱):- اس شعر کے ساتھ شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مطول نہر اور دریا کی طرح ہے جس طرح نہر اور دریا سے پیاسوں کو نہیں روکا جاسکتا ہے اسی طرح سے مطول سے بھی اس کے مضامین چرانے والے ضرورت مندوں کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

فائدہ (۲):- حزوئی، عقیق، عذیب، خلیصاء۔ یہ چاروں حجاز مقدس کے مقامات کے نام ہیں جن کے ذکر کرنے سے مصنفؒ کا مقصد قارئین سے اعتذار کرنا ہے کہ میں نے یہ کتاب حالت سفر اور حالت تعب و مشقت میں لکھی ہے بعید نہیں کہ اس میں کچھ غلطیاں رہ گئی ہوں کیونکہ مراجع کے دستیابی اور عدم دستیابی میں حالت سفر و حضر کا بڑا دخل ہوتا ہے تو حالت سفر میں مراجع کے عدم دستیابی کی وجہ سے اگر اس میں کوئی کمی کوتاہی رہ گئی ہو تو اسے ہماری مجبوری پر محمول کریں۔

فائدہ (۳):- بعد ما كشفت عن وجوه الخلائع اس میں مصنفؒ نے کتاب کی باریکیوں اور دقائق کی نئی نویلی، شریلی لاجاتی دہن۔۔۔ تشبیہ دی ہے۔ کہ میں نے اس کتاب کے دقائق کو اس طرح کھول کر رکھ دیا ہے جس طرح کہ نئی نویلی دہن کے چہرے سے آنچل ہٹا کر

اس کا چہرہ کھول دیا جاتا ہے۔

☆ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ☆

الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلّق بالنعمة او بغيرها والشكر فعل ينسب عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان فمورد الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلّقه يكون النعمة وبغيرها ومتعلّق الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون اللسان وبغيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلّق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس ترجمہ:-

شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے ”تمام تعریفیں“ حمد کے معنی ہیں زبان سے تعظیم کے ارادے سے تعریف کرنا خواہ اس کا تعلق نعمت سے ہو یا غیر نعمت سے اور شکر ایک ایسے فعل کا نام ہے جو منعم کی منعم ہونے کی حیثیت بتلائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء سے لہذا حمد کا صدور صرف زبان سے ہوگا اور اس کا متعلّق نعمت وغیر نعمت دونوں ہوتے ہیں اور شکر کا متعلّق صرف نعمت ہوگا اور اس کا صدور زبان اور غیر زبان دونوں سے ہو سکتا ہے لہذا حمد شکر کے مقابلے میں متعلّق کے اعتبار سے عام اور صدور کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے تشریح:-

الحمد: اس کے ذیل میں مصنفؒ نے حمد اور شکر میں مفہوم اور مورد کے اعتبار سے فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں یہ فرق ہے کہ حمد کی تعریف کی جاتی ہے کہ ”هو الثناء باللسان على قصد التعظيم نعمة“ کان او غیرھا : یعنی حمد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو تعظیم کے ارادے سے کی جائے خواہ نعمت کے بدلے میں ہو یا نہ ہو۔ اور شکر کی تعریف کی جاتی ہے کہ ”هو فعل ينسب عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان“۔ یعنی شکر اس فعل کا نام ہے جو منعم کی بحیثیت منعم ہونے کے کسی سے صادر ہو جائے خواہ زبان سے ہو یا دل سے یا اعضاء و جوارح سے۔

تو ان کے درمیان فرق یہ ہوا کہ حمد شکر سے مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلّق کے اعتبار سے عام ہے۔ مورد کے اعتبار سے خاص اس طرح ہے کہ صرف زبان ہی سے کسی کی تعریف و ثناء بیان کی جاسکتی ہے اور مورد کے اعتبار سے شکر اس طرح عام ہے کہ یہ زبان، دل اور اعضاء و جوارح تینوں سے اداء ہو سکتا ہے۔ جیسے زمخشری کا شعر ہے

افادتكم النعماء منى ثلاثة: یدی ولسانی والضمیر المحجب

اور حمد متعلّق کے اعتبار سے شکر سے عام اس طرح ہے کہ حمد کیلئے نعمت کے مقابلے اور بدلے میں ہونا کوئی ضروری نہیں ہے نعمت کے بدلے میں ہو تو تب بھی حمد ہے اور نعمت کے بدلے میں نہ ہو تو تب بھی حمد ہے جبکہ شکر کیلئے نعمت کے بدلے میں ہونا ضروری اور لازمی ہے نعمت کے بدلے میں ہو تو وہ شکر کہلائے گا نہ ہو تو شکر نہیں کہلائے گا۔ الغرض حمد مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلّق کے اعتبار سے عام ہے جبکہ شکر مورد کے اعتبار سے عام اور متعلّق کے اعتبار سے خاص ہے۔ تو ان کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہوئی کیونکہ ان میں سے ہر ایک عام بھی ہے اور خاص بھی۔

اور ضابطے کے مطابق جہاں دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے وہاں تین مادے پائے جاتے ہیں۔ ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے انفرادی۔ ان کے درمیان مادہ اجتماعی یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی پر کوئی احسان کرے اور وہ زبانی طور پر اس کا شکر یہ اداء کرے۔ یہ

حمد بھی ہے اور شکر بھی۔ حمد اسلئے ہے کہ زبان سے اس کا شکر یہ اداء کر کے اس کی تعریف کی ہے اور شکر اسلئے ہے کہ نعمت اور احسان کے بدلے میں ہے۔ اور اگر وہ زبان سے شکر یہ اداء نہ کرے بلکہ اپنے سر کی جنبش سے یا ہاتھ سینہ پر رکھ کر یا دل ہی دل میں اس کا ممنون ہو جائے تو شکر تو ہوگا لیکن حمد نہیں بنے گا کیونکہ حمد میں زبان کی قید ہے جبکہ اس نے یہاں پر زبان سے کچھ نہیں کہا ہے دوسرا مادہ افتراقی یہ ہے کہ زبانی طور پر کوئی آدمی کسی ایسے شخص کی تعریف میں رطب اللسان ہو جس نے اس پر کوئی احسان نہ کیا ہو مثلاً کسی عالم یا انجینئر یا ڈاکٹر کی ویسے ہی تعریف کرے تو یہ حمد تو ہوگا لیکن شکر نہیں ہوگا۔ حمد اسلئے ہوگا کہ زبان سے اس کی تعریف کر رہا ہے اور شکر اسلئے نہیں ہوگا کہ احسان اور نعمت کے بدلے میں نہیں ہے۔

الحمد لله: یہ قضیہ ہے اور قضیہ تصدیق کے قبیل سے ہوتا ہے اور تصدیق تھو رات ثلاثہ کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ مدح اور حمد میں کوئی فرق ہے یا نہیں، اس میں دو مذہب ہیں۔ علامہ زحشری نے کہا ہے کہ ”أَنَّ الْحَمْدَ وَالْمَدْحَ شَيْءٌ وَاحِدٌ“، یعنی حمد اور مدح دونوں ایک ہی چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے مصنفؒ نے بھی چونکہ ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا ہے اسلئے بظاہر ان کے نزدیک بھی ان میں کوئی فرق نہیں۔ جبکہ بعض حضرات نے ان کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

بعض نے علامہ تفتازانی کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ حمد اور مدح میں یہ فرق ہے کہ حمد میں محمود کی اختیاری خوبی کا ہونا ضروری ہے جبکہ مدح میں یہ ضروری نہیں ہے۔ بلکہ مدح ظن کے ساتھ اور صفت مستحسنہ محضہ پر بھی ہو سکتی ہے اسی وجہ سے انہیں یہ کہنا پڑا کہ مدح غیر اللہ کی نہیں کی جاسکتی ہے۔ علامہ عبداللطیف بغدادی نے شرح خطیب نباتیہ میں بیان کیا ہے، کہ حمد و مدح اگر چہ متقارب المعنی الفاظ ہیں لیکن حمد کے معنی میں جو عظمت پائی جاتی ہے وہ مدح کے معنی میں نہیں پائی جاتی ہے اور حمد عقلاء کے ساتھ خاص ہے جبکہ مدح عقلاء اور غیر عقلاء دونوں کی کی جاسکتی ہے اسی وجہ سے حمد کا اطلاق خدا ہی پر ہوتا ہے اور کبھی کبھار مدح کا اطلاق بھی ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ”لَا أَحَدَ أَحَبَّ إِلَيْهِ الْمَدْحُ مِنَ اللَّهِ وَلِذَا لَكَ مَدْحُ نَفْسِهِ“ امام سیبویہ نے باب ما ینتصب علی المدح میں لکھا ہے کہ ”الحمد لا یطلق تعظیماً لغير الله“ ایک دوسرے مقام میں رقمطراز ہیں کہ ”یقال حمدته اذا جزیتہ علی حقہ“۔

لله: هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد والعدول الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات وتقديم الحمد باعتبار انه اهم نظر الى كون المقام مقام الحمد كما ذهب اليه صاحب الكشف في تقديم الفعل في قوله تعالى ”اقرء باسم ربك“ علی ماسیجیء وان کان ذکر الله اهم نظر الى ذاته

ترجمہ:-

اللہ کیلئے، وہ یعنی اللہ ایسے ذات کا نام ہے ”علم“ ہے جو واجب الوجود اور تمام تعریفوں کی مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول کرنا دوام اور ثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کو مقدم اسلئے کیا ہے کہ حمد کی تقدیم اہم ہے اس لحاظ سے کہ یہ مقام مقام حمد ہے جیسا کہ اس بات کو صاحب کشف نے اختیار کیا ہے ارشاد خداوندی اقرء باسم ربک“ میں فعل کی تقدیم کی صورت میں جیسا کہ آگے آئے گا اگرچہ ذات کے اعتبار سے لفظ اللہ کا ذکر کرنا اہم ہے

تشریح:-

لفظ اللہ کے مشتق ہونے نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے پھر مشتق ہونے کی صورت میں اس کے مأخذ اشتقاق میں اختلاف

ہے شارحؒ نے ”هو اسم للذات الواجب“ الخ سے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری وغیرہ کے نزدیک یہ لفظ عربی نہیں ہے بلکہ سریانی ہے اور سریانی ارض سریانی کی طرف منسوب ہے جو ایک جزیرہ کا نام ہے جہاں حضرت نوحؑ اپنی قوم سمیت طوفان نوح سے پہلے آباد تھے ابن الانباری اور ابن حبیب وغیرہ نے حضرت آدمؑ کی زبان عربی نقل کی ہے کہ اسی زبان کے ساتھ آپ زمین پر مبعوث ہوئے تھے لیکن بعد میں آپ کی زبان سریانی ہو گئی تھی۔ سریانی زبان کی عربی زبان کے ساتھ کافی مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس زبان کے حاملین لفظ کے آخر میں الف بڑھا کر پڑھتے ہیں جیسے رحمانا، مرحیاننا، لاہا، وغیرہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ سریانی بنی اسرائیل کی زبان ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ دوزبانوں کے درمیان مشابہت کے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ لفظ عربیت سے نکل جائے اور اس پر قرآن کی یہ آیت دلیل ہے ”وَلَيْسَ سَمَلَتْهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ“ اسی طرح ”هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا“ یہ خطاب وجواب اہل عربیت ہی کا ہے۔ اس کے عربی ثابت ہو جانے کے بعد دوسرا اختلاف اس کے مشتق ہونے نہ ہونے میں ہے جو حضرات اس کے مشتق ہونے کے قائل ہیں پھر ان میں اختلاف ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق کیا ہے؟

بعض نے کہا ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق الہ (ف) الالہیۃ، الوہیۃ ہے، اس کے معنی ہیں عبادت کرنا، جیسا کہ عبد عبادۃ اور عبودیت کے معنی عبادت کرنے کے ہیں۔ امام مرزوقی اور صاحب مدارک نے بھی الہ کو مصدر قرار دیا ہے لیکن یہ خلاف مشہور ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا مأخذ اشتقاق الہ (س) ہے جو الہ بمعنی تححیر سے مشتق ہے یعنی اللہ کی ذات کی پہچان کرنے میں عقل انسانی حیران و پریشان ہے مولانا ابوالکلام آزاد نے سورۃ فاتحہ کی تفسیر (فاتحۃ الکتاب) میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ مأخذ اشتقاق کے بارے میں اور بھی ڈھیر سارے اقوال ہیں طوالت سے بچنے کیلئے ہم نے ان کو ترک کر دیا ہے۔ شارحؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لفظ اللہ کے بارے میں اسم جامد والا قول زیادہ رائج ہے۔

اسم للذات الواجب الوجود الخ اس عبارت کے ذیل میں شارحؒ نے تین باتیں بیان فرمائی ہیں پہلی بات یہ بیان فرمائی ہے کہ لفظ اللہ کا مصداق کیا ہے، تو لفظ اللہ کے مصداق میں دو وصفوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱) وجوب ذاتی (۲) تمام صفات کمال کا پایا جانا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجود کی تین قسمیں ہیں، (۱) واجب الوجود جس کا ہونا ضروری ہو جیسے ذات باری تعالیٰ (۲) ممتنع الوجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۳) ممکن الوجود جس کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہوں یعنی نہ ہونا ضروری ہو اور نہ ہی نہ ہونا ضروری ہو جیسے کائنات اصغر اور کائنات اکبر۔ شارحؒ نے اسم کہا ہے تو اسم تین چیزوں کا مقابل بنتا ہے (۱) فعل اور حرف کا (۲) صفت کا (۳) کنیت اور لقب کا یہاں پر اول اور دوسرا معنی مراد نہیں ہو سکتے ہیں تو لامحالہ تیسرا معنی مراد ہوگا تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ لفظ اللہ ذات اللہ کا نہ کنیت ہے اور نہ ہی لقب بلکہ علم ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ”المنستجمع لجميع صفات الکمال“ یعنی اس میں تمام صفات کمال پائے جاتے ہوں تو دنیا میں جتنی چیزوں کی تعریف کی جاتی ہے تو ان میں وہ اوصاف جو سب تعریف و مدح بنتے ہیں وہ ذاتی نہیں ہیں بلکہ عطائی ہیں اسلئے جب بھی ان کی تعریف کی جاتی ہے تو دراصل یہ تعریف ان کی نہیں ہوگی بلکہ اس ذات کی ہوگی جس نے ان میں یہ اوصاف ودیعت رکھے ہیں اور اللہ کی ذات میں جتنے اوصاف پائے جاتے ہیں تمام اوصاف ذاتی ہیں ان میں سے کوئی وصف عطائی نہیں ہے لہذا وہی مستحق حمد ہے اسلئے لفظ اللہ کا مستحق بھی وہی ہوگا۔

دوسری بات: لفظ اللہ کو جملہ اسمیہ بنا کر ذکر کیا ہے جملہ فعلیہ بنا کر نہیں لائے ہیں اسلئے کہ ”الحمد للہ اصل میں جملہ فعلیہ ہی تھا لیکن بعد میں جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ بنایا گیا ہے اور اس طرح کرنے کو اسمیۃ الجملہ کہتے ہیں۔ اور جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ اسلئے بنایا جاتا ہے تاکہ اس میں استمرار و دوام آجائے اور یہاں پر بھی چونکہ یہ مقام مقام حمد ہے اور حمد میں استمرار دوام ہونا چاہئے اسلئے اس میں استمرار



دوام کے پیدا کرنے کیلئے اسے جملہ اسمیہ بنا کر لائے ہیں۔ جملہ فعلیہ میں دوام نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ فعل کسی نہ کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور زمانے میں تجدد ہوتا ہے اور جملہ اسمیہ میں دوام اسلئے ہوتا ہے کہ اسم کسی زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

تیسری بات ایک اعتراض مقدّم کا جواب دیا ہے: اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ الحمد مصدر ہے اور تمام مصادر اوصاف پر دلالت کرتے ہیں جبکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات وصف پر بطبع مقدّم ہوتی ہے لہذا یہاں پر بھی لفظ اللہ کو ذکر مقدّم ہونا چاہئے تھا انھوں نے لفظ اللہ کو ذکر کرتے وقت مقدّم کیوں نہیں کیا؟ نیز اللہ کی ذات تمام عالم اور تمام چیزوں سے مقدّم ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مقام پر لفظ اللہ کو بھی مقدّم کر دیا جاتا جبکہ آپ نے اس طرح نہ کر کے وضع کو طبع کے خلاف بنایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو مقام ہیں ایک مقام ترکیب ہے اور دوسرا مقام حمد ہے۔ مقام ترکیب اس طرح ہے کہ الحمد مبتداء ہے اور مبتداء میں اصل یہ ہے کہ وہ خبر سے مقدّم ہو اور تقدّم ترکیبی تقدّم طبعی سے مقدّم ہوتی ہے۔ اور مقام حمد اس طرح ہے کہ یہاں پر اللہ کی تعریف بیان ہو رہی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تعریف مقدّم ہو اگر ہم تعریف کو مقدّم نہیں کرتے تو معلوم نہیں ہوگا کہ یہ مقام حمد ہے یا نہیں اسلئے الحمد کو لفظ اللہ پر مقدّم کر دیا ہے یہی وجہ ہے کہ صاحب کشف نے ارشاد باری تعالیٰ ”اقرء بسم ربّک الذی خلق“ میں کہا ہے کہ یہ چونکہ مقام قرءہ ہے اسلئے قرءہ کو مقدّم کر کے لفظ اللہ کو مؤخر کر دیا ہے ورنہ اگر صرف لفظ کو دیکھا جائے تو لفظ اللہ کو مقدّم کرنا چاہئے۔

علیٰ ما انعم ای علیٰ انعامہ ولم یتعرّض للمنعّم بہ ایہما للقصور العبارة عن الاحاطة بہ ولئلا یتوہّم اختصاصہ بشیء دون شیء وعلم من عطف الخاص علی العام رعاية لبراعة الاستہلال وتنبیہا علی فضیلة نعمة البیان ترجمہ:-

”اسکے انعام پر“ یعنی اس کے انعام پر اور منعّم بہ کا ذکر نہ کرنا اس بات کے بتانے کیلئے ہے کہ یہ عبارت اس کے احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور اس وجہ سے بھی ہے تاکہ اس کے ایک ہی چیز کے ساتھ اختصاص کا وہم نہ کیا جائے ”اور سکھلایا ہے“ یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے براعت استہلال کی رعایت کیلئے اور بیان کی نعمت کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے۔

تشریح:-

اس کے ذیل میں شارح نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک بات یہ بیان کی ہے کہ ”علیٰ ما انعم“ میں ”ما“ ارشاد باری تعالیٰ ”لِتُکَبِّرُوا اللہَ عَلٰی مَا هَدَاکُمْ“ کی طرح دو وجہ سے مصدر یہ ہے موصولہ نہیں ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ موصولہ کے صلہ میں عائد کا ہونا ضروری ہے اگر یہ موصولہ ہوتی تو اس کے صلہ میں بھی عائد ہونا چاہئے تھا جبکہ یہاں پر کوئی عائد نہیں ہے تو اب عائد کو محذوف ماننا پڑے گا تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ”علیٰ ما انعم بہ“ اور عبارت میں بلا ضرورت محذوف ماننا صحیح نہیں ہے اسلئے یہ موصولہ نہیں بن سکتا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اسے موصولہ مانتے ہیں تو جس طرح انعم کے بعد عائد کا ہونا ضروری ہے اسی طرح علّم کے بعد بھی عائد کا ہونا ضروری ہے جبکہ ”علّم“ ما لم نعلّم کی طرف متعدّی ہے اور یہ متعدّی بیک مفعول ہوتا ہے تو عائد کی صورت میں یہ متعدّی بد مفعول بن جائے گا اور یہ بالکل ناجائز ہے جبکہ مصدر یہ ماننے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اسلئے اسے موصولہ بنایا جائے گا موصولہ نہیں بنایا جائے گا۔

ولم یتعرّض - اس کے ساتھ دوسری بات بیان کی ہے اور وہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ

نے انعام کا تو ذکر کیا ہے لیکن منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ آپ انعام کے ساتھ ساتھ منعم بہ کا بھی ذکر کرتے تو بہتر تھا۔  
جواب: مصنفؒ نے منعم بہ اسلئے ذکر نہیں کیا ہے کہ منعم بہ بہت زیادہ اور غیر متناہی ہیں جسے کسی عبارت میں اکھٹا اور یکجا نہیں کیا جاسکتا تھا اسلئے انھوں نے منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ ذکر کرنے کی صورت میں لازمی طور پر کچھ کو ذکر کرنا اور کچھ کو ترک کرنا ہوتا جس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی اسلئے انھوں نے منعم بہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض کے ذکر کرنے اور بعض کے ذکر نہ کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم آتی کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ بعض نعمتوں کی وجہ سے تعریف کے مستحق ہیں اور بعض نعمتوں کی وجہ سے تعریف کے مستحق نہیں ہیں جبکہ یہ بات صریح البطلان ہے۔

وعلم: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ایک تو اس عبارت میں علم کا عطف انعم پر ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے جبکہ یہاں پر کوئی مغایرت نہیں ہے اسلئے کہ انعم کے معنی ہیں انعام کرنا اور علم کے معنی ہیں تعلیم دینا اور سکھانا اور یہ بھی ایک انعام ہے تو جب دونوں انعام ہیں تو ان میں کوئی فرق نہیں ہوا لہذا ان دونوں کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: ان میں ایک اعتبار سے مغایرت ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے اسلئے کہ انعام کو پہلے ذکر کیا اور یہ عام ہے جو تعلیم کو بھی شامل ہے لیکن پھر خاص کر تعلیم کی نعت ذکر کر دی ہے تو یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہوا اور جہاں پر بھی اس طرح ہوتا ہے تو وہاں پر عام سے خاص کا غیر مراد ہوتا ہے جیسے کہا جائے کہ تو حیوان ہے یا انسان ہے؟ تو اس سوال میں حیوان سے انسان کا غیر مراد ہوگا ورنہ تقابل درست نہیں ہوگا تو یہاں پر بھی علم کو دوبارہ ذکر کر دیا تو انعام سے تعلیم کے علاوہ نعمتیں مراد ہو گئی اور یہ عطف الخاص علی العام انھوں نے دو وجہ سے کیا ہے ایک اس وجہ سے تاکہ براعت استہلال حاصل ہو جائے اور دوسری اس وجہ سے کہ اللہ نے جتنی نعمتیں کی ہیں ان میں سے سب سے بڑی نعت تعلیم اور بیان تعلیم ہے تو اس نعت کی عظمت اور فضیلت بتلانے کیلئے اس طرح کیا ہے۔

من البیان بیان لقولہ ما لم نعلم قدام رعاۃ للسجع والبیان هو المنطق الفصیح المعرب عمافی الضمیر والصلوة علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصوابوافضل من أوتی الحکمة ترجمہ:-

بیان سے ”یہ بیان ہے مصنف کے قول ”ما لم نعلم“ کا اور اسے رعایت جمع کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے، اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو ”بانی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو اور رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار محمد ﷺ پر جو صحیح بات کہنے والوں میں بہترین ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو ”حکمت“ دی گئی ہے“  
تشریح:-

من البیان - اس کے بعد شارحؒ لفظ لائے ہیں ”بیان“ کا اس لفظ کے ساتھ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ”من البیان“ میں من بیان ہے اور ”البیان“ بیان بنتا ہے ما لم نعلم“ کی ما کے ابہام کو دور کرنے کیلئے۔

قدام رعاۃ للسجع - اصل تو یہ ہے کہ ”بیان“ مبتین سے مؤخر ہوا اسلئے کہ بیان اس کا لایا جاتا ہے جس میں ابہام ہو اور جس میں ابہام نہ ہو تو اس کا بیان بھی نہیں لایا جاتا ہے اس اعتبار سے بیان کو مبتین سے مؤخر کرنا چاہئے لیکن یہاں پر انھوں نے ایک مجبوری کی وجہ سے بیان کو مبتین پر مقدم کیا ہے اور وہ مجبوری ہے جمع کو برابر رکھنا کیونکہ اگر بیان کو مقدم نہ کرتے تو پھر جمع برابر نہ ہوتا۔

بیان کی تعریف :- یہاں سے علم بیان کی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ علم بیان وہ کلام صحیح ہے جو مافی الضمیر کو واضح کرنے والا ہو صلوٰۃ کے لغوی معنی بہت سارے ہیں ان میں سے ایک معنی ہے دعا کرنا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" ان کیلئے آپ دعا کیجئے کیونکہ آپ کی دعا ان کیلئے باعث سکون ہے۔ تو صلوٰۃ کے اصل معنی اِعمال کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر اسے ارکانِ مخصوصہ میں لیا گیا ہے لیکن بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نسبت کی وجہ سے صلوٰۃ کے معنی بدل جاتے ہیں اگر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کے معنی ہیں رحمت۔ فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار پرندوں کی طرف ہو تو تسبیح و تہلیل اور اگر انسانوں کی طرف ہو تو طلبِ رحمت اور دعاء کے معنی میں ہے۔

سید کے معنی سردار کے ہیں اور اس کا اطلاق اللہ پر بھی ہوتا ہے اور غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے اللہ پر اس کے اطلاق کی مثال جیسے صحابہ کرام نے آپ ﷺ کو "یا سیدنا" کہہ کر پکارا تو آپ ﷺ نے انہیں منع کرتے ہوئے فرمایا "السید هو اللہ" غیر اللہ پر اس کے اطلاق کی مثال جیسے قرآن میں حضرت یحییٰ کے بارے میں آیا ہے "وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ" اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا "اناسید ولد آدم ولا فخر" اور "قوموا السید کم"

ہی علم الشرائع و کل کلام وافق الحق و ترک فاعل الایتناء لان هذا الفعل لا یصلح الا لله و فصل الخطاب ای الخطاب المفصول البین الذی یتبینہ من یخاطب بہ ولا یلتبس علیہا و الخطاب الفاصل بین الحق و الباطل ترجمہ :-

علم شرائع اور وہ ہر اس کلام کو کہتے ہیں جو حق کے موافق اور "ایتناء" (فعل) کا فاعل چھوڑ دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ فعل سوائے خدا کے کسی اور سے صادر ہو ہی نہیں سکتا ہے "اور فصل خطاب" یعنی وہ واضح خطاب جسے ہر وہ آدمی سمجھے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام مشتبہ نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو تشریح :-

اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے حکمت کی تعریف کی ہے حکمت کے دو معنی ہیں ایک معنی خاص اور دوسرا معنی عام ہے اس کا خاص معنی یہ ہے حکمت کا اطلاق احکام شرعیہ پر ہوتا ہے اور عام معنی یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو نفس الامر کے موافق ہو اس کو حکمت کہتے ہیں قرآن و حدیث میں جہاں پر بھی لفظ حکمت بولا جاتا ہے تو اس سے معنی اول اور خاص مراد ہوتا ہے اور باقی کتابوں میں جب بھی حکمت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے دوسرا اور عام معنی مراد ہوتا ہے۔

و ترک فاعل الایتناء :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف "اوتی" فعل مجہول کی عبارت کیوں لائے ہیں جبکہ اصل فعل معروف ہوتا ہے اور فعل مجہول خلاف اصل ہوتا ہے۔

جواب: مصنف نے ایتناء فعل کے فاعل کو اسلئے حذف کر دیا ہے کہ اس کا فاعل صرف اللہ کی ذات ہی بن سکتی ہے اللہ کی ذات کے علاوہ کوئی اور نہیں بن سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ چونکہ تمام لوگوں کے ذہنوں میں پہلے سے موجود ہیں اسلئے اس کے فاعل کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی تو انھوں نے فاعل کو حذف کر کے فعل کو مجہول بنا دیا۔

فصل الخطاب: فاضل شارح نے ایک تو فصل الخطاب کا معنی بیان کیا ہے اور دوسرے نمبر پر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ پہلی بات سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں "فصل" اور خطاب دونوں مصدر ہیں لیکن اس مقام پر فصل بمعنی

اسم فاعل یا اسم مفعول ہے۔ الخطاب الفاصل یا الخطاب المفصول کے معنی میں ہے پھر دونوں صورتوں میں فصل کی اضافت مصدر کی طرف ہے۔ دوسری صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ فصل خطاب وہ کلام ہے جس کے الفاظ جدا جدا کر کے اداء کر کے بولے جائیں اور ان کی مراد اتنی واضح ہو کہ مخاطب جب بھی اس کلام کو سنے فوراً اس کا مفہوم سمجھ جائے۔ اور پہلی صورت میں اس کا معنی یہ بنے گا کہ فصل خطاب وہ کلام ہے جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو۔ البتہ دونوں صورتوں میں اس سے مراد قرآن پاک ہی ہے۔ دوسری بات ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ فصل خطاب میں فصل مصدر ہے اور تمام مضامین اعتباری ہوتے ہیں اور یہ اوتسی فعل کا مفعول بن رہا ہے جبکہ ایتاء نفس الامری چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے اعتباری چیزوں کے ساتھ نہیں ہوتا تو آپ کا اس کو ایتاء کیلئے مفعول بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب:- آپ کی بات درست ہے لیکن یہاں پر یہ اضافۃ الصفة الی الموصوف کے قیل سے ہے اور یہ مصدر مبنی للفاعل یا مصدر مبنی للمفعول ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”الخطاب الفاصل یا الخطاب المفصول“ اور اسم فاعل اور اسم مفعول اعتباری چیزیں نہیں بلکہ حقیقی چیزیں ہیں لہذا اس تاویل کے بعد مصدر کی طرف اس کی نسبت کرنا صحیح ہوگا۔  
وعلى آله أصلة اهل بدليل اهيل حصّ استعماله في الاشراف وأولى الخطر الاطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب وصحابة الاخير جمع خير بالتشديد اما بعده ومن الظروف الزمانية المبنية المنقطعة عن الاضافة اى بعد الحمد والصلوة والعامل فيه اما النيا بتماعن الفعل والاصل مهما يكن من شىء بعد الحمد والصلوة. ومهما ههنا مبتدأ والاسمية لازمة للمبتدأ ويكن شرط والفاء لازمة له غالباً فحين تضمنت اما معنى الابتداء والشرط لزمتهما الفاء ولصوق الاسم اقامة اللازم مقام الملزوم وابقاء لآثره فى الجملة فلما هو ظرف بمعنى اذ يستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماضى لفظاً ومعنى ترجمہ:-

”اور آپ کی آل پر“ آل کی اصل اہل ہے اہلین کی دلیل کی وجہ سے اس کا استعمال اہل شرافت اور عظمت والوں میں ہے ”جو پاک ہیں“ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ صاحب کی جمع اصحاب آتی ہے ”اور آپ کے دیدار صحابہ پر ہو“ اخیراً خیر بالتشديد کی جمع ہے (حمد و صلوة کے بعد) وہ یعنی بعد ان ظروف زمانیہ میں سے ہے جن کو اضافت سے کاٹ دیا جاتا ہے یعنی حمد و صلوة کے بعد اور لفظ بعد میں عامل لفظ اما ہے فعل کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اصل میں یہ ”مهما یکن من شىء بعد الحمد والصلوة ہے“ اور مهما اس مقام میں مبتداء ہے اور مبتداء کیلئے اسمیہ لازم ہے اور یکن شرط ہے اور اکثر اس کیلئے فاء لازم ہے لہذا جب اما ابتداء اور شرط کے معنی کو شامل ہے تو اس کیلئے فاء لازم ہوگی اور لازم کو ملزوم کی جگہ لصوق اسم رکھتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے کیلئے ہے (پس جبکہ وہ یعنی لفظ اما ظرف ہے اذ کے معنی میں اسلئے اسے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے اور لفظ یا معنی فعل ماضی اس کے قریب ہوتا ہے تشریح:-

وعلى آله: اس کے ذیل میں شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک تو وہ اختلاف بتایا ہے جو آل کے بارے میں علماء کے درمیان ہے اور دوسری بات اس کا استعمال بتایا ہے چنانچہ بعض کے نزدیک ال اصل میں اول تھا اسلئے کہ اس کی تصغیر اول آتی ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ ”التصغير ترة الاشياء الى اصلها“ اور بعض کے نزدیک ال اصل میں اہل تھا، کیونکہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے اس کی

تعلیل یہ ہے کہ ہاء کو ہمزہ سے بدل کر دوسرے ہمزہ کو دو ہمزوں کے جمع ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا ہے، شلحہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ثانی مذہب مختار ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ال کا استعمال ذوالعقول میں ہوتا ہے اور ذوی العقول میں سے اشراف میں اور پھر اشراف میں سے بھی مردوں میں جبکہ اہل کا استعمال ذوی العقول غیر ذوی العقول اشراف غیر اشراف مرد غیر مرد سب میں ہوتا ہے

اطہار۔ طاہر کی جمع ہے۔ جیسا کہ صاحب اصحاب کی جمع ہے بمعنی پاکیزہ۔ الاخیار خیر مشدہ کی جمع ہے تشدید کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ اسم تفضیل کی جمع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صفت مشبہ ہے جیسے کہ اطیاب طیب کی جمع ہے۔ اما بعد: اما حرف ہے اور اس میں شرط کے معنی پائے جاتے ہیں بعینہ حرف شرط نہیں ہے اور ”بعد“ اصل کے اعتبار سے ظرف مکان ہے پھر بعد میں ظرف زمان کیلئے اس طرح استعمال ہونے لگا گویا کہ وہ اس کیلئے حقیقت عرفیہ ہے اور یہ منقطع عن الاضافہ ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ ”بعد الحمد والصلوة“ پھر مضاف الیہ کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف کے آخر کو بنی علی الضم کر دیا ہے اسلئے کہ مضاف کو جب حذف کر دیا جاتا ہے تو پھر مضاف کے شروع یا آخر میں علامت کے طور پر کچھ نہ کچھ لگا دیا جاتا ہے شروع میں لگانے کی مثال جیسے ”هَلْكَ الْاَهْلُ وَالْمَالُ“ اصل میں تھا ”هَلْكَ اَهْلُهُ وَمَالُهُ“ یا مضاف کو مکرر لایا جاتا ہے جیسے یا تیم تیم عدی یا مضاف کے آخر میں توین ہوتی ہے جیسے حیثئذ اصل میں ”حیث اذ کان کذا“ تھا یا مضاف کے آخر میں ضمہ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ”بعد“ پر ہے۔ اور اسی طرح ”قبل“ بھی ہے۔

اور دوسری بات اس عبارت کے ذیل میں یہ بتائی ہے کہ ”بعد“ ظرف ہے اور ظروف میں عامل کا ہونا ضروری ہے اور اس میں ”اما“ عامل ہے جو فعل محذوف کا قائم مقام ہے اور خود ہی وہ فعل عامل ہے جس کا اما قائم مقام بن رہا ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں ہے ”مہمایکن من شیء بعد الحمد والصلوة“ اس کی دو تقریریں ہیں۔ ایک تقریر یہ ہے کہ ”مہمایکن من شیء“ پورے کے پورے جملے کو حذف کر کے ”اما“ کو اس کا قائم مقام بنایا دیا گیا ہے تو ”اما“ بن گیا ہے۔ اور دوسری تقریر یوں ہے کہ یکن کو حذف کر کے ”مہما“ کے ہاء کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا تو ”مہما“ بن گیا پھر قلب مکانی کر کے ہمزہ کو شروع میں لائے تو ”امہما“ بن گیا دویم جمع ہو گئے ان میں سے اول ساکن تھا تو اول کو ثانی میں ادغام کر دیا تو ”امہما“ بن گیا۔ اور تقدیری عبارت میں مہما مبتداء ہے اور مبتداء کو اسمیت لازم ہے اور یکن شرط ہے اور شرط کیلئے فال لازم ہے اور جب ان دونوں کو حذف کر کے ”امہما“ کو ان کا قائم مقام بنادیا گیا تو یہ مبتداء اور شرط دونوں کا قائم مقام ہوگا اور مبتداء کیلئے چونکہ اسمیت لازم ہے تو اب یہ بعینہ اسم تو نہیں بن سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ لصوق اسم کو لازم کر دیتے ہیں تاکہ من جملہ کچھ نہ کچھ اس میں اسمیت کا معنی آجائے اسلئے ہم نے اس کے بعد بعد لایا ہے اور چونکہ یہ شرط کے معنی میں بھی ہے اسلئے اکثر اس کو فال لازم ہوتی ہے تو اس وجہ سے اس کے بعد ہم نے فاکو بھی ذکر کر دیا تاکہ کچھ نہ کچھ شرطیت کا معنی بھی اداء ہو جائے تو عبارت یوں بن گئی ”اما بعد فلما کان الخ“

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ شرط کی فاکو شرط کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اسمیت کیلئے تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اما کے ساتھ متصل ہو تو پھر آپ نے اما کے متصل بعد ”بعد“ کو کیوں ذکر کیا ہے؟ بلکہ آپ کو چاہئے کہ ”بعد“ کی جگہ فالالتے۔ کیونکہ فاکلئے متصل ہونا تو شرط ہے لیکن بعد کیلئے اما کے ساتھ متصل ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ من کل الوجوه تو اس قانون اور ضابطے کا احاطہ کرنا محال اور ناممکن تھا کہ شرط اور اسمیت کا پورا معنی اس میں پایا جائے لیکن ہم نے فی الجملہ اس معنی کی ادائیگی کیلئے اس طرح کیا ہے اور اسمیت اور شرطیت کا فی الجملہ معنی اس سے اداء

ہو جاتا ہے۔

فلما ظفر فیہ ہے اور اذ کے معنی میں ہے اور یہ شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ لفظ یا معنی فعل ماضی لازم ہوتا ہے فواء قیود: اسے ظفر فیہ کہہ کر اس لَمَّا سے احتراز کیا ہے جو اسمیہ ہوتا ہے جیسے اَکَلَا لَمَّا اور اسی طرح اس لَمَّا سے احتراز کیا ہے جو استغراقیہ ہوتا ہے جیسے لَمَّا يَذُوقُ الْعَذَابَ اور اسی طرح اس لَمَّا سے احتراز کیا ہے جو استثنائیہ ہوتا ہے جیسے کُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْنَهَا حَافِظٌ اذ کے معنی میں ہو اس قید کے ساتھ اس لَمَّا سے احتراز کیا ہے جو اذ کے معنی میں ہوتا ہے۔ تیسری قید لگائی ہے کہ وہ شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ فعل ماضی لفظ یا معنی متصل ہوتا ہے لفظ متصل ہو جیسے فَلَمَّا كَانَ اور معنی متصل ہو جیسے فعل جحد ہوتا ہے لَمَّا يَكُنْ زَيْدًا قَائِمًا۔

كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ الْمَعَانِي وَالْبَيَانُ وَعِلْمُ تَوَابِعِهَا هُوَ بَدِيعُ مَنْ أَجَلَ الْعُلُومَ قَدَرًا وَأَدَقَّهَا سِرًّا إِذْ بَعَثَ أَيْ بَعَثَ الْمَعَانِي وَتَوَابِعِهَا لَا بَغِيرَهُ مِنَ الْعُلُومِ كَاللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالصَّرْفِ يَعْرِفُ دَقَائِقَ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارَهَا فَيَكُونُ مِنْ أَدَقِّ الْعُلُومِ سِرًّا وَيَكْشِفُ عَنْ وَجْهِهِ الْأَعْجَازَ فِي نَظْمِ الْقُرْآنِ اسْتَارَهَا أَيْ بِهِ يَعْرِفُ أَنَّ الْقُرْآنَ مُعْجَزٌ لِكُونِهِ فِي أَعْلَى مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لَاشْتِمَالِهِ عَلَى الدَّقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ الْخَارِجَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهَذَا وَسِيلَةٌ إِلَى تَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ وَسِيلَةٌ إِلَى الْفَوْزِ بِجَمِيعِ السَّعَادَاتِ فَيَكُونُ مِنْ أَجَلِّ الْعُلُومِ لِكُونِ مَوْضُوعِهِ وَغَايَتِهِ مِنْ أَجَلِّ الْمَعْلُومَاتِ وَالْغَايَاتِ وَتَشْبِيهِهِ وَجْهَ الْأَعْجَازِ بِالْأَشْيَاءِ الْمُخَيَّلَةِ تَحْتَ الْإِسْتَارِ اسْتِعَارَةً بِالْكُنَايَةِ وَاثْبَاتِ الْإِسْتَارِ لَهَا تَخْيِيلِيَّةٌ وَذَكَرَ الْوَجْهَ إِيهَامٌ وَتَشْبِيهِهِ الْأَعْجَازَ بِالصُّورِ الْحَسَنَةِ اسْتِعَارَةً بِالْكُنَايَةِ وَاثْبَاتِ الْوَجْهِ لَهُ تَخْيِيلِيَّةٌ وَذَكَرَ الْإِسْتَارَ تَرْشِيحٌ تَرْجَمَهُ:-

(ہے علم بلاغت) یعنی علم معانی اور علم بیان (اور ان کے توابع کا علم) وہ علم بدیع ہے (رتبہ کے اعتبار سے تمام علوم سے بڑھ کر اور نکتہ کی باریکی کے اعتبار سے بھی تمام علوم سے بڑھ کر ہے کیونکہ اسی سے) یعنی علم بلاغت اور علم توابع ہی سے نہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت نحو اور صرف سے (عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پہچانے جاتے ہیں) لہذا نکتہ کی باریکی کے اعتبار سے وہ تمام علوم سے باریک تر ہوگا (اور اسی کے ذریعے نظم قرآنی سے اس کے اعجاز کے پردے ہٹائے جاتے ہیں) یعنی اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ وہ بلاغت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہے کیونکہ قرآن ان باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسانی قدرت و طاقت سے باہر ہے اور یہ آنحضرت ﷺ کی تصدیق کا وسیلہ ہے اور یہ تمام نیک بختیوں کے ساتھ کامیاب ہونے کا وسیلہ ہے لہذا علم بلاغت تمام علوم سے بڑھ کر ہوگا اس لئے کہ اس کا موضوع اور اس کی غرض تمام موضوعات و غایات سے بڑھ کر ہے اور تشبیہ دینا وجوہ اعجاز کی پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ استعارہ بالکنایہ ہے اور پردوں کا اس کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور لفظ وجوہ کا ذکر کرنا ایہام ہے اور اعجاز کی حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور وجوہ کو اس کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور استعارہ ذکر کرنا تَرْشِيحٌ ہے تَشْرِیح:-

كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ - اس کے بعد شارح نے ہو البیان والمعانی کی عبارت نکالی ہے یہ بات بیان کرنے کیلئے کہ بلاغت سے یہاں پر صرف معانی اور بیان ہی مراد ہیں کیونکہ بعض اوقات علم بلاغت سے تینوں علوم (معانی، بدیع، بیان) مراد لئے جاتے ہیں اور

بعض اوقات صرف دو علم (معانی اور بیان) مراد لئے جاتے ہیں اور بدیع کو ان کا تابع بنا دیا جاتا ہے اسلئے کہ علم بدیع میں کلام کو مقتضاء حال کے مطابق نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ کلام کو صرف خوبصورت بنایا جاتا ہے اسلئے کہ علم بدیع کو ان دونوں کا تابع بنا دیا جاتا ہے۔

من اجل العلوم: یہاں سے مصنف علم بلاغت کی عظمت شان اور قدر و منزلت بیان کر رہے ہیں اور اس بات کے ثابت کرنے کیلئے دو دعوے کر کے انہیں دلیل سے ثابت کیا ہے۔ پہلا دعویٰ یہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل العلوم میں سے ہے اور دوسرا دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ راز و اسرار کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے۔ دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ اس علم کے ساتھ عربی زبان کے دقائق پہچانے جاتے ہیں اور جس علم کے ساتھ کسی چیز کے دقائق پہچانے جائیں تو وہ علم اس معلوم سے بھی زیادہ دقیق ہوتا ہے جیسے موتیوں کے نکالنے کیلئے سمندر کی تہہ میں موتیوں سے بھی نیچے جانا پڑتا ہے۔ اور پہلے والے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجل العلوم میں سے اسلئے ہے کہ اس کے ساتھ قرآن مجید کے اعجاز سے پردے ہٹائے جاتے ہیں اور اس بات سے انسان تصدیق رسول تک پہنچ جاتا ہے اور تصدیق رسول انسان کو تمام کامیابیوں تک پہنچا دیتی ہے اور یہ سب سے بڑی کامیابی ہے اسلئے یہ علم مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا۔

من اجل العلوم: اس پر ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ العلوم جمع کا صیغہ ہے اور جمع عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور ان افراد میں سے ایک فرد علم بلاغت بھی ہے تو آپ ان علوم میں علم بلاغت کو بھی شامل کرتے ہیں یا نہیں اگر آپ اسے شامل کرتے ہیں تو اس سے اجلیۃ الشمس، لنفسہ لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس میں داخل نہیں کرتے تو پھر یہ عام مخصوص عنہ البعض کے قیل سے ہو جائے گا اور عام مخصوص عنہ البعض ایک امر ظنی ہوتا ہے اس میں جب ایک بار تخصیص لائی جاتی ہے تو دوبارہ بھی تخصیص لانا جائز ہوتا ہے تو ہم اس میں علم لغت، نحو اور صرف کے ساتھ تخصیص لائیں گے پھر آپ کا حصر باطل ہو جائے گا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص یا تو کسی دلیل کی بناء پر لائی جاتی ہے یا بغیر کسی دلیل کے لائی جاتی ہے جسے تخصیص عقلی کہا جاتا ہے اور جو تخصیص کسی دلیل کی بناء پر لائی جاتی ہے وہ عام مخصوص عنہ البعض بنتا ہے لیکن جو تخصیص محض عقلی ہو تو وہ عام مخصوص عنہ البعض نہیں بنتا اور یہاں پر یہ تخصیص عقلی ہے اسلئے کہ ہر ایک آدمی اس کو علوم سے خارج مانتا ہے۔

اذہ یعرف: اس عبارت میں بہ یعرف کا متعلق مقدم ہے جبکہ یہ معمول بنتا ہے اور معمول عامل کے بعد ہوتا ہے جبکہ یہاں پر اس کو عامل سے مقدم کر دیا گیا ہے تخصیص و حصر پیدا کرنے کیلئے اسلئے کہ اس صورت میں اس کا معنی ہوگا کہ اس کے ساتھ ہی دقائق عربیہ پہچانے جاتے ہیں اور اس حصر کے فائدے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل شارح نے عبارت ذکر کی ہے ”لا بغیرہ من العلوم“ اس پر بھی ایک خارجی اعتراض ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ عربیت کی بار کی معلوم کی جاتی ہے جبکہ اس کے علاوہ ذوق کلام کے ساتھ بھی عربیت کی بار کی معلوم کی جاسکتی ہے جیسے کسی آدمی کے سامنے دو آدمی شعر پڑھیں اور وہ آدمی عربیت کا ذوق رکھتا ہو تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ فصیح ہے اور یہ غیر فصیح ہے اس سے معلوم ہوا کہ صرف اس علم کے ساتھ عربیت کی بار کی معلوم نہیں کی جاتی ہے بلکہ اس کے غیر کے ساتھ بھی معلوم کی جاتی ہے تو آپ کا حصر صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس کے جواب کی وضاحت سے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ حصر کی دو قسمیں ہیں حصر حقیقی۔ حصر اضافی حصر حقیقی اس حصر کو کہتے ہیں جو جمع ماعدا سے بند کر دے۔ اور حصر اضافی اس حصر کو کہتے ہیں جو بعض ماعدا سے بند کر دے ہم نے جو حصر بیان کیا ہے وہ حصر اضافی ہے حصر حقیقی نہیں ہے لہذا ہمارا حصر صحیح ہے آپ کے اعتراض سے ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔

پھر لفظ کو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے گا یا نہیں اگر لفظ کو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اسے حقیقت اور اگر لفظ کو اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال نہ کیا جائے تو اسے مجاز کہتے ہیں پھر مجاز کی تین قسمیں ہیں مجاز لغوی، مجاز عقلی، مجاز مرسل

مجاز لغوی اس مجاز کو کہتے ہیں کہ لفظ کسی قرینہ کی وجہ سے اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو جائے جیسے رأیت اسدا یتکلم میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا ہے۔

اور مجاز عقلی وہ مجاز ہے کہ فعل یا شبہ فعل کی نسبت غیر ماہولہ کی طرف کسی ملاہست کی وجہ سے کی جائے جیسے جاری السہر، نہر جاری ہوگئی، یومئہ صائم، اس کا دن روزہ ہے۔

اور مجاز مرسل وہ مجاز ہے کہ تشبیہ کے چھبیس علاقوں کے علاوہ کسی اور علاقہ کی وجہ سے ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی جگہ رکھا جائے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کا علاقہ پایا جائے تو اسے استعارہ کو کہتے ہیں۔

استعارہ کے لغوی معنی ہیں ”طلب العاریہ“، یعنی کسی سے مانگ کر کوئی چیز لینا اور اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں کسی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ ادوات تشبیہ کے ذکر کئے بغیر تشبیہ دینے کو۔

استعارہ کے ارکان۔

استعارہ کے ارکان چار چیزیں ہیں۔ جنہیں ارکان تشبیہ بھی کہتے ہیں۔

(۱) مشبہ (وہ چیز جس کی تشبیہ دی جائے) (۲) مشبہ بہ (وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے)

(۳) وجہ تشبیہ (وہ چیز اور وہ وصف جو ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینے کا سبب اور علت ہو)

(۴) خروف تشبیہ (جیسے کاف، مثل، کائن۔)

پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں: استعارہ حقیقیہ، استعارہ ممکنہ، استعارہ تخیلیہ، استعارہ ترشیحیہ۔

استعارہ حقیقیہ: (جسے مصرحہ، تصریحیہ بھی کہتے ہیں) اس استعارہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ محذوف اور مشبہ بہ مذکور ہو اور مراد مشبہ ہو جیسے رأیت اسدا یتکلم۔ میں نے شیر کو بولتے ہوئے دیکھا اس مثال میں زید محذوف مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور وجہ تشبیہ شجاعت و بہادری ہے اور مراد زید ہی ہے۔

استعارہ ممکنہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ محذوف ہو اور صرف مشبہ مذکور ہو اور مراد بھی مشبہ ہو جیسے اذ المنیۃ

انشبت اظفارہا۔ جب موت اپنے پنجے گاڑ دے۔ اس مثال میں منیہ (موت) کو مشبہ بہ محذوف یعنی درندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

استعارہ تخیلیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے اظفار کا ثبوت منیہ کیلئے

اذالمنیۃ انشبت اظفارہا۔ اس مثال میں درندہ (مشبہ بہ) کے لوازمات (پنوں کو) موت (مشبہ بہ) کیلئے ثابت کئے گئے ہیں۔

استعارہ ترشیحیہ: وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جائے جیسے انشبت

اس میں گاڑنے کا ثبوت منیہ کیلئے۔ اور گڑھ جانا پنوں کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ مناسب ہے جسے موت مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔

اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ وجوہ الاعجاز

میں وجوہ کی اضافت اعجاز کی طرف کی گئی ہے اور وجوہ جمع ہے وجہ کی اور وجہ کے دو معنی ہیں ایک معنی متعارف ہے اور وہ چہرے کے معنی

میں ہے اور دوسرا معنی غیر متعارف ہے اور وجہ کے معنی ہیں طریق اور رستہ یہاں ان دونوں معنوں میں سے کونسا معنی مراد ہے جب کہ ان

دونوں میں سے کسی کو بھی مراد لینا صحیح نہیں ہے۔ اس کا معنی متعارف مراد لینا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ پھر وجہ کی اضافت اعجاز کی طرف ہو جائے

گی اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز کا تو کوئی چہرہ نہیں ہوتا اور اس کا معنی غیر متعارف مراد لینے کی صورت میں اضافت تو صحیح ہو جائے گی لیکن

اس کیلئے استار کو ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ طریق کے استار نہیں ہوتے ہیں تو ان دو معنوں میں سے کونسا معنی مراد لیتے ہیں؟



جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو معنوں میں سے ہر ایک معنی مراد لینا صحیح ہے لیکن دونوں صورتوں میں یہ کلام حقیقت پر مشتمل نہیں ہے بلکہ استعارات پر مشتمل ہے چنانچہ اگر اس کا غیر متعارف معنی مراد لیا جائے تو پھر وجوہ اعجاز کی تشبیہ اشیاء مجتبہ تحت الاستعار کے ساتھ دینا استعارہ مکنیہ ہوگا اور وجوہ اعجاز کیلئے استار کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور اس کیلئے کشف ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے اور اگر معنی اول مراد لیا جائے جو معنی متعارف بھی ہے تو پھر وجوہ کی صورت حسنہ کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ مکنیہ ہے اور وجوہ کو اعجاز کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور اعجاز کیلئے استار کو ثابت کرنا استعارہ ترشیحیہ ہے۔

و ذکر الوجوہ :- اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اگر بات وہی ہے جو آپ نے ذکر کی ہے کہ یہاں پر وجوہ کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اس کا استعارہ والا معنی مراد ہے تو پھر آپ نے وجوہ کو کیوں ذکر کیا ہے صرف طرق ذکر کرتے تو کافی ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے وجوہ کا ذکر کر کے بلاغت کے ایک قاعدے کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید تو اس لفظ کو ذکر کر کے متکلم معنی بعید مراد لے جبکہ مخاطب اس کا معنی قریب سمجھے جسے بلاغت کی اصطلاح میں ایہام کہتے ہیں جیسا کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے ہجرت کے سفر سعادت میں اپنے ہمراہی نبی کریم ﷺ کے بارے میں کیا تھا جب کسی راہ چلتے نے ان سے پوچھا کہ ابو بکر! یہ آگے آگے کون جا رہا ہے؟ تو حضرت صدیق اکبرؓ نے جواب میں کہا کہ ”ھذا رجلٌ یھدینى السبیل“ اس میں حضرت صدیق اکبرؓ نے آخرت کا رستہ مراد لیا تھا جبکہ ان کے مخاطب نے دنیوی رستہ سمجھا۔

ونظم القرآن تالیف کلماتہ مترتبة المعانی متناسقة الدلالات علی حسب ما یقتضیہ العقل  
لاتوالیہافی النطق وضمبعضہالی بعض کیف ما اتفق  
ترجمہ:-

اور نظم قرآن ان کلمات کے جوڑنے کا نام ہے جو ترتیب کے ساتھ معانی پر دلالت کرتے ہوں اور دالاتوں میں اس طرح متماثل ہوں کہ وہ مقتضاء عقل کے مطابق ہوں نہ یہ کہ کیسا اتفاق پے در پے کلمات کو بولنے میں جمع کر دیا گیا ہو  
تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے لفظ القرآن کیوں نہیں کہا نظم القرآن کیوں کہا جبکہ نظم کے مقابلے میں لفظ کا معنی جلدی سمجھ میں آتا ہے۔

جواب: شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لفظ کے معنی ہیں پھینکنا اور نظم کے معنی ہیں موتیوں کو لڑی میں پرونا اور نظم کا مصداق چونکہ قرآن پاک ہے اسلئے لفظ کے استعمال میں بے ادبی کا شائبہ ہے جبکہ نظم کے استعمال کرنے میں بے ادبی کا شائبہ نہیں ہے اسلئے انھوں نے لفظ کے بجائے نظم کا لفظ استعمال کیا ہے اور نظر غائر سے جب دیکھا جائے تو نظم کا اطلاق قرآن پر صحیح معنی میں ہوتا ہے کیونکہ نظم کتاب کو کہتے ہیں الفاظ کو اس طرح جمع کرنا کہ ان کے معانی مترتب ہوں اور ان کی دلالت پے در پے ہو اور وہ مقتضاء حال کے بھی مطابق ہوں اور قرآن کریم کے الفاظ بھی اس طرح ہیں کہ الفاظ پر معانی مرتب ہیں اور ان الفاظ کی دلالت بھی تسلسل کے ساتھ ہے اور مقتضاء حال کے مطابق بھی ہیں محض تو الی کلمات اور بعض کلمات کو بعض کے ساتھ کیف ما اتفق ضم کرنا نہیں ہے جیسا کہ رمی میں ہوتا ہے۔

وکان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذی صنّفه الفاضل العلامة ابو یعقوب یوسف  
السکاکی تغمدہ اللہ بغفرانہ اعظم ما صنف فیہ ای فی علم البلاغہ وتوابعہا من الکتب

المشہورۃ بیان لما صنف  
ترجمہ:-

(اور اس مفتاح العلوم کی تیسری قسم جسے فاضل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکی نے تصنیف کی ہے) اللہ اسے اپنی مغفرت سے ڈھانپ دے (بہت زیادہ مفید تھی ان کتابوں میں جو اس فن میں لکھی گئی ہیں) یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع میں (کتب مشہورہ میں سے) جو کچھ تصنیف کیا گیا اس کا بیان ہے  
تشریح:-

مصنف نے کل تین کان ذکر کئے ہیں پہلے والے کان میں علم بلاغت کی شان بیان کی ہے دوسرے کان میں مفتاح العلوم کی شان بیان کی ہے اور تیسرے کان میں مفتاح العلوم کے تفصیل بیان کئے ہیں اور علامہ ابو یعقوب سکاکی نے جو مفتاح العلوم کی قسم ثالث لکھی ہے وہ تین فائدوں پر مشتمل ہے پہلا فائدہ یہ ہے کہ علم بلاغت میں لکھی جانے والی تمام کتب مشہورہ میں فائدہ دینے کے اعتبار سے مفتاح العلوم سب سے زیادہ ہے اسلئے کہ اس کی ترتیب بہت اچھی اور احسن ہے اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ قسم ثالث فائدہ اور تحریر کے اعتبار سے اتم ہے اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ قسم ثالث میں اصول سب سے زیادہ تھے ان تین فائدوں کی وجہ سے یہ کتاب بہت اچھی تھی اسلئے انھوں نے اس کی شرح لکھی ہے۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ ”اعظم“ اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور اس کی اضافت قسم ثالث کی طرف ہے اور اسم تفضیل اپنے مضاف الیہ کا جزء ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ قسم ثالث کوئی کتاب ہے جبکہ قسم ثالث تو مستقل کوئی کتاب نہیں ہے پھر ماتن نے اسے کتب مشہورہ میں کیوں شمار کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر اس کا معنی لغوی مراد ہے اس کا معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے اور کتاب کا لغوی معنی ہے مطلق جمع کرنا اور اس میں بھی الفاظ کو جمع کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کو مؤلفات میں شمار کر کے کتب مشہورہ میں شمار کیا ہے کیونکہ قسم ثالث کو نقل کر کے لوگوں نے اس کی مستقل شروحات لکھی ہیں تو معنی عربی کے اعتبار سے قسم ثالث جزء کتاب ہونے سے نکل کر ایک کتاب گئی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم کی اقسام میں سے عمدہ ترین قسم ہے اسلئے اسے کل کتاب کی طرح قرار دیکر کتاب کہا ہے۔

نفعاً تمييز من اعظم لكونه اى القسم الثالث احسنها اى احسن الكتب المشهورة ترتيباً هو وضع كل شيء فى مرتبته ولكونه اتمها تحريراً هو تهذيب الكلام واكثرها اى اكثر الكتب للاصول هو متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعاً لان معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك فى الظروف لانها مما تكفيه راحة من الفعل  
ترجمہ:-

(نفع کے اعتبار سے) یہ اعظم سے تیز ہے (کیونکہ وہ) یعنی تیسری قسم (احسن تھی) یعنی کتب مشہورہ میں احسن تھی (ترتیب کے اعتبار سے) ترتیب کے معنی ہیں ہر چیز کو اس کے اپنے مرتبے اور جگہ میں رکھنا جس اور اس وجہ سے کہ وہ (تحریر کے اعتبار سے تمام تر تھی) اور یہ کلام کی تہذیب کرنے کو کہتے ہیں (اور ان تمام کتابوں سے جامع تھی) (اصول کے اعتبار سے) (للاصول محذوف کے متعلق ہے کی تفسیر مصنف کا قول جمعاً کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ظروف میں مصدر کی تقدیم جائز ہونی چاہئے کیونکہ ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جن کیلئے فعل کی بوجھ کافی ہوتی ہے

## تشریح:-

تسمیہ من اعظم - یہ اس کی ترکیب بتا رہے ہیں اور شارح کا طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی بات ایک بار بتاتے ہیں تو دوبارہ اس بات کا اعادہ نہیں کرتے چنانچہ یہاں اس کی ترکیب بتا دی ہے کہ ”نفعا“ اعظم سے تیز ہے تو اب دوبارہ اس طرح کا جو بھی کوئی لفظ آئے گا تو اس کی ترکیب نہیں بتائیں گے۔

• القسم الثالث - یہ عبارت نکال کر ضمیر کا مرجع بتا دیا۔ احسن الكتب - یہ عبارت بھی مرجع بتانے کیلئے نکالی ہے، ترتیب کے معنی ہیں ہر چیز کو اس کے مرتبے کے اعتبار سے اس کی اپنی جگہ پر رکھنا۔

اتمہا - اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ تمام کے معنی ہیں نہایۃ الشیء کسی چیز کا انتہاء تو اتم کا مطلب بنے گا کہ قسم ثالث کتب مشہورہ میں سے اتم ہے جب ایک چیز تام ہوگئی تو وہ اپنی انتہاء تک پہنچ گئی تو انتہاء پر پہنچ جانے کے بعد اس کے تام ہونے کا کیا مطلب ہے؟ جواب:- یہاں پر اتم ہونے سے اس کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی ہیں تام ہونے کے قریب ہونا تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ باقی کتابیں تام ہونے کے قریب تھیں اور یہ کتاب باقی کتابوں کی بنسبت تام ہونے کے اقرب تھی۔ یا اس کا جواب یہ ہے کہ باقی کتابیں تام تھیں کمیت کے اعتبار سے اور یہ تام تھی کیفیت کے اعتبار سے۔ و لکن وہ اس عبارت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ”اتمہا“ کا عطف ”احسنہا“ پر ہے تحریراً اس کے ضمن میں اس کا معنی بیان کیا ہے کہ تحریر، کلام کے مہذب کرنے کو کہا جاتا ہے یعنی کلام میں صرف بقدر ضرورت الفاظ ذکر کئے جائیں اور اس سے زوائد حذف کر دئے جائیں۔ اکثر الكتب - یہ عبارت نکال کر بھی انھوں نے ہضمیر کا مرجع متعین کر دیا ہے کہ ہضمیر کا مرجع اکثر الكتب ہے۔

هو متعلق بمحذوف - یہ عبارت نکال کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”للاصول“ ”جمعا“ کا متعلق ہے اور ”جمعا“ کمزور عامل ہے یہ اپنے معمول میں اس وقت عمل کر سکتا ہے جب اس کا معمول اس سے مؤخر ہو اور اگر اس کا معمول اس سے مقدم ہو تو پھر یہ عمل نہیں کر سکتا ہے اس کے باوجود آپ نے ”جمعا“ کے معمول کو مقدم کیوں کیا ہے فاضل شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ یہ جمعا مذکور کا متعلق نہیں ہے بلکہ جمعا محذوف کا متعلق ہے جس کی تفسیر جمعا مذکور کر رہا ہے اور اصل عبارت یوں تھی ”جمعا للاصول جمعا“

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ظرف ہے اور ظرف کے بارے میں یہ قانون ہے کہ ”الظروف کا المحارم“ کہ ظرف محارم کی طرح ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کیلئے عامل کی صرف بوجہ کافی ہوتی ہے اور ان کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

ولكن كان القسم الثالث غير مضمون ای غیر محفوظ عن الحشو وهو الزائد المستغنى عنه والتطويل وهو الزائد على اصل المراد بلا فائدة ويستعرف الفرق بينهما في بحث الاطناب والتعقيد وهو كون الكلام مغلقاً لا يظهر معناه بسهولة قابلاً لخبر بعد خبر ای كان قابلاً للاختصار لما فيه من التطويل مفتقراً الى محتاجاً الى الايضاح لما فيه من التعقيد والى التجريد لما فيه من الحشو ألفت جواب لما مختصراً يتضمن

ترجمہ:-

لیکن قسم ثالث غیر محفوظ تھی حشو سے یعنی مستغنی عنہ اور زائد الفاظ سے (اور تطویل سے غیر محفوظ تھی) یعنی ایسے الفاظ سے جو اصل مراد سے بے فائدہ زائد ہوں اور اطناب کی بحث میں تم ان کے درمیان فرق پہچان لو گے۔ (اور تعقید سے غیر محفوظ تھی) اور تعقید کہتے ہیں کہ

کلام کے معنی کا اس طرح بند ہو جانا کہ وہ آسانی سے ظاہر نہ ہوتا ہو (قابلاً) ایک خبر کے بعد دوسری خبر ہے یعنی (قابل اختصار بھی) کیونکہ اس میں تطویل تھی (ایضاح کی محتاج تھی) کیونکہ اس میں تعقید تھی (اور تجرید کی محتاج تھی) کیونکہ اس میں حشو تھا ”الفت لئما“ کا جواب ہے میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جو ان چیزوں پر مشتمل ہو  
تشریح:-

یہاں سے مصنفؒ نے مفتاح العلوم کے نقائص بیان کئے ہیں اور نقائص بیان کرنے کی ان کو ضرورت اسلئے پیش آئی کہ جب مصنفؒ نے مفتاح العلوم کے فضائل بیان کئے تو ان پر اعتراض ہوا کہ مفتاح العلوم اتنی اچھی اور عمدہ کتاب تھی تو پھر ان کو کتاب لکھنے کی کیا ضرورت ہوئی کہ انھوں نے اس کی شرح لکھی؟ تو ان نقائص کے بیان کرنے کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیدیا کہ مآخذ میں خوبیوں کے ساتھ ساتھ چونکہ کچھ نقائص بھی تھے تو ان نقائص کی وجہ سے میں نے یہ کتاب لکھی ہے اور علامہ ابو یعقوب سکا کی کتاب مفتاح العلوم میں کل تین نقائص تھے پہلا نقص یہ تھا کہ اس میں حشو تھا اور دوسرا نقص یہ تھا کہ اس میں تطویل تھی اور تیسرا نقص یہ تھا کہ اس میں تعقید تھی۔ تو تطویل کی وجہ سے یہ کتاب اختصار کی محتاج تھی، حشو کی وجہ سے تجرید کی محتاج تھی اور تعقید کی وجہ سے ایضاح کی محتاج تھی تو ایک تو یہ علم بڑی شان والا تھا اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے کہ اس کتاب میں کچھ نقائص تھے تو ان وجوہات کی بناء پر مصنفؒ نے چاہا کہ ان کی کوئی تصنیف اس فن میں بھی ہو جائے تو یہ سوچ کر مفتاح العلوم کی تلخیص شروع کر دی تاکہ اس فن میں بھی کتاب ہو جائے اور مفتاح العلوم کے نقائص کا بھی ازالہ ہو جائے۔ ان تین نقائص کی تفصیل کے سمجھنے سے پہلے ان کی وجہ حصر کا جاننا ضروری ہے اور ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ مستحکم جب بھی کوئی بات کرتا ہے تو اس بات کے کرنے سے مقصود افہام مخاطب ہوتا ہے پھر مستحکم کی زبان سے نکلنے والے کلام کے الفاظ مقصود پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے یا کم ہوں گے یا زیادہ ہوں گے۔ اگر مقصود پر دلالت کرنے میں برابر ہوں تو اسے مساواة کہا جاتا ہے اور اگر مقصود پر دلالت کرنے سے کم ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ان الفاظ سے ایضاح مقصود ہو سکے گا یا نہیں اگر ایضاح مقصود ہو سکے تو اسے ایجاز کہتے ہیں اور اگر ایضاح مقصود نہ ہو سکے تو اسے تعقید کہتے ہیں اور اگر یہ الفاظ مقصود سے زیادہ ہوں تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یہ زیادہ الفاظ کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے ہوں گے یا نہیں اگر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے زیادہ ہوں تو اسے اطباب کہتے ہیں اور اگر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہ ہوں تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں ان کی تعیین ہو سکے گی یا نہیں اگر ان کی تعیین ہو سکے تو اسے حشو کہتے ہیں اور اگر ان کی تعیین نہ ہو سکے تو اسے تطویل کہتے ہیں۔

قابلاً۔ یہ کان کی خبر ثانی ہے اور عبارت یوں بنے گی وکان قابلاً للاختصار۔ اس سے پہلے ماتنؒ نے کہا تھا ”ولما کان علم البلاغة“ یہ اس کا جواب ہے۔

ما فیہ ای فی القسم الثالث من القواعد جمع قاعدة وهي حکم کلیٰ ینطبق علی جمیع جزئیاتہ  
لیتعرّف احکامہا منہ کقولنا کل حکم مع منکرہ یجب توکیدہ ویشتمل علی ما یحتاج الیہ من  
الامثلة وهي الجزئیات المذكورة لا یضاح القواعد والشواهد وهي الجزئیات المذكورة لاثبات  
القواعد فهي اخص من الامثلة ولم ال من الالو وهو التقصیر جہذا ای اجتہاداً وقد استعمل الالو  
عننا متعدياً الی مفعولینو حذف المفعول الاول والمعنی لم امنعک جہذا فی تحقیقہ ای المختصر  
یعنی فی تحقیق ماذ کرفیہ من الابحاث وتهذیبہ ای تنقیحہ  
ترجمہ:-

جو کچھ اس میں ہوں یعنی قسم ثالث میں (قواعد میں سے) قواعد قاعدۃ کی جمع ہے قاعدہ اس حکم کلی کو کہتے ہیں جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے کہ ان سے تمام جزئیات کے احکامات معلوم ہو سکیں جیسے کل حکم مع منکر یجب تاکیدہ اور ان مثالوں پر مشتمل ہو جن کی طرف وہ محتاج ہو مثالیں وہ جزئیات ہیں جنہیں قاعدوں کی وضاحت کیلئے ذکر کیا جائے (اور شواہد سے) اور شواہد وہ جزئیات ہیں جنہیں قاعدوں کی وضاحت کیلئے ذکر کیا جائے مثالوں سے خاص ہیں۔ (اور میں نے کوتاہی نہیں کی ہے) آل الو سے مأخوذ ہے تقصیر کے معنی میں ہے (کوشش میں) اور بے شک یہاں پر لفظ الو متعدی بد و مفعول استعمال کیا گیا ہے اور پہلا مفعول حذف کر دیا گیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے تجھ سے کوشش نہیں روکی (اس کی تحقیق کرنے میں) یعنی ان چیزوں کی تحقیق کرنے میں جو مختصر کی بحثوں میں ذکر کی گئیں ہیں (اور اس کی تہذیب و تنقیح کرنے میں تشریح:-

اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ایک تو علم بلاغت بہت بڑی شان والا علم تھا اور پھر ماتن کی کتاب بھی بہت بڑی شان والی کتاب تھی لیکن اس میں کچھ نقائص بھی تھے جس کی وجہ سے میں نے کتاب لکھی پھر ان کی کتاب کیسی ہے یہاں سے اب اپنی کتاب کی تعریف ذکر کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی یہ کتاب ایک تو بہت سارے قواعد پر مشتمل ہے اور پھر اس میں بہت سارے ایسے امثال و شواہد ہیں جن کی لوگوں کو ضرورت پڑتی ہے۔

مسافہ:- اس میں فیکہ کا مریض کا مرجع قسم ثالث ہے من القواعد۔ قواعد قاعدۃ کی جمع ہے اور قاعدہ اس حکم کلی کا نام ہے جو اپنی تمام جزئیات پر اس طرح مشتمل ہو کہ اس قاعدہ کلیہ کے ساتھ ہر جزئی کا حکم معلوم ہو جائے۔ اور ہر جزئی کے حکم کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس جزئی کو لیکر موضوع بنا دیا جائے اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنا دیا جائے پھر یہ پورا قضیہ صغریٰ بن جائے گا اور قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنا دیا جائے تو جو نتیجہ نکلے گا وہی ہر جزئی کا حکم ہوگا مثلاً یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ”کل فاعل مرفوع“ اور ضرب زید“ میں زید ایک جزئی ہے تو ”زید“ کو موضوع اور ”فاعل“ کو محمول بنائیں گے تو قضیہ بنے گا ”زید فاعل“ اور قاعدہ کلیہ کو کبریٰ بنائیں گے تو پورا قضیہ یوں بنے گا ”زید فاعل و کل فاعل مرفوع“ حد واسطہ کے گرانے کے بعد نتیجہ نکلے گا کہ ”زید مرفوع“ اسی طرح کتاب میں جو مثال ذکر کی ہے کہ ”کل حکم مع منکر یجب تو کیدہ“ یعنی جس حکم کا بھی انکار کیا جائے اس کی تاکید لانا واجب ہے۔ اس مثال کو فٹ کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے کہ جب بھی کوئی آدمی اپنے مخاطب سے کوئی بات کرتا ہے تو وہ مخاطب تین حالتوں میں سے کسی ایک حال سے خالی نہیں ہوگا۔ خالی الذہن ہوگا یا شاک ہوگا یا منکر ہوگا اگر خالی الذہن ہو تو اس سے بغیر تاکید کے بات کی جائے گی اور اگر مخاطب شاک ہو تو تاکید لانا مستحسن ہے اور اگر مخاطب منکر ہو تو تاکید لانا ضروری ہے اور منطقی اعتبار سے اس کا قضیہ یوں بنے گا ”ان زیداً قسائم کلمی یلقی علی من ینکر و کل کلمی یلقی علی منکر یجب تو کیدہ فزید یجب تو کیدہ“ علیٰ ما یحتاج الیہ اس کے ضمن میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”الامثلة اور الشواہد“ کا ایک دوسرے پر عطف ہے اور معطوف معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے جبکہ ان دونوں میں مغایرت نہیں ہے اسلئے کہ جو معنی شواہد کا ہے وہی معنی امثلہ کا ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے جبکہ ان کے درمیان تغایر نہیں ہے اسلئے ان کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امثلہ اور شواہد ایک نہیں ہیں بلکہ ان دونوں میں دو طرح سے فرق ہے ایک فرق یہ ہے کہ مثال اس کو کہتے ہیں جو قاعدے کی وضاحت کیلئے ہو اور شواہد اس کو کہا جاتا ہے جو اثبات قاعدے کیلئے ہو اور دوسرا فرق یہ ہے کہ مثال کا ”مسموع من العرب“

ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ شاہد کا ”مسموع من العرب“ ہونا ضروری ہے کیونکہ شاہد دلیل بنتا ہے اور دلیل ایسی ہونی چاہئے جو فصحاء اور اہل لسان سے مسموع ہو اس وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ مثال عام ہے چاہے وہ مسموع من العرب ہو یا نہ ہو اور شاہد خاص ہے کہ اس کا مسموع من العرب ہونا ضروری ہے تو یہاں یہ عطف الخاص علی العام کے قبیل سے ہے نہ کہ عطف الشیء علی نفسہ کے قبیل سے شارح نے اس کی صرف لغوی تحقیق کی ہے کہ یہ الو سے مشتق ہے اور الو کے معنی ہیں کوتاہی کرنا تقصیر کرنا لیکن یہاں پر یہ منع یمنع کے معنی میں مستعمل ہوا ہے کہ ”ولم اسع جہذا“ یعنی اے مخاطب میں نے اس کی تحقیق کرنے اور اس کو منقح کرنے میں تجھ سے محنت نہیں روکی۔

ورتبته ای المختصر ترتیباً اقرب تناؤلاً ای اخذاً من ترتیبہ ای ترتیب السکا کی والقسم الثالث اضافة المصدر الی الفاعل او المفعول بہ ولم ابالغ فی اختصار لفظہ تقریباً مفعولہ لماتضمنہ معنی لم ابالغ ای ترکت المبالغة فی الاختصار تقریباً لتعاطیہ ای تناولہ وطلباً لتسهيلفہمہ علی طالبیہ والضمائر للمختصر۔

ترجمہ:-

اور میں نے اسے مرتب کیا ہے (یعنی میں نے اسے ایسی ترتیب دی ہے جو تحصیل کے لحاظ سے اس کی ترتیب سے بہتر ہے یعنی سکا کی ترتیب سے یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل یا مفعول کی طرف ہے) اور اس کے الفاظ کو قریب کرنے میں نے اختصار میں مبالغہ نہیں کیا ہے۔ تقریباً اس فعل کا مفعول لہ ہے جس کو لم ابالغ فعل معنی شامل ہے یعنی میں نے اس کی تحصیل کو طالب علموں کے فہم کے قریب کرنے کیلئے اختصار میں مبالغہ ترک کیا ہے (اور اس کے طالبوں کیلئے اس کے فہم کو آسان بنانے کیلئے) اور تمام ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں۔

تشریح:-

رتبته ترتیباً۔ مصنف فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب کی ایسی ترتیب قائم کی ہے جو حصول کے اعتبار سے سکا کی ترتیب کے یا قسم ثالث کی ترتیب کے زیادہ قریب ہے ان میں سے دونوں اس ضمیر کا مرجع بن سکتے ہیں اگر علامہ سکا کی کو مرجع بنائیں تو یہ اضافہ المصدر الی الفاعل کے قبیل سے ہوگا اور اگر قسم ثالث کو مرجع بنائیں تو یہ اضافہ المصدر الی المفعول کے قبیل سے ہوگی۔ ولم ابالغ فی اختصار لفظہ: مصنف اپنی کتاب کے متعلق کہہ رہے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب میں الفاظ کے اختصار کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے تاکہ یہ حصول کے زیادہ قریب ہو جائے۔ اور اس کے حاصل کرنے میں کوئی دقت و تکلیف نہ ہو اور نہ ہی کوئی دشواری ہو۔ اور دوسری اس وجہ سے بھی تاکہ اس علم کے حاصل کرنے والوں کیلئے حصول میں سہولت اور آسانی ہو جائے۔

مفعول لہ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”تقریباً“ مفعول لہ بن رہا ہے کہ ”لم ابالغ“ کیلئے تو آپ اس کو لم کیلئے مفعول بنا رہے ہیں یا ابالغ کیلئے دوسرے الفاظ میں آپ اسے نفی کیلئے مفعول بنا رہے ہیں یا منفی کیلئے اگر نفی کیلئے مفعول لہ بنا رہے ہیں تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ حرف ہے اور حرف کیلئے قید اور علت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جبکہ مفعول لہ اپنے عامل کیلئے قید بنتا ہے اور اگر آپ اسے منفی کیلئے مفعول لہ بنا رہے ہیں تو پھر بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نفی کا تعلق قید کے ساتھ ہوتا ہے مقید کے ساتھ نہیں ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ میں نے اس کے الفاظ کے مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا ہے حصول کے قریب کرنے کیلئے یعنی ویسے تو میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کیا ہے لیکن قریب کرنے کیلئے مبالغہ نہیں کیا ہے حالانکہ یہ معنی بالکل غلط

ہے اسلئے کہ اس میں نہ تو قریب کرنے کیلئے مبالغہ ہے اور نہ ویسے مبالغہ ہے۔

جواب ہم اس کو نہ نفی کیلئے قید بناتے ہیں اور نہ ہی منفی کیلئے قید بناتے ہیں بلکہ روش کلام سے ایک فعل سمجھ میں آ رہا ہے ہم اس کیلئے اسے معمول بناتے ہیں اور وہ ہے ”ترکت المبالغة فی الاختصار تقریباً“ لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی گی۔  
 اوفی وصف مؤلفہ بانہ مختصر مستفح سہل المأخذ تعریض بانہ لاتطویل فیہ لاحشوا ولا تقیید کمافی القسم الثالث  
 ترجمہ:-

اور اپنی مختصر کی تعریف میں اس طور پر کہ وہ مختصر ہے مستفح ہے آسان ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے اس میں نہ تطویل ہے نہ حشو اور نہ ہی تعقید جیسا کہ قسم ثالث میں ہے  
 تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس میں مصنف نے اپنی کتاب کی تعریف کی ہے حالانکہ اپنے کسی فعل کی تعریف کرنا شرعاً خود ستائی کے زمرے میں آجاتا ہے جو کہ ناجائز ہے اسلئے ان کو کم از کم اپنی کتاب کی تعریف تو نہیں کرنی چاہئے تھی۔

جواب:- یہ تعریف نہیں بلکہ تعریض ہے کہ علامہ سکا کی ”کی کتاب مفاح العلوم میں غلطیاں تھیں کہ اس میں تطویل بھی تھی تعقید بھی تھی اور حشو بھی تھا لیکن میری کتاب ان تمام نقائص سے مبرا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی نقص نہیں ہے تو یہ تعریف نہیں بلکہ تعریض ہوئی اور تعریض کرنا جائز ہے۔

واضفت الی ذالک المذکور من القواعد وغیرہا فوائد عشرت ای اطلعت فی بعض کتب القوم علیہا ای علی تلك الفوائد وزوائد لم اظفر ای لم افز فی کلام احد بالتصریح بها ای بتلك الزوائد ولا بالاشارة الیہا بان یکون کلامهم علی وجہ یمکن تحصیلہا منہ بالتبعیۃ وان لم یقصدوها وسمیتہ تلخیص المفتاح لیطابق اسمہ معناه  
 ترجمہ:-

(اور میں نے ان پر اضافہ کر دیا ہے) یعنی مذکورہ قواعد وغیرہ پر (ایسے فوائد کہ میں مطلع ہوا قوم کی بعض کتابوں میں (ان پر) یعنی ان فوائد پر اور میں نے ایسے زوائد کا اضافہ کیا ہے کہ میں صراحت یا اشارہ کے ساتھ کسی کلام میں ان کے مذکور ہونے پر کامیاب نہیں ہوا اس طور پر کہ ان کے کلام سے ان زوائد کا حاصل کرنا تبعا ممکن ہوتا اگرچہ قوم نے ان کا راہ نہ کیا ہو اور میں نے اس کا نام رکھ دیا ہے) تلخیص المفتاح) تاکہ اسم اس کے معنی کے مطابق ہو جائے  
 تشریح:-

المذکور :- اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس کتاب میں بہت سارے ابحاث تھے اور جمع جماعۃ کے معنی میں ہوتا ہے اور جماعۃ مؤنث ہے اور مؤنث کیلئے تو اسم اشارہ مؤنث کا آتا ہے اسلئے یہاں پر عبارت لانی چاہئے تھی ”واضفت الی تلك“ آپ نے ذلک اسم اشارہ مذکر کا کیوں ذکر کیا ہے؟  
 جواب:- ہم ان تمام ابحاث کو جو اس کتاب میں موجود ہیں المذکور کی تاویل میں کر دیں گے اور المذکور چونکہ مذکر ہے اسلئے اس

کیلئے اسم اشارہ مذکر ہی آئے گا۔

مصنفؒ واضفت الی ذلک کے ساتھ یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں صرف اس کی تلخیص نہیں کی ہے بلکہ اپنی طرف سے اس میں کچھ ایسے فوائد بھی بڑھادے ہیں جن کو میں نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے حاصل کیا تھا اور کچھ ایسے زوائد کا بھی اضافہ کیا ہے جن کو مجھ سے پہلے کسی کتاب والے نے اپنی کتاب میں نہ صراحتاً ذکر کیا تھا اور نہ ہی اشارۃً اسلئے کہ جب بھی کوئی بات کسی کتاب میں ذکر کی جاتی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو اسے مقصود بنا کر ذکر کیا جاتا ہے اور یا اسے مقصود بنا کر ذکر نہیں کیا جاتا بلکہ اسے دوسری بات کا تابع بنا کر ذکر کیا جاتا ہے تو مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں نے جو فوائد و زوائد اس میں لکھے ہیں وہ نہ تو مجھ سے پہلے کسی مصنفؒ نے اپنی کتاب میں مقصود بنا کر ذکر کئے تھے اور نہ ہی کسی نے تابع بنا کر ذکر کر دئے تھے۔

وَسَمَّيْتُهُ تَلْخِيصَ الْمَفْتاحِ: مصنفؒ نے کتاب لکھنے کے بعد اس کتاب کا نام ”تلخیص المفتاح“ رکھا ہے تاکہ یہ کتاب اسم بامسمیٰ ہو جائے اسلئے کہ یہ کتاب اصل میں مفتاح العلوم ہی کی تلخیص کر کے لکھی گئی ہے تو یہاں پر تلخیص بمعنی شخص کے ہے کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہوگا اور عبارت یوں بنے گی ”ملخص المفتاح“

وَانَا سَأَلْتُ اللَّهَ قَدَّمَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ قَصْدًا أَلِيَّ جَعَلَ الْوَاوِلَّ حَالًا مِنْ فَضْلِهِ حَالٌ مَنْ أَنْ يَنْفَعَهُ بِهِ هَذَا الْمَخْتَصَرُ  
کما نفع باصله وهو المفتاح او القسم الثالث منه إِنَّهُ أَيْ اللَّهُ تَعَالَى وَلِيَ ذَلِكَ النِّفْعَ وَهُوَ حَسْبِي  
ای محسبی و کافی  
ترجمہ:-

(اور اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے مانگتا ہوں) و او حالیہ بنانے کی خاطر مسند الیہ کو مقدم کر دیا ہے (اس کا فضل) مَنْ فَعَلَهُ  
”ان ینفع“ سے حال ہے (کہ اس مختصر کے ساتھ نفع دیدے) جیسا کہ اس کے اصل کے ساتھ نفع دیا ہے۔ اور وہ مفتاح العلوم اور یا اس کی قسم ثالث ہے بیشک وہ خداوند تعالیٰ اس نفع کے مالک ہیں ”وہی کافی ہیں“ میرے لئے  
تشریح:-

قَدَّمَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ ”اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس عبارت میں ”انا“ فاعل اور مسند الیہ بن رہا ہے اور مسند الیہ فاعل اپنے فعل اور مسند سے مؤخر ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مؤخر کے مقدم کرنے سے کلام میں حصر پیدا ہوتا ہے تو یہاں پر حصر پیدا ہو جائے گا“ اور حصر میں وقفہ ہوتے ہیں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ اس میں قضیہ موجبہ یہ ہے کہ میں ہی اللہ سے سوال کرتا ہوں اور قضیہ سالبہ یہ ہے کہ میرے علاوہ کوئی بھی اللہ سے سوال نہیں کرتا۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مشاہدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ان کے علاوہ اور لوگ بھی سوال کرتے ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام پر تقدیم حصر کیلئے نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض مقامات پر کسی لفظی فائدے کیلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے اور یہاں پر وہ لفظی فائدہ یہ ہے کہ مصنفؒ چاہتے تھے کہ ماقبل کے ساتھ ان کی عبارت کا تعلق حال والا ہو جائے اور ماقبل کے ساتھ حال والا تعلق جملہ فعلیہ کی صورت میں نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ یہ فعل مضارع ہے اور فعل مضارع کے شروع میں واؤ داخل نہیں ہو سکتا ہے اور واؤ کے بغیر ماقبل کیساتھ اس کا تعلق معلوم نہیں ہو سکتا تھا تو مصنفؒ نے اس کے شروع میں ان داخل کر دیا تاکہ اس پر واؤ کا داخل کرنا صحیح ہو جائے جو ماقبل کے ساتھ تعلق کے ہونے پر دلالت کرے گا تو یہاں پر اس لفظی فائدے کے حاصل کرنے کیلئے انا مسند الیہ کو مقدم کر دیا ہے نہ کہ حصر کیلئے۔



من فضله: ”ان ینفع“ سے حال بن رہا ہے اور چونکہ یہ فعل ہے اور فعل سے حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے اسے بتاویل مصدر کردیں گے اور پھر مصدر بن کر یہ مفعول بہ بن جائے گا ”اسئل اللہ“ کیلئے اور اس کی عبارت یوں بنے گی ”وانا اسئل اللہ النفع بہ“ ”باصله“ اس کا مرجع یا تو مفتاح العلوم ہے اور یا قسم ثالث ہے ہو حسبی یہ محسبی کے معنی میں ہے اس کی تقریر انشاء اللہ عنقریب آجائیگی۔

ونعم الوکیل عطف اتماعی جملہ وہو حسبی والمخصوص محذوف واما علی حسبی ای وهو نعم الوکیل فالمخصوص هو الضمیر المتقدم علی ماصرح بہ صاحب المفتاح وغیرہ فی نحو زید نعم الرجل وعلی کلا التقديرین قد عطف الانشاء علی الاخبار۔ ترجمہ:-

اور وہی بہترین کار ساز ہیں اس کا عطف یا تو جملہ ”وہو حسبی“ پر ہے اور مخصوص بالمدح محذوف ہے اور یا صرف حسبی پر ہے یعنی ”وہو نعم الوکیل“ لہذا مخصوص بالمدح ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے تصریح کر دی ہے ”زید نعم الرجل“ میں اور دونوں صورتوں میں انشاء کا خبر پر عطف کیا گیا ہے۔ تشریح:-

ونعم الوکیل: اس کے ذیل میں فاضل شارح نے ایک اعتراض نقل کیا ہے اس اعتراض کے سمجھنے سے پہلے اس جملہ کی ترکیب کی ہے۔ ترکیبی اعتبار سے ماقبل کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے؟ تو ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں اس کا عطف یا تو ماقبل کے ”ہو حسبی“ کے پورے جملے کے مجموعہ پر ہے اور یا اس کا عطف صرف حسبی پر ہے اگر اس کا عطف پورے جملہ پر ہو تو اس کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت یوں بنے گی ”نعم الوکیل اللہ“ اور اگر اس کا عطف صرف حسبی پر ہو تو ضمیر مخصوص بالمدح بنے گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ”ہو نعم الوکیل“ اور مصنف نے ”زید نعم الوکیل“ میں کہا ہے کہ زید مخصوص بالمدح ہے اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کا عطف حسبی پر کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ”حسبی“ مفرد ہے اور نعم الوکیل جملہ ہے اور جملہ کا عطف مفرد پر کرنا صحیح نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ہو حسبی“ ”ہو محسبی“ کے معنی میں ہے اور ”محسبی یحسب“ کی طرح جملہ ہے لہذا اب جملہ کا عطف جملہ پر ہوگا نہ کہ جملہ کا عطف مفرد پر اور جملہ کا عطف جملہ پر صحیح ہے۔ اور شارح جو اصل اعتراض کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان دو صورتوں میں سے جو بھی صورت مراد لو ہر حال میں انشاء کا خبر پر عطف کرنا لازم آئے گا اور انشاء کا خبر پر عطف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب:- اگرچہ ظاہری طور پر یہ جملہ خبریہ نظر آ رہا ہے لیکن حقیقت میں یہ ”بعت و اشتريت اور قبلت“ وغیرہ کی طرح لفظاً خبریہ اور معنی جملہ انشائیہ ہے

مقدمة: رتب المختصر علی مقدمة وثلاثة فنون لانه المذكور فيه امان يکون من قبيل المقاصد فی هذا الفن اولاً۔ الثانی المقدمة والاول ان کان الغرض منه الاحتراز عن الخطأ فی تأدية المعنی المراد فهو الفن الاول والآ فان کان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوی فهو الفن الثاني والآ فهو الفن الثالث ترجمہ:-

مقدمہ:- مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے، کیونکہ اس میں جو کچھ مذکور ہوا ہے وہ یا تو اس فن کے مقاصد کے قبیل

سے ہے یا نہیں ثانی مقدمہ ہے اور اول سے غرض اگر معنی مرادی کی ادائیگی میں خطا واقع ہونے سے بچنا ہو تو یہی فنِ اول ہے اور اگر یہ نہ ہو تو پھر اگر تعقید معنوی سے بچنا مقصود ہو تو فنِ ثانی ہے ورنہ وہ فنِ ثالث ہے۔

تشریح:-

﴿مقدمہ﴾ شارح نے اس مقدمہ کے تحت پانچ باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات کتاب کو مقدمہ اور فنونِ ثلاثہ میں منحصر کرنے کی وجہ دوسری بات مقدمہ کو نکرہ اور فنونِ ثلاثہ کو معرفہ ذکر کرنے کی وجہ تیسری بات مقدمہ پر جوتون ہے یہ تنوین تعظیم ہے یا تنوین تنکیر۔ چوتھی بات مقدمہ کے معنی اور مأخذ اشتقاق۔ پانچویں بات مقدمہ الکتاب اور مقدمہ العلم میں فرق کیا ہے اور بیان پر ان میں سے کونسا مراد ہے؟ پہلی بات: فاضل شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی یہ کتاب چار چیزوں پر مشتمل ہے ایک مقدمہ اور تین مقاصد پر مقصد اول علم معانی مقصد ثانی علم بیان اور مقصد ثالث علم بدیع کے بیان میں ہے۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ اس کتاب میں جو کچھ بھی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ اس کا تعلق مقاصد کے ساتھ ہوگا یا نہیں بعض لوگوں نے پانچویں چیز خاتمہ کو بھی شمار کیا ہے۔ اگر کتاب میں مذکور چیز کا تعلق مقاصد سے نہ ہو تو پھر مقاصد اس پر موقوف ہوں گے یا نہیں اگر مقاصد اس پر موقوف ہوں تو وہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد اس پر موقوف نہ ہوں تو خاتمہ ہے لیکن جن کے نزدیک خاتمہ کتاب کا جز نہیں ہے بلکہ یہ فنِ ثالث کا جزء ہے تو ان کے نزدیک مقاصد میں سے نہ ہوں تو وہ مقدمہ ہے اور اگر وہ مقاصد میں سے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اگر کلام کے معنی مرادی کی ادائیگی میں واقع ہونے والی غلطی سے بچنا مقصود ہو تو وہ فنِ اول ہے اور اگر کلام میں تعقید سے بچنا مقصود ہو تو وہ فنِ ثانی ہے اور اگر کلام کو خوبصورت اور مزین کرنا مقصود ہو تو وہ فنِ ثالث ہے۔ وجعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وهم كمانبين ان شاء الله تعالى ولما انجز كلامه في آخر هذه المقدمة الى انحصار المقصود في الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدى بخلاف المقدمة فانها لا مقتضى لاي رادها بلفظ المعرفة في هذا المقام فنكرها وقال مقدمة والخلاف في ان تنوينها للتعظيم او التقليل مما لا ينبغي ان يقع بين المحصلين ترجمہ:-

اور خاتمہ کو فنِ ثالث سے خارج قرار دینا وہم ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ اور جب مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنونِ ثلاثہ میں منحصر کرنے کی بات چل ہی چکی ہے تو تعریف عہدی کے طور پر اس کا ذکر کرنا مناسب ہے بخلاف مقدمہ کے کہ اس کے معرفہ لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے اسلئے اس مقام پر اس کو نکرہ رکھ کر مقدمہ کہا اور اس بات میں اختلاف کرنا کہ اس کی تنوین تعظیم کیلئے ہے یا تحقیر کیلئے تو یہ ایک ایسا اختلاف ہے جس میں حاصل کرنے والوں کو نہیں پڑنا چاہئے

تشریح:-

وجعل الخاتمة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ان بعض لوگوں کی تردید کر دی ہے جنہوں نے خاتمہ کو مستقل قسم قرار دیکر اس کتاب کی پانچویں قسم قرار دی تھی تو شارح کا کہنا ہے کہ خاتمہ کو اس کتاب سے خارج قرار دے کر پانچویں قسم قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ قسم ثالث کا خاتمہ ہے کتاب کا خاتمہ نہیں ہے۔

ولما انجز: دوسری بات: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ کتاب میں کل چار چیزیں تھیں مقدمہ اور اقسام ثلاثہ ان کے بیان کرنے میں آپ نے اپنا طرز بیان کیوں تبدیل کیا ہے کہ مقدمہ کو تو آپ نے نکرہ ذکر کیا جبکہ اقسام ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقسام ثلاثہ کو معرفہ اور مقدمہ کو نکرہ اسلئے ذکر کیا ہے کہ فنونِ ثلاثہ کا پہلا اجمالاً ذکر ہو

چکا تھا اسلئے اسے الف لام عہدی کے ساتھ معرفہ لانا زیادہ مناسب تھا تو انھوں نے اسے معرفہ ذکر کیا ہے جبکہ مقدمہ کا پہلے نہیں بھی ذکر نہیں ہوا تھا اسلئے اسے نکرہ لانا زیادہ مناسب تھا تو انھوں نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا ہے۔

والخلافا: یہاں سے تیسری بات بیان کر رہے ہیں کہ مقدمہ کی تنوین کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے علامہ روزی نے کہا ہے کہ اس پر جو تنوین ہے وہ تنوین تعظیم ہے اور ان کے علاوہ علماء نے کہا ہے کہ اس پر جو تنوین ہے وہ تنوین تَقْلِيل ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ اس تنوین کو ان دونوں میں سے جو بھی بناؤ اس سے معنی پر کوئی فرق نہیں پڑتا اسلئے طالب علموں کو اس بیکار قسم کے بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کیونکہ اس میں دو اعتبار ہوتے ہیں ایک اعتبار ہوتا ہے اس کے الفاظ کا کہ یہ مختصر مقدمہ ہے تو انھوں نے اس کے اس اختصار کو دیکھ کر کہا کہ یہ تنوین تَقْلِيل کی ہے اور دوسرا اعتبار اس کے مفہوم اور مقصد کا ہے تو مفہوم اور مقصد کے اعتبار سے یہ بہت بڑا ہے تو اس کو دیکھ کر علامہ روزی نے کہا ہے کہ یہ تنوین تعظیم ہے۔

والمقدمة: مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منها من قدم بمعنى تقدم يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه ترجمہ:-

مقدمہ۔ مقدمہ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمہ الجیش لشکر کی اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو اس لشکر سے آگے آگے چلنے والی ہو یہ قدم بمعنی تقدم سے مشتق ہے مقدمہ العلم ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمہ الکتاب الفاظ کی اس جماعت کو کہا جاتا ہے جسے مقصود کے آگے لایا گیا ہوتا کہ اس کا مقصود کے ساتھ ربط و انتفاع ہو سکے تشریح:-

والمقدمة مأخوذة: چوتھی بات: مقدمہ ماخوذ ہے مقدمہ الجیش سے اور مقدمہ الجیش لشکر اور فوج کی اس جماعت کو کہتے ہیں جسے فوج اور لشکر سے پہلے اسلئے بھیج دیا جاتا ہے تاکہ یہ آگے جا کر بڑی فوج کیلئے پڑاؤ کے مقام کا چناؤ کرے اور اس کیلئے پانی کے گھاٹ وغیرہ کا بندوبست کر دے تاکہ جب بڑی فوج آئے تو اسے کوئی تکلیف نہ ہو اور مقدمہ الکتاب بھی انسانی ذہن کو تیار کرتا ہے تاکہ کتاب میں جو مقاصد آرہے ہیں ان مقاصد کیلئے انسانی ذہن پہلے سے تیار ہو جائے اور وہ مقاصد اچھی طرح سے طالب علموں کے ذہن نشین ہو جائیں اور ان کے ذہن میں بیٹھنے میں کوئی تکلیف نہ ہو۔

پھر اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ مقدمہ مکسر الدال ہے دوسرا قول یہ ہے کہ مقدمہ مفتوح الدال ہے پہلی صورت میں یہ اسم فاعل کا صیغہ بنے گا اور دوسری صورت میں یہ اسم مفعول کا صیغہ بنے گا۔ اگر یہ اسم مفعول کا صیغہ ہو تو اس کا معنی ہوگا آگے کیا ہوا اور یہ بھی مقصود سے آگے کیا ہوا ہوتا ہے تو اس صورت میں تو اس پر کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر اسے مقدمہ اسم فاعل پڑھا جائے تو اس پر اعتراض ہوتا ہے اسلئے کہ اس کے معنی ہوں گے آگے کرنے والا جبکہ یہ تو خود بخود مقدم ہوتا ہے نہ کہ دوسروں کو مقدم کرتا ہے تو پھر آپ نے اس کے بارے میں کیسے کہا کہ یہ مقدم کرتا ہے؟

جواب یہ مقدمہ بمعنی مقدمہ کے ہے جیسے قدم بمعنی تقدم کے ہوتا ہے اور یہ لازم ہے اور اب اس کا معنی ہوگا کہ خود بخود مقدم ہونے والا نہ کہ دوسروں کو مقدم کرنے والا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اپنے جاننے والے کو کتاب کے سمجھنے میں اپنے نہ جاننے والے پر مقدم کرتا ہے مقدمہ کی دو قسمیں ہیں: مقدمة العلم مقدمة الكتاب۔

مقدمۃ العلم کی تعریف: ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم۔ جس پر علم میں شروع ہو جانا موقوف ہو۔ اور مقدمۃ الکتاب کی تعریف: ہی طائفة من الکتاب قدمت امام المقصود لارتباطها ونفعها فیہ۔ مقدمۃ الکتاب کتاب کے اس حصہ کو کہتے ہیں جسے مقصود سے پہلے ذکر کر دیا جائے تاکہ کتاب کیساتھ اس کا کوئی ربط پیدا ہو جائے اور اس کتاب میں اس سے نفع اور فائدہ حاصل ہو جائے۔

وہی ہنہالبیان معنی الفصاحة والبلاغة وانحصار علم البلاغة فی علم المعانی والبیان وما یلائم ذلك ولا یخفی وجہ ارتباط المقاصد بذلك والفرق بین مقدمۃ العلم ومقدمۃ الکتاب مما خفی علی كثير من الناس الفصاحة ہی فی الاصل تنبیء عن الابانة والظهور یوصف بها المفرد مثل کلمة فصیحة والکلام مثل کلام فصیح وقصيدة فصیحة ترجمہ:-

اور یہاں پر مقدمۃ فصاحت و بلاغت کے معنی کو بیان کرنے اور بلاغت کا علم معانی و بیان اور اس کے مناسب میں انحصار بیان کرنے کیلئے ہے۔ اور مقاصد کے ساتھ اس کی وجہ ارتباط مخفی نہیں ہے اور مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق بہت سارے لوگوں پر مخفی رہا ہے (فصاحت) یہ لغت کے اعتبار سے ابانت و ظہور کے معنی کی خبر دیتا ہے (اس کے ساتھ مفرد کو مصنف کیا جاتا ہے) جیسے کلمۃ فصیحة کہا جاتا ہے اور (کلام) جیسے کلام فصیح اور قصیدۃ فصیحة تشریح:-

اس کے ذیل میں شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک فصاحت و بلاغت اور اس کے ملائم کا معنی بیان کیا ہے اور دوسرے نمبر پر یہ بات بتائی ہے کہ مصنف نے علم کو بلاغت و فصاحت میں کیوں بند کیا ہے۔ اس کے ساتھ مقاصد مثلاً شکار ربط بالکل واضح ہے۔ نیز اکثر لوگ مقدمۃ کی دو قسمیں بیان نہیں کرتے تھے یہ صرف علامہ تفتازانی کی ایجاد ہے۔

الفصاحة: مصنف نے فصاحت و بلاغت کی تعریف سے پہلے ان کی تقسیم کر دی ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ اصول یہ ہے کہ پہلے تعریف ہوتی ہے اور بعد میں تقسیم ہوتی ہے جبکہ آپ نے پہلے تقسیم اور بعد میں تعریف کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ مصنف نے ”تنبیء عن الابانة والظهور“ کہہ کر اس کا جواب دیا ہے کہ ہم نے فصاحت کی تعریف اسلئے نہیں کی ہے کہ اس کے معنی لغوی کی وجہ سے اس کا تصور بوجہ ما حاصل ہو جاتا ہے اور تقسیم کیلئے کسی بھی چیز کا تصور بوجہ ما کافی ہوتا ہے اور وہ تو حاصل ہے لہذا اب تقسیم کرنا صحیح ہو جائے گا۔ اور انھوں نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں کہ فصاحت کے ساتھ مفرد، کلام اور محکم تینوں موصوف ہوتے ہیں۔ مفرد کی مثال جیسے کلمۃ فصیحة۔ کلام کی مثال جیسے کلام فصیح قصیدۃ فصیحة محکم کی مثال جیسے کاتب فصیح شاعر فصیح۔

قیل المراد بالکلام مالیس بکلمۃ لیعم المرکب الاسنادی وغیرہ فانه قد یكون بیت من القصيدة غیر مشتمل علی اسناد یصح السکوت علیہ مع انه یتصف بالفصاحة وفیہ نظر لانه انما یصح ذلك لو اطلقوا علی مثل هذا المرکب انه کلام فصیح ولم ینقل عنهم ذلك واتصافه بالفصاحة یجوز ان یكون باعتبار فصاحة المفردات علی ان الحق انه داخل فی المفرد لانه یقال علی ما یقابل المرکب وعلی ما یقابل المثنی والمجموع وعلی ما یقابل الکلام ومقابلته بالکلام ههنا قرینۃ علی انه ارید به المعنی الاخیر اعنی مالیس بکلام ویوصف بها المتکلم ایضاً یقال کاتب فصیح وشاعر فصیح

ترجمہ:-

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلام سے مالیس بکلمۃ مراد ہے تاکہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی دونوں کو عام ہو جائے کیونکہ کبھی کبھار قصیدہ کا ایک شعر ایسا ہوتا ہے جو ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا ہے جس پر سکوت صحیح ہو اس کے باوجود وہ فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب اہل عربیت نے اس جیسے کلام پر فصیح ہونے کا اطلاق کیا ہو جبکہ یہ ان سے منقول نہیں ہے اور اس مرکب کا فصیح ہونا ہو سکتا ہے اس کے مفردات کے فصیح ہونے کے اعتبار سے ہو باوجود اس کے کہ صحیح بات یہ ہے کہ مذکورہ مرکب مفرد میں داخل ہے کیونکہ مرکب کا اطلاق مفرد پر بھی ہوتا ہے اور تشبیہ اور جمع کے مقابل پر بھی۔ اور کلام کے مقابل پر بھی اور یہاں پر مفرد کا کلام کو مقابل بنانا اس بات پر قرینہ ہے کہ مفرد سے اس کا آخری معنی مراد لیا گیا ہے یعنی مالیس بکلام اس کے ساتھ متکلم کو بھی متصف کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کاتب فصیح شاعر فصیح تشریح:-

قیل المراد بالكلام مالیس بکلمۃ:- یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی بعد میں جا کر شارح تردید بھی کریں گے۔ کسی آدمی نے اعتراض یہ کیا کہ آپ نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں جبکہ اس کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ ہے مرکب ناقص اور تقسیم موضع حصر ہوتی ہے جس میں تمام قسموں کا احاطہ کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے جب کسی قصیدہ سے شعر لیا جائے جو ایسی اسناد پر مشتمل ہو جس پر سکوت کرنا صحیح نہ ہو تو وہ مرکب ناقص ہے لیکن پھر بھی اسے فصیح کہتے ہیں آپ نے اسے اس تقسیم میں ذکر کیوں نہیں کیا؟ علامہ خللی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کلام سے ہماری مراد ”مالیس بکلمۃ“ ہے یعنی جو کلمہ نہ ہو پھر یہ عام ہو کر کلام مفید اور کلام غیر مفید دونوں کو شامل ہوگا اس تقسیم کے ساتھ مرکب ناقص بھی فصاحت کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اسلئے اسے جدا کر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تردید شارح:- شارح فرماتے ہیں کہ مرکب ناقص کو کلام فصیح کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ مرکب ناقص کو کلام فصیح کہنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اہل لسان (عرب) اسے کلام فصیح کہیں جبکہ اہل عرب اسے کلام فصیح نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ اسے مرکب فصیح کہتے ہیں اور وہ بھی اس کے تین چار مفرد کے فصیح ہونے کی وجہ سے۔

علیٰ ان الحق: فاضل شارح نے اس عبارت کے ساتھ اصل جواب کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں آتا ہے (۱) مرکب کے مقابلے میں (۲) تشبیہ اور جمع کے مقابلے میں (۳) مضاف اور مشابہ بالمضاف کے مقابلے میں (۴) کلام کے مقابلے میں۔ یہاں پر مفرد بول کر کلام کا غیر مراد لیا ہے اور اس بات پر دو قرینے پائے جاتے ہیں ایک قرینہ یہ ہے کہ مفرد اور کلام کا ایک دوسرے پر عطف کر دیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہذا کلام اور مفرد کے درمیان مغایرت ہوگی اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ انھوں نے مفرد اور کلام کو فصاحت کیلئے تقسیم بنایا ہے۔ اور قسمیں کے درمیان تغایر ہوتا ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہاں پر مفرد سے کلام کا غیر مراد ہے اور غیر کلام ان تینوں کو شامل ہے لہذا مرکب ناقص مفرد میں داخل ہوگا کلام میں داخل نہیں ہوگا۔ والبلاغۃ وہی تنبیء عن الوصول والانتہاء یوصف بها الاخیران فقط ای الکلام والمتکلم دون المفرد اذ لم یسمع کلمۃ بلیغۃ والتعلیل بان البلاغۃ انما ہی باعتبار المطابقة لمقتضی الحال وہی لاتتحقق فی المفرد وہم لان ذلك انما هو فی بلاغۃ الکلام والمتکلم ترجمہ:-

اور بلاغت وہ خبر دیتی ہے وصول اور انتہاء کے معنی کی۔ (اور اس کے ساتھ آخری دو کو متصف کیا جاتا ہے) یعنی کلام اور متکلم کو نہ

کہ مفرد کو کیونکہ ”کلمۃ بلیغہ“ نہیں سنا گیا ہے اور اس کی یوں وجہ بیان کرنا کہ بلاغت تو صرف مقتضاء حال کی مطابقت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور یہ مفرد میں تحقق نہیں ہے وہم ہے کیونکہ یہ معنی تو صرف بلاغت کلام اور بلاغت محکم کے ہیں  
تشریح:-

والبلاغة: بلاغت کی دو قسمیں ہیں بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المحکم یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور محکم دونوں کو موصوف کیا جاتا ہے۔ کلام کی مثال جیسے کلام بلیغ، بلاغت فی المحکم کی مثال جیسے متکلم بلیغ، شاعر بلیغ اس پر بھی وہی اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے بلاغت کی تعریف کرنے سے پہلے ہی اس کی تقسیم شروع کر دی جبکہ تعریف پہلے اور تقسیم بعد میں ہوتی ہے؟

مصنفؒ نے ”تنسیء عن الوصول والانتہاء“ کہہ کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس کی تعریف سے اس کا تصور بوجہ مامراد ہے اور تقسیم کیلئے اتنی سی معرفت کافی ہوتی ہے اور مفرد پر بلاغت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ ”کلمۃ بلیغہ“ کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل لسان سے مفرد کا بلیغ ہونا نہیں سنا گیا ہے۔ کچھ لوگوں نے اس کی تعلیل یوں بیان کی تھی کہ مفرد پر بلیغ کا اطلاق اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ اس پر بلاغت کی تعریف صادق نہیں آتی ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے کہ ”کلام بلیغ وہ کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔ یعنی وہ معنی مزادی کو اداء کرنے کے بعد کچھ زیادہ بھی ہو جبکہ مفرد اپنے معنی ہی کو اداء نہیں کرتا ہے چہ جائیکہ مفرد اپنے معنی کو اداء کرنے کے ساتھ ساتھ کچھ زیادتی پر بھی دلالت کرے اس وجہ سے اس پر بلیغ ہونے کا اطلاق نہیں ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ تاویل فاضل شارحؒ کو پسند نہ تھی اسلئے انھوں نے اس کی تردید کر دی ہے کہ آپ کی یہ تاویل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ آپ نے ایک قسم کی تعریف کر کے اسے دوسری قسم سے نفی کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ یہ تو بالکل اس طرح ہے جیسے کوئی اسم کی تعریف کر کے یوں کہے کہ یہ تعریف چونکہ فعل پر صادق نہیں آتی ہے اسلئے فعل کلمہ کی قسم نہیں ہے تو آپ نے یہاں پر کلام کی تعریف کر کے کہا ہے کہ مفرد اسلئے بلاغت کی قسموں میں داخل نہیں ہے کہ اس پر کلام کی یہ تعریف صادق نہیں آتی ہے جبکہ یہ آپس میں تقسیم ہیں اور ایک قسم کی تعریف دوسرے قسم پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ تقسیم کی تعریفوں کا ایک دوسرے پر صادق نہ آنا لازم اور ضروری ہوتا ہے نہ کہ صادق آنا۔

وَأَمَّا قِسْمُ كَلَامٍ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ أَوَّلًا لَتَعْدَرُ جَمْعُ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ الْغَيْرِ الْمَشْتَرَكَةِ فِي أَمْرِ يَعْمَهَا فِي تَعْرِيفٍ وَاحِدٍ وَهَذَا كَمَا قَسَّمُ ابْنُ الْحَاجِبِ الْمُسْتَشْنَى الَّتِي مَتَّصِلَةٌ وَمَنْقُطَعَةٌ ثُمَّ عَرَفَ كَلَامُهُمَا عَلَى حَدِّهِ فَالْفَصَاحَةُ فِي الْمَفْرَدِ قَدَّمَ الْفَصَاحَةَ عَلَى الْبَلَاغَةِ لِتَوْقُفِ مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لَكُونِهَا مَأْخُذَةً فِي تَعْرِيفِهَا  
ترجمہ:-

اور مصنفؒ نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کر دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر واحد میں معانی مختلفہ غیر مشترکہ کو ایک ہی تعریف میں جمع کرنا مشکل تھا اور یہ اس طرح ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مشنٰی کی متصل و منقطع کی طرف تقسیم کر دی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کی ہے (تو فصاحت فی المفرد) مصنفؒ نے فصاحت فی المفرد کو بلاغت پر اسلئے مقدم کر دیا ہے کہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے کیونکہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں مآخوذ ہے  
تشریح:-

وَأَمَّا قِسْمُ كَلَامٍ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ أَوَّلًا لَتَعْدَرُ جَمْعُ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ الْغَيْرِ الْمَشْتَرَكَةِ فِي أَمْرِ يَعْمَهَا فِي تَعْرِيفٍ وَاحِدٍ وَهَذَا كَمَا قَسَّمُ ابْنُ الْحَاجِبِ الْمُسْتَشْنَى الَّتِي مَتَّصِلَةٌ وَمَنْقُطَعَةٌ ثُمَّ عَرَفَ كَلَامُهُمَا عَلَى حَدِّهِ فَالْفَصَاحَةُ فِي الْمَفْرَدِ قَدَّمَ الْفَصَاحَةَ عَلَى الْبَلَاغَةِ لِتَوْقُفِ مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لَكُونِهَا مَأْخُذَةً فِي تَعْرِيفِهَا  
ترجمہ:-

واضح ہوتی ہے اور تقسیم سے وجود خارجی واضح ہوتی ہے اور وجود ذہنی وجود خارجی پر مقدم ہوتی ہے تو آپ نے اس اصول کے خلاف ورزی کیوں کی ہے؟

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے پاس ایسے الفاظ نہیں تھے جن کے ساتھ تعریف کرتے جو تعریف ان اقسام ثلاثہ یا ان دونوں قسموں کا احاطہ کرتی اس وجہ سے ہم نے پہلے اس کی تقسیم کر دی ہے اور بعد میں ہر قسم کی تعریف کر دی ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے پہلے مستثنیٰ کی تقسیم کر دی ہے مستثنیٰ متصل اور منقطع کی طرف اور پھر ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کر دی ہے۔  
فالفصاحة: یہاں سے فصاحت کی اقسام ثلاثہ میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کر رہے ہیں چنانچہ فصاحت فی المفرد اس کلام کو کہتے ہیں جو تافر حروف، غرابت، اور قانون صرفی کی مخالفت سے خالی ہو۔ پھر چونکہ معرف کا پہچانا موقوف ہوتا ہے تعریف کی پہچان پر اور تعریف کا پہچانا ان الفاظ پر موقوف ہوتا ہے جن الفاظ پر تعریف مشتمل ہوتی ہے تو گویا کہ یہ الفاظ موقوف علیہ بن گئے اسلئے پہلے الفاظ کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ فصاحت فی المفرد کی تعریف میں تین الفاظ مذکور ہیں اسلئے مصنفؒ نے ان تینوں کی وضاحت کی ہے۔  
قدم الفصاحت فی المفرد :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیوں کیا ہے اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب :- ہم نے فصاحت کو بلاغت پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ بلاغت کا پہچانا موقوف تھا فصاحت کے پہچانے پر اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت مأخوذ ہے کہ بلاغت وہ کلام فصیح ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو تو چونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت کا ذکر ہوا ہے اور تعریف کا پہچانا اس میں مذکور الفاظ کے پہچانے پر موقوف ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کر دیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہوا کہ فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کیوں کیا ہے؟

ثم قدم فصاحة المفرد على فصاحة الكلام والستكلم لتوقفهما عليها خلوصه اى خلوص المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوى اى المستنبط من استقراء اللغة  
ترجمہ :-

پھر فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور فصاحت متکلم پر مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ یہ دونوں فصاحت فی المفرد پر موقوف ہیں (اس کا خالی ہونا) یعنی مفرد کا (تافر حروف غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے) یعنی اس قیاس سے جسے لغت کے تتبع سے نکالا گیا ہو تشریح :-

جواب :- ثم قدم فصاحة المفرد :- اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ فصاحت کلام اور فصاحت متکلم دونوں موقوف ہیں فصاحت مفرد پر پھر فصاحت کلام کی تعریف میں بلا واسطہ مفرد اور کلمہ کا ذکر ہے اور فصاحت متکلم کی تعریف میں واسطہ کے ساتھ مفرد اور کلمہ کا ذکر ہے اسلئے فصاحت مفرد کو ان دونوں پر مقدم کر دیا ہے۔

خلوصه :- اس کے بعد خلوص المفرد کی عبارت نکال کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے فصاحت فی المفرد کی تعریف میں کہا ہے کہ فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے نقائص ثلاثہ سے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ خالی ہونے کو یہ بات لازم ہے کہ وہ پہلے سے بھرا ہوا ہو یعنی (دوسرے الفاظ میں) پہلے سے فصاحت فی المفرد میں یہ تینوں خرابیاں پائی جائیں جبکہ فصاحت فی المفرد میں یہ تینوں خرابیاں سرے سے پائی ہی نہیں جاتی ہیں تو پھر آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ فصاحت فی المفرد اس کا خالی ہونا ہے امور ثلاثہ سے۔؟

جواب :- یہاں اس کا معنی لازمی مراد ہے اور یہاں پر یہ عبارت ذکر ملزوم ارادہ لازم کے قبیل سے ہے اسلئے کہ خالی ہونے کو عدم وجدان لازم ہے اور یہاں پر خالی ہونے سے یہی معنی مراد لیا گیا ہے۔

ای المستنبط :- اس عبارت کے ساتھ یہ بتا رہے ہیں کہ یہاں پر قیاس سے قیاس شرعی مراد نہیں ہے بلکہ قیاس لغوی مراد ہے اور وہ صرف قواعد ہیں کیونکہ تمام صرفی قواعد کو عربی زبان سامنے رکھ کر اس سے استقراء اور جستجو کر کے بنائے گئے ہیں۔

وتفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح فالتنافر وصف في الكلمة توجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها نحو مستشزرات في قول امرؤ القيس شعر غداثرة اي ذواته جمع غديرة والضمير عائذ الي الفرع مستشزرات اي مرتفعات او رفوعات يقال استشزرة اي رفعة واستشزراي ارتفاع الى العلى تضل العقاص في مثنى ومرسل تضل اي تغيب والعقاص جمع عقيصه وهي الخصلة المجموعة من الشعر والمثنى المفتول والمرسل خلاف المثنى يعني ان ذواته مشدودة على الرأس بخيوط وان شعرة ينقسم الى عقاص ومثنى ومرسل والاوّل يغيب فيالاخيرين والغرض بيان كثرة الشعر ترجمه :-

اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا تسامح سے خالی نہیں ہے (تو تنافر) کلمہ کا وہ وصف ہے جو اس کلمہ کی زبان پر گرانی اور دشواری کا باعث بنے (جیسے) لفظ مستشزرات ہے امرؤ القیس کے اس شعر میں : شعر : اس کی مینڈھیاں (یعنی اس کے ذوائب غداثر غدیرۃ کی جمع ہے اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے) (اٹھے ہوئے ہیں) مستشزرات مرتفعات یا رفوعات کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے استشزرة اس کو اٹھا دیا اور استشزربلند کر دیا (بلندی کی طرف) چھپ جاتا ہے عقاص مثنیٰ اور مرسل میں تضل کے معنی ہیں غائب ہونا عقاص عقیصۃ کی جمع ہے بندھے ہوئے بالوں کا ایک گچھ، اور مثنیٰ بٹے ہوئے بال اور مرسل ان بٹے بال اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بال سر پر دھاگوں کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں، اور اس کے بال مثنیٰ اور ان مثنیٰ چوٹی کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور اوّل بعد والی دونوں میں چھپ جاتا ہے اس سے شاعری غرض بالوں کی کثرت بیان کرنا ہے

تشریح :-

وتفسير الفصاحة بالخلوص :- اس عبارت کے ساتھ اس تعریف کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اگرچہ اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب تو دیا لیکن پھر بھی اس اعتراض کے وارد ہونے کی وجہ سے یہ تعریف ضعف سے خالی نہیں ہے اور وہ ضعف یہ ہے کہ یہاں پر انھوں نے ایک وجودی چیز کی تعریف عدمی چیز کے ساتھ کر دی ہے اسلئے کہ فصاحت فی المفرد وہ کلام ہے جو صحت حروف مستعملہ پر مشتمل ہو اور وہ حروف قیاس لغوی کے مطابق ہوں جبکہ اس کی تعریف میں ہے کہ اس میں تنافر حروف نہ ہو غرابت نہ ہو اور قیاس لغوی کی مخالفت نہ ہو تو انھوں نے عدمی چیز کے ساتھ وجودی چیز کی تعریف کر دی ہے اس وجہ سے شارح نے کہا ہے کہ پھر بھی یہ تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

فالتنافر :- یہاں سے ان کلمات کی وضاحت کرنا شروع کر دیا ہے جو فصاحت فی المفرد کی تعریف میں مذکور ہوئے تھے اور بالترتیب ہر ایک کی وضاحت کریں گے۔ ماقن نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے اس کی صرف مثال ذکر کی ہے جیسے مستشزرات ہے امرؤ القیس کے قول میں شارح نے پورے شعر کو ذکر کر دیا ہے۔



غداثرۃ مستشزرات الی العلی :: تضلّ العقاص فی مثنی و مرسل۔

محل استنباد: ”مستشزرات“ ہے

تحقیق المفردات: غداثر جمع ہے غدیر۔ کی معنی بٹے ہوئے گیسو، سر کے بال۔ مستشزرات صفت کا صیغہ ہے استشزور فعل سے مشتق ہے۔ اس کے بارے میں دو قول ہیں یکسر الزاء اور فتح الزاء چنانچہ یہ مرفوعات یا مرفقات کے معنی میں ہوں گے اور کہا جاتا ہے استشزورۃ یعنی رفعة استشزورۃ ارتفاع پہلی صورت میں یہ متعدی اور اسم فاعل ہوگا جبکہ دوسری صورت میں یہ لازم اور اسم فاعل ہوگا پہلی صورت میں اس کے معنی ہوں گے اس کو بلند کر دیا جبکہ دوسری صورت میں اس کے معنی ہوں گے کہ وہ خود بلند ہوتے ہیں۔ ”علی“ جمع ہے ”علیاء“ کی بمعنی بلندی ”عقاص عقیصۃ“ کی جمع ہے اس کے معنی ہیں سر کے بالوں کا وہ گچھا جو سر کے پیچ میں ہوتا ہے اور عورتیں اسے دھاگے سے باندھ کر اونٹ کے کوہان کی طرح سے بناتی ہیں مثنی بٹے ہوئے بال اور مرسل ان بٹے بال۔ شعر کا ترجمہ: اس کے گیسوئے دراز بلندی کی طرف اٹھے ہوئے ہیں جن میں چوٹی پر بندھا ہوا بالوں کا گچھا بٹے ہوئے اور ان بٹے بالوں میں گم ہو جاتا ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق: یہ امرؤ القیس کا شعر ہے اور امرؤ القیس عرب کے شعراء میں سے مشہور ترین شاعر کا نام ہے اور ایک طرح سے یہ انہیں سند الشعراء سمجھا جاتا ہے۔ ایک قول کے مطابق ان کے نام کے معنی ہیں عبدالصنم کیونکہ امرؤ کے معنی ہیں عبد اور بندہ اور امرؤ قیس کے معنی ہیں بت امام اصمعی اسے امرؤ اللہ کہا کرتے تھے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ امرؤ کے معنی ہیں مرد اور قیس کے معنی ہیں سخت۔ یعنی سخت آدمی۔

تنافر: کلمہ کے اس وصف کو کہا جاتا ہے جو زبان پر ثقل پیدا کرے اور اس پر تلفظ کرنے میں تکلیف ہو۔

والضمیر عائد الی الفرع: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ غداثرہ کی ”و“ ضمیر کا مرجع مجبوبہ ہے اور وہ تو مؤنث ہے جبکہ شاعر نے ضمیر مذکر کی ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: اس کا مرجع مجبوبہ نہیں ہے بلکہ اس کا مرجع شعر اور بال ہیں۔

شعر کا مطلب: اس شعر سے شاعر کا مقصود اپنے محبوبہ کے بالوں کی کثرت بتانا ہے کہ محبوبہ کے بال تین حصوں میں منقسم ہیں کچھ بال وہ ہیں جن کو اس نے اپنے سر کی چوٹی پر دھاگے سے باندھ کر عقاص اور گچھا بنایا ہے اور کچھ بالوں کو بٹ کر ان سے مینڈھیاں بنائی ہیں اور پھر کچھ بال وہ ہیں جو بٹے ہوئے لٹک رہے ہیں البتہ یہاں پر انھوں نے صرف مثال ذکر کی ہے اس سے کوئی ضابطہ معلوم نہیں ہو رہا ہے اور خود مصنف نے بھی کوئی ضابطہ بیان نہیں کیا ہے اسلئے علماء نے اس کے ضابطے کے بارے میں اختلاف کیا ہے اور کل تین مذاہب بن گئے ہیں مجملہ ان میں سے ایک مذہب شارح کا ہے فاضل شارح نے اپنا مذہب بیان کر کے باقی دونوں مذاہب کی تردید کی ہے۔

والضابطۃ ہہنا ان کلماتیعدۃ الذوق الصحیح ثقیلًا متعسرًا النطق فہو متنافر سواۃ کان من قرب المخارج او بعدھا وغیر ذلک علی ما صرح بہ ابن الاثیر فی المثل السائر وزعم بعضهم ان منشأ الثقل فنی مستشزرات ہو توسط الشین المعجمۃ الّتی ہی من المهموسۃ الرخوة بین التاء الّتی من المهموسۃ الشدیدۃ والراء المعجمۃ الّتی ہی من المجہورۃ ولوقال مستشرف لزال ذالک الثقل وفیہ نظر لان الراء المهملة ایضاً من المجہورۃ وقیل ان قرب المخارج سبب للثقل المخل بالفصاحة وان فی قولہ تعالیٰ الم اعهد ثقلاً قریباً من حد التنافر فیخل بفصاحة الکلمۃ لکن الکلام الطویل

المشتمل علیٰ کلمۃ غیر فصیحۃ لایخرج عن الفصاحۃ کما لایخرج الکلام الطویلۃ المشتمل علیٰ کلمۃ غیر عربیۃ عن ان یکون عربیًا ترجمہ:-

اور یہاں پر ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسے ذوقِ صحیح گراں اور مستعز النطق سمجھے تو وہ متنافر ہے خواہ قربِ مخارج کی وجہ سے ہو یا بعدِ مخارج کی وجہ سے اور کیا کی وجہ سے جیسا کہ ابنِ اسیر نے مثلِ سائر میں اس کی تصریح کی ہے۔ اور بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ مستعزرات میں ثقل کا منشا اس شینِ مجملہ کا جو مہوسہ رخوہ میں سے ہے متوسط ہو جانا ہے اس تاء کے درمیان جو مہوسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاءِ مجملہ کے درمیان جو مجبورہ میں سے ہے اور اگر شاعر مستشرق کہتا تو یہ ثقل ختم ہو جاتا اور اس میں نظر ہے کیونکہ رائے مہملہ بھی مجبورہ میں سے ہے اور کہا گیا ہے کہ قربِ مخارج سبب ہے ثقل کا جو فصاحت میں خلل ہے اور بے شک ارشادِ باری تعالیٰ ”الم اعهد“ میں بھی ثقل ہے جو تافر کے قریب ہے، تو کلمہ کی فصاحت میں خلل ہونا چاہیے لیکن وہ کلام طویل جو صرف ایک ہی کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہو فصاحت سے نہیں نکلے گا جیسا کہ وہ کلام طویل عربی ہونے سے نہیں نکلتا جو ایک غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو تشریح:-

والضابطۃ ھہنا: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے اپنا مذہب بیان کیا ہے کہ تافر اس ثقل کو کہتے ہیں جسے ذوقِ صحیح ثقل اور زبان پر بوجہ محسوس کرے خواہ یہ ثقل قربِ مخارج کی وجہ سے ہو یا بعدِ مخارج کی وجہ سے۔ دوسرا مذہب علامہ خلخالی کا ہے ان کے نزدیک ”تافر حروف اس ثقل کو کہتے ہیں جو صفات متضادہ کے جمع ہونے کی وجہ سے پیدا ہو جائے جیسے مثال مذکور ”مستعزرات“ میں تافر مہوسہ شدیدہ میں سے ہے اور شینِ مہوسہ رخوہ میں سے ہے اور زاءِ مجبورہ میں سے ہے تو تافر شین میں صفات متضادہ جمع ہو گئے کہ تافر مہوسہ شدیدہ ہے اور شینِ مہوسہ رخوہ میں سے ہے اور حذو اور رخوۃ میں تضاد ہے اور پھر شین اور تاء دونوں میں ضد والی صفت پائی جاتی ہے زاءِ مجبورہ میں سے ہے اور مجبورہ ضد ہے ہمس کی تو خلاصہ یہ ہوا کہ ان کے نزدیک تافر نام ہے صفات متضادہ کے جمع ہونے کا فاضل شارح فرماتے ہیں کہ تافر کی یہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر صفات متضادہ کا جمع ہونا تافر کی علت ہوتی تو پھر مستعزرات کے بجائے مستشرق پڑھا جائے تو اس میں تافر نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ اس میں زاء اور دونوں مجبورہ میں سے ہیں جبکہ کوئی بھی اسے ثقل اور تافر نہیں کہتا تو معلوم ہوا کہ صفات متضادہ کا جمع ہونا تافر کی علت نہیں ہے۔

تیسرا مذہب علامہ زوزنی اور فاضل رکن الدین کا ہے ان کے نزدیک ”تافر“ حروف متقارب المخارج کے جمع ہونے کا نام ہے اور مستعزرات میں بھی چونکہ قریب الخرج حروف جمع ہو گئے ہیں اسلئے اس میں تافر پایا جائے گا۔ شارح نے اس کی بھی تردید کر دی ہے تافر کی علت قربِ مخارج کو قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں قریب المخارج حروف استعمال ہوئے ہیں جیسے ”الکُم اَعھدُ اَیْکُم“ اس میں ہمزہ عین اور ہا، تینوں حروف حلقی ہیں اس کے باوجود قرآن میں مستعمل ہیں اگر قربِ مخارج تافر کا سبب ہوتا تو اس میں تافر ہونا چاہئے اور جس کلمہ میں تافر ہو تو وہ غیر فصیح ہوتا ہے۔ قریب المخارج حروف کے پائے جانے کے باوجود یہ جملہ قرآن پاک میں مستعمل ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تافر کا سبب نہیں ہے کیونکہ اگر یہ تافر کا سبب ہوتا تو پھر یہ جس آیت میں پایا جائے تو اس پوری آیت کا غیر فصیح ہونا لازم آتا ہے پھر پوری سورت اور پھر پورے قرآن کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ پورے کا پورا قرآن تمام سورتوں سمیت فصیح ہے۔ اور یہ تمام خرابیاں اسلئے لازم آئیں ہیں کہ آپ نے تافر کا سبب قریب المخارج حروف کا یکجا ہونا قرار دیا ہے اگر تافر کی یہ علت قرار نہ دیتے تو یہ خرابیاں بھی لازم نہ آتیں۔ علامہ زوزنی کی طرف سے اس

اعتراض کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ قریب الخارج حروف کا ایک جگہ جمع ہونا اگرچہ سبب نقل قرار دیا ہے لیکن ایک طویل کلام میں ایک لفظ کے غیر فصیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پورے کا پورا کلام غیر فصیح ہو جائے جیسے کہ ایک طویل کلام عربی ہو اور اس میں ایک لفظ کے غیر عربی ہونے سے پورے کلام کا غیر عربی ہونا لازم نہیں آتا ہے چنانچہ قرآن پاک میں تسنور کا لفظ اسراہیم کا لفظ غیر عربی ہے اس کے باوجود اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن پاک عجی نہیں ہے بلکہ عربی ہی ہے۔  
وفیه نظر لان فصاحة الكلمات مأخوذة فی تعریف فصاحة الكلام من غیر تفرقة بین طویل وقصیر علی ان هذا القائل فسر الكلام بماليس بكلمة والقياس علی الكلام العربی ظاهر الفساد ولوسلم عدم خروج السورة عن الفصاحة فمجرد اشتمال القرآن علی كلام غير فصيح بل علی كلمة غير فصيحة مما يقود الی نسبة الجهل او العجز الی الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ کلمات کا فصیح ہونا کلام فصیح کی تعریف میں طویل وقصیر کے درمیان فرق کئے بغیر ماخوذ ہے باوجود اس کے کہ قائل مذکور نے کلام کی تفسیر کی ہے ”ماليس بكلمة“ کے ساتھ اور کلام عربی پر تو قیاس کرنا بالکل ظاہر فساد ہے اور اگر سورت کا فصاحت سے نہ ٹکنا تسلیم بھی کر لیا جائے تو صرف قرآن کا کلام غیر فصیح بلکہ ایک غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہو جانا اللہ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے جبکہ خدائے تعالیٰ کی ذات اس سے بالا و برتر ہے۔  
تشریح:-

وفیه نظر: شارح نے اس جواب کی بھی تردید کر دی ہے کہ یہ جواب درست نہیں ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کیلئے پورے کلام کا فصیح ہونا شرط اور ضروری ہے خواہ وہ کلام طویل ہو یا قصیر جبکہ پورے کلام کے عربی ہونے کیلئے تمام کلمات کا عربی ہونا کوئی ضروری نہیں۔

علیٰ ان هذا القائل: اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی طرف سے دئے جانے والے جواب کا علی السبیل التسلیم جواب دے رہے ہیں کہ چلو بالفرض اگر ہم اسے مان بھی لیں کہ کلام طویل میں ایک لفظ کے غیر فصیح ہونے سے پورے کلام کا غیر فصیح ہونا لازم نہیں آتا ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن پاک میں الفاظ غیر فصیحہ اور بھی زیادہ ہوں گے اسلئے کہ علامہ خلخالی اور زوزنی کے نزدیک کلام اسے کہتے ہیں جو کلمہ نہ ہو تو ان کے نزدیک مرگب تام اور ناقص سب پر کلام اور فصیح ہونے کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اب ہر وہ کلام جو قریب الخارج حروف پر مشتمل ہو وہ غیر فصیح ہوگا تو دوسرے لوگوں کی بنسبت ان کے نزدیک قرآن پاک میں الفاظ غیر فصیحہ زیادہ ہوں گے یہ اس مثل کے مصداق بن گئے کہ فررت من المطر وقمت تحت الميزاب۔ یعنی قرآن کریم کو غیر عربی الفاظ سے خالی کرنے کے چکر میں قرآن میں غیر عربی الفاظ اور بھی بڑھ جائیں گے۔

والقياس:- فاضل شارح اس عبارت کے ساتھ ان کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا الفاظ غیر فصیحہ کو الفاظ غیر عربیہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن پاک میں غیر عربی الفاظ ہیں اور اس بات پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن کریم فصیح ہے تو قرآن کریم کے فصیح ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ قرآن کے تمام الفاظ عربی ہوں بخلاف فصاحت کے کہ کلام کے فصیح ہونے کیلئے تمام علماء کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس کلام کے تمام الفاظ فصیح ہوں لہذا آپ کا ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے۔ ولوسلم: یہ جواب علی السبیل التسلیم ہے کہ اس بات پر تمام علماء کا بھی اتفاق ہے اور ہمارا اور

آپ کا بھی اتفاق ہے کہ جس کلمہ میں متقارب الخارج حروف جمع ہو جائیں تو وہ کلمہ غیر فصیح ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ کلام اور وہ سورۃ جو اس کلمہ پر مشتمل ہے وہ غیر فصیح ہیں یا نہیں۔ ہمارے اور آپ کے نزدیک بالاتفاق وہ بھی فصیح ہوں گے تو اب (ہم آپ سے پوچھتے ہیں) آیا اس پر تلفظ کرتے وقت لفظ غیر فصیح کا متبادل کوئی اور لفظ اللہ کے علم میں تھا یا نہیں اگر اللہ کو دوسرے لفظ کا علم نہ ہو تو نعوذ باللہ اللہ کی طرف جہالت کی نسبت کرنا لازم آئے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا متبادل فصیح لفظ ہے تو پھر اللہ اس فصیح لفظ کے لانے پر قادر ہے یا نہیں معلوم ہونے کے باوجود اللہ نے جب وہ لفظ فصیح نہیں لایا تو معلوم ہوا کہ اللہ اس کے لانے پر قادر نہیں تو اللہ کی طرف عجز اور عدم قدرت کی نسبت کرنا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ عجز سے بھی پاک ہیں۔

والغرابۃ کون الکلمۃ وحشیۃ غیر ظاہرۃ المعنیولا مأنوسۃ الاستعال نحو مسرّج فی قول ابن العجاج شعور ومقلۃ وحاجباً مزججاً ای مدققاً مطوّلاً ”ع“ وفاحماً ای شعراً اسود کا لفحم ومرسناً ای انفا مسرّجاً ای کالسیف السریجی فی الدقة والاستواء وسریج اسمّ قین ینسب الیہ السیوف او کا لسراج فی البریق واللمعان فان قلت لم لم یجعلوه اسم مفعول بن سرج اللہ وجہ ای بھجۃ وحسنۃ قلت لاحتمال ان یکون مستحدثاً مؤلداً من السراج او یکون من باب الغرابۃ ایضاً ترجمہ:-

اور غرابت (کلمہ کا وحشی ہونا ہے یعنی غیر ظاہر المعنی اور غیر مانوس الاستعمال ہونا) جیسے (لفظ مسرّج ابن العجاج کے اس شعر میں ”اور ظاہر کیا محبوبہ“ نے آنکھ کو اور لمبی اور باریک آبرو کو اور کونیل کی طرح سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پنے میں سرتجی تلوار کی طرح ہے۔ سرتج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہوتی ہیں یا ایسی ناک کو جو چمک میں چراغ کی طرح ہے، اور تم کہو کہ یوں کیوں نہیں کیا کہ مسرّج کو اسم مفعول سرج اللہ وجہ بمعنی بھجۃ وحسنۃ میں ہو؟ تو میں کہوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ سراج سے گھڑا ہوا ہو یا یہ غرابت کے قبیل سے ہو۔

تشریح:-

فصاحت فی المفرد کی تعریف میں دوسرا لفظ غرابت کا ہے ماقن نے صرف اس کی مثال ذکر کی ہے جیسے شاعر کا قول۔

ومقلتا وحاجباً مزججاً: وفاحماً ومرسناً مسرّجاً

محل استشہاد:- مسرّجاً ہے۔

تحقیق المفردات: مقلۃ آنکھ میں موجود سفیدی اور سیاہی کا سنگم۔ حاجب، آبرو۔ مزجج۔ باریک اور لمبے آبرو۔ اور ان اوصاف کے حامل آبرو حسن و جمال کے ضامن ہوتے ہیں۔ فاحم۔ اصل میں فحم کا اطلاق کوئلے پر ہوتا ہے اور یہاں پر اس سے سیاہ بال مراد ہیں اور اس طرح کوئلے کے ساتھ بالوں کی تشبیہ دینے سے مقصود بالوں کی سیاہی میں مبالغہ بیان کرنا ہے۔ مرسن۔ اصل میں مرسن ناک کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جہاں پر ناک میں کھوکا لگایا جاتا ہے یا جانوروں کی ناک کا وہ سوراخ جس میں کیل ڈالی جاتی ہے۔ مسرّج۔ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور یہ مشتق ہوتا ہے اور ہر مشتق کیلئے مشتق منہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے لیکن کتب لغت کو ٹٹولنے کے باوجود مسرّج اور تسرّج کا مشتق منہ معلوم نہیں ہو سکا اسلئے ہمیں اس کی ایسی تخریج کرنی پڑی کہ کلمہ غلطی سے سالم رہے اور وہ یہ ہے کہ فعل کبھی نسبت کیلئے بھی آتا ہے جیسے فسقۃ میں فسق کی طرف اس کی نسبت کر دی اسلئے مسرّج کے معنی ہوں گے منسوب الی السروجی سرتجی تلوار کی طرح سیدھی تیز ناک کیونکہ سرتج نام کے لوہار کی تلواریں عرب میں بڑی شہرت پا گئیں تھیں اور یا

منسوب الی السراج ہے یعنی چراغ کی طرح چمکنے والی ناک اسلئے یہ کلمہ غریب ہے کہ اس کا مشتق منہ نہیں ہے۔

لفظ غریب کی تعریف: غریب وہ وحشی لفظ ہے یعنی نہ تو اس کا معنی ظاہر ہو اور نہ ہی وہ مانوسۃ الاستعمال ہو پھر غریب کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ اس لفظ غریب کا معنی عربی کتابوں اور لغت میں تلاش و جستجو کے بغیر معلوم نہ ہوتا ہو جیسے لفظ کاء کا تم اور افرق تعو عسنى یہ عربی الفاظ ہیں لیکن ان کے معنی عربی کتب کی طرف رجوع کے بغیر اہل لسان عرب کو بھی معلوم نہیں ہوتے ہیں اسلئے یہ دونوں لفظ غریب ہوں گے۔

اور غریب کی دوسری قسم وہ ہے جس کے معنی میں نسبت بعیدہ کا اعتبار کیا گیا ہو جیسے مسرّج باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے لیکن اس وزن پر کتب لغت میں باب تفعیل میں کوئی مصدر موجود نہیں ہے تو ہم نے کہا کہ یہ سربجی کی طرف منسوب ہے جو ایک لوار تھا جس کی تلواریں عربوں میں بڑی مشہور تھیں اس صورت میں اس جملے کا مطلب یہ بنے گا کہ میری محبوبہ کی ناک سیدھی اور خوبصورت ہونے میں سربجی تلواروں کی طرح ہے یا سراج سے ماخوذ ہے اس صورت میں اس جملے کا مطلب یہ بنے گا کہ میری محبوبہ کی ناک چمکنے میں چراغ کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح چراغ چمکتا ہے اسی طرح میری محبوبہ کی ناک بھی چمکتی ہے۔

اس پورے شعر کا مطلب یہ ہے کہ: میری محبوبہ نے اپنی آنکھوں کو باریک اور لمبے آبرو کو اور کوٹلے کی طرح سیاہ بالوں کو تلوار کی طرح باریک اور سیدھی ناک کو یا چراغ کی طرح چمکنے والی ناک کو ظاہر کیا۔

فان قلت: اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے آپ نے اسے غریب کیوں قرار دیا ہے جبکہ یہ تو مشہور مثال ”سراج اللہ وجہہ“ اللہ اس کے چہرے کو روشن کر دے“ سے ماخوذ ہے۔ لہذا یہ ”سراج“ سے مشتق ہو گا تو آپ بھی اسے مشتق بنادیتے غریب نہ بناتے آپ نے اسے مشتق کیوں نہیں بنایا ہے اس کے مشتق بنانے میں آپ کو کیا رکاوٹ تھی؟

جواب: ہم نے غریب اس کلام کے محقق کلام کہا ہے جو اہل عرب اور فصحاء کا ہو اور جو کلام آپ نے پیش کیا ہے یہ متولدین کا کلام ہے عرب فصحاء کا کلام نہیں ہے اور متولدین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اصل کے اعتبار سے عجمی غیر عربی ہوں لیکن بعد میں عربی زبان سیکھ لی ہو۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ خود غریب ہے اسلئے کہ وہ بھی باب تفعیل سے فعل ماضی ہے لیکن اس کا مصدر لغت کی کتابوں میں کہیں پر بھی استعمال نہیں ہوا ہے۔

والمخالفة ان تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعه اعنى على خلاف ما ثبت عن الواضع نحو الاجل لبك الادغام في قوله ع الحمد لله العلى الاجل :: والقياس الاجل فنحو ال واء وابى يابى وعور يعور فصيح لانه ثبت عن الواضع كذا لك ترجمہ:-

(اور مخالفت) یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ما ثبت عن الواضع کے خلاف ہو جیسے ”الاجل“ ادغام کے بغیر شاعر کے اس قول میں (تمام تعریفیں اللہ بزرگ و برتر کیلئے ہیں) اور قانون کے رو سے اسے الاجل ہونا چاہئے لہذا آل، ابی، یابی، عور، یور سب فصیح ہیں، کیونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہیں تشریح:-

والمخالفة: فصاحت في المفرد کی تعریف میں تیسری قید مخالفت قیاس لغوی سے بچنا مصنف نے اس کی بھی صرف مثال کے

ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے کہ جیسے الحمد للہ العلی الاجل "قانون اور قیاس کے مطابق اسے اجل ہونا چاہئے تھا لیکن خلاف قانون اسے "الاجل" پڑھا گیا ہے

فاضل شارح نے اس کی تعریف بیان کی ہے کہ مخالفت قیاس لغوی کے کہتے ہیں مخالفت کے معنی ضد اور تاقض کے ہیں اور قیاس قانون کو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ مفردہ موضوعہ کے قانون کے خلاف ہونا جیسے کہ مثال مذکور میں ہے۔ یہ مصرعہ ابوالانجم شاعر کا ہے پورا شعر اس طرح ہے

﴿الحمد للہ العلی الاجل :: الواحد الفرد القدیم الاول﴾

﴿انت ملک الناس رباً فاقبل :: ثم الصلوۃ علی النبی الافضل﴾

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو بلند و بالا کیسا قدیم اور اول ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے تو میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

اعنی علی خلاف ماثبت: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ غیر فصیح فی المفردہ ہوتا ہے جو قیاس لغوی کا مخالف ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ بعض الفاظ قیاس لغوی کے خلاف ہیں لیکن پھر بھی کوئی بھی ان الفاظ کو غیر فصیح نہیں کہتا جیسے آل اصل میں اہل تھا خلاف قانون ہا کو الف سے بدل کر اسے آل بنا دیا گیا ہے اسی طرح ماء اصل میں ماء تھا اسلئے کہ اس کی جمع میاء آتی ہے خلاف قیاس ہا کو جزء سے بدل دیا گیا تو ماء بن گیا۔ ابیابی باب فتح یفتح سے ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ باب فتح سے وہ باب آسکتا ہے جس کا عین یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہو اور یہاں پر نہ عین کلمہ حروف حلقی میں سے ہے اور نہ ہی لام کلمہ پھر بھی یہ باب فتح سے ہے اسی طرح "عور یعور" قانون کے مطابق اسے "عار یعار" ہونا چاہئے تھا قال یقال کے قانون کے ساتھ لیکن قانون کے مطابق نہ ہونے کے باوجود اسے کوئی بھی غیر فصیح نہیں کہتا۔

جواب:- یہ عبارت نکال کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس میں ایک اور قید بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ وضع کی وضع کے بھی خلاف نہ ہو یہ صیغے اگرچہ قانون اور قیاس کے تو خلاف ہیں لیکن وضع کی وضع کے خلاف نہیں ہیں بلکہ وضع کی وضع کے موافق ہیں۔

قیل فصاحة المفرد خلوصه مما ذکر ومن الكراهة فی السمع بان یکون اللفظ بحیث یمتجها السمع ویترأ عن سماعها نحو الجرشی فیقول ابی الطیب "ع" "مبارک الاسم اغر القلب :: کریم الجرشی ای النفس شریف النسب" والاغر من الخیل الابيض الجبهة ثم استعیر لکل واضح معروف وفيه نظر لان الكراهة فی السمع انما هی من جهة الغرابة المفسرة بالوحشة مثل تکا کاتم وافرثعوا ونحو ذالك وقیل لان الكراهة فی السمع وعد مها یرجعان الی طیب النعم وعدم الطیب لا الی نفس اللفظ وفيه نظر للقطع باستکراه الجرشی دون النفس مع قطع النظر عن النعم ترجمہ:-

(کہا گیا ہے) فصاحت مفرد امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے (اور کراہت فی السمع سے) اس طور پر کہ لفظ اس طرح ہو کہ کان اس سے نفرت کر کے اسے سننا نہ چاہیں (جیسے) لفظ جرشی ابو الطیب کے اس شعر میں مبارک نام مشہور لقب والا ہے کریم النفس (شریف النسب ہے) اغر اصل میں سفید پیشانی والے گھوڑے کو کہتے ہیں پھر ہر مشہور و معروف کیلئے استعارہ کے طور پر لیا گیا ہے (اور اس میں نظر ہے) کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف غرابت کی وجہ سے بچس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکا کاتم وافرثعوا وغیرہ بعض نے نظر کی توجیہ

یوں بیان کی ہے کہ کراہت خوش الحانی اور بد آوازی کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف اس میں نظر ہے کیونکہ لفظ جرش یعنی طور پر ناپسندیدہ ہے نہ کہ لفظ نفس قطع نظر آواز سے تشریح:-

قیل ومن الكراهة في السمع: ماتن فرماتے ہیں کہ ان تین قیود کے علاوہ کچھ لوگوں نے ایک اور قید کا بھی اضافہ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان تین چیزوں سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ لفظ سماع کو برا بھی نہ لگتا ہو جیسے ابو الطیب کا یہ شعر ہے کہ۔

مبارك الاسم اغر اللقب :: كريم الجرشى شريف النسب

محل استشہاد: الجرشی ہے کیونکہ یہ لفظ کانوں کو برا لگتا ہے۔

تحقیق المفردات: مبارک الاسم شاعر نے اپنے ممدوح کے بارے میں کہا ہے کہ مبارک نام والا ہے یہ اسلئے کہا ہے کہ ممدوح کا نام علی ہے اور امیر المؤمنین حضرت علیؑ کا نام بھی علی ہے تو نام میں موافقت کی وجہ سے اسے مبارک نام والا کہا ہے یا علی عنو سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں بلند ہونا تو اس سے ممدوح کے کمالات اور صفات میں بلند ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ جرشی - نفس کو کہتے ہیں۔ اغر - سفید پیشانی والا گھوڑا پھر اسے ہر مشہور و معروف چیز کیلئے مستعار لیا گیا ہے دونوں میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ جس طرح سفید پیشانی والا گھوڑا دور سے دکھتا ہے اسی طرح میرا ممدوح بھی اپنی مشہور و معروف صفات کی وجہ سے آفتاب و مہتاب کی طرح ہے کہ ہر ایک کہہ و مہمہ کو دکھتا اور نظر آتا ہے۔

شعر کا ترجمہ: مبارک نام اور مشہور لقب والا:؛ بخئی النفس اور اچھے نسب والا ہے۔ اور اسے اغر اللقب اسلئے کہا ہے کہ اس کا لقب سیف الدولہ اور یہ لقب بادشاہوں کے ہاں بہت زیادہ مشہور و معروف ہے اور شریف النسب اسلئے کہا ہے کہ سیف الدولہ کا تعلق خاندانی اعتبار سے بنو عباس سے تھا

وفیہ نظر: ماتن نے اس قول کو نقل تو کیا ہے لیکن پھر کہہ رہے ہیں کہ اس میں اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کو مستقل قسم بنانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ غرابت کی پہلی قسم (جس کو کتب لغت میں تلاش و جستجو کے ساتھ حاصل کیا جاسکے) میں داخل ہے۔ جیسے تکتا کاتم اور افر نقعوا اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ عیسیٰ ابن عمرو غوی گدھے پر سوار ہو کر کہیں جا رہے تھے کہ جاتے جاتے کہیں گر پڑے ان کے گرنے کو دیکھ کر بہت سارے لوگ جمع ہو گئے تو انھوں نے اس بھینڑ کو دیکھ کر کہا کہ ”مالکم تکتا کتا تمعلی“ تکتا کتا کہم علی ذی جنبۃ افر نقعوا عنی ”تم لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ تم لوگ مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے ہو جیسا کہ کسی جن والے انسان پر لوگ جمع ہوتے ہیں میرے پاس سے ہٹ جاؤ! تو وہاں جمع ہونے والے لوگ یہ کہتے ہوئے چلے گئے کہ ”دعوه فان شیطانہ یتکلم بالہندیہ“ اسے چھوڑ دو کیونکہ اس کا جن اردو بول رہا ہے۔ الغرض ماتن نے کہا تھا کہ اس میں اعتراض ہے لیکن اعتراض کی تعیین نہیں کی تھی کہ آخر کیا اعتراض ہے اسلئے بعد کے شارحین میں اختلاف ہو گیا تو اس اعتراض کی ایک تقریر تو وہ ہے جو شارح نے کی ہے جو اوپر گزر چکی اور دوسری تقریر بعض لوگوں نے یہ کی ہے کہ کانوں کو ناگوار ہونا الفاظ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بولنے والے کی آواز پر موقوف ہے چنانچہ خوش الحانی کے ساتھ کوئی آدمی جس لفظ پر بھی تلفظ کرے گا تو وہ لفظ کانوں کو اچھا لگے گا اور اگر کسی کی آواز بھڑکی ہو تو وہ جس لفظ پر بھی تلفظ کرے گا تو وہ لفظ کانوں کو برا لگے گا اور اس کے سننے کے ساتھ سمع خراشی ضرور ہوگی۔ فاضل شارح نے وفیہ نظر کہہ کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ بات بھی بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس بات کے درست ہونے کی صورت میں اگر کوئی آدمی جرش کے بجائے نفس بولے تو انسانی طبیعت اسے مکروہ نہیں سمجھتی ہے تو معلوم ہوا کہ کانوں کو ناگوار لگنے نہ لگنے کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہے آواز کے ساتھ نہیں ہے۔ اور چونکہ یہ قسم اول میں داخل

ہے اسلئے اسے جدا شمار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

والفصاحة فى الكلام خلوصه من ضعف التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها هو حال من الضمير فى خلوصه واحترازه عن مثل زيد اجلل وشعر مستشزروا نفعه مسرج وقيل هو حال من الكلمات ولو ذكره بجنبيها السليم من الفصل بين الحال وزيتها بالاجنبى وفيه نظرا لانه حينئذ يكون قيدها لتنافر الالخلص ويلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغير الفصيحة فصيحاً لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم ترجمہ:-

(اور فصاحت فی الکلام اس کا خالی ہونا ہے ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے اس حال میں کہ اس کے کلمات فصیح ہوں) یہ خلوصہ کی ضمیر سے حال ہے اس سے زید اجلل، شعرہ مستشزروا اور نفعہ مسرج سے احتراز کیا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلمات سے حال ہے اور اس کو اس کے پہلو ہی میں ذکر کر دیتے تو حال اور اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فاصلہ سے بچ جاتے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت تنافر کی قید بنے گی نہ کہ خلوص کی اور اس سے اس کلام کا فصیح ہونا لازم آئے گا جو کلمات متنافرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو کیونکہ اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ فصیح ہونے کی حالت میں تنافر کلمات سے خالی ہے خوب غور کر لو، تشریح:-

والفصاحة فى الكلام: یہاں سے مصنفؒ نے کلام فصیح کی تعریف کرنا شروع کر دیا ہے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہو اور یہ خالی ہونا فصاحت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس تعریف میں شروع کے تین قیود سببی اور آخری قید وجودی ہے یعنی کلام فصیح وہ کلام ہے جس میں نہ ضعف تالیف ہو نہ تنافر کلمات ہو اور نہ ہی تعقید ہو اور اس کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں۔ پھر چونکہ معرّف کا پہچانا موقوف ہوتا ہے تعریف پر اور تعریف کا پہچانا موقوف ہوتا ہے تعریف میں مذکور الفاظ پر اسلئے پہلے ان الفاظ کی وضاحت کریں گے جو تعریف میں مذکور ہوئے ہیں لیکن مصنفؒ نے تعریف میں کوئی اور بات نہیں بتائی ہے اسلئے شارحؒ نے اس کی ترکیب بیان کی ہے اور بعض لوگوں نے اس کی ترکیب کی تھی تو شارحؒ نے ان کی ترکیب کی تردید کر دی ہے۔

کلام فصیح کی تعریف میں مذکور ہونے والی عبارت کی ترکیب۔ ”مع فصاحتها“ ”خلوصه“ کی ہاضمیر سے حال ہے اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ امور مثلاً مذکورہ سے خالی ہو اس حال میں کہ اس کا خالی ہونا ملا ہوا ہو فصاحت کے ساتھ۔ اور بعض لوگوں نے اس کی ترکیب یہ کی ہے کہ یہ حال ہے ”تنافر کلمات“ میں ”الكلمات“ سے اور تنافر عامل ہے کلمات کا اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے قید بنتا ہے اور جب اس پر نفی داخل ہوتی ہے تو یہ نفی قید کی ہوتی ہے مقید کی نہیں ہوتی ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کا معنی بنتا ہے کہ اس کلام کا خالی ہونا ایسے تنافر کلمات سے جو فصیح ہوں اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی کلام غیر فصیح تنافر کلمات سے مرکب ہو تو وہ فصیح ہوگا اور اس میں تنافر کلمات فصیح ہوں تو وہ کلام غیر فصیح ہوگا جبکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں ہے تو اس صورت میں یہ سلب المقید بن جائے گا جبکہ پہلی ترکیب والی صورت میں السلب المقید تھا۔ فافہم: اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی طرف سے جواب دیا گیا تھا اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ جواب یہ ہے کہ جب ہم نے یہ کہا کہ کلام فصیح وہ ہے جو تنافر کلمات فصیحہ سے خالی ہو تو اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو کلام تنافر کلمات غیر فصیحہ سے خالی ہو وہ بطریق اولیٰ فصیح ہوگا۔



جواب: علامہ تفتازانی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت یہ تعریف ہے اور تعریفات میں اولیٰ یا غیر اولیٰ کا قیاس جاری

نہیں ہوتا ہے۔

فالضعف ان یکون تالیف الکلام علی خلاف القانون النحوی المشهور بین الجمهور کا لازمًا ر قبل الذکر لفظاً ومعناً وحکماً نحو ضرب غلاماً زیداً والتنافر ان تكون الكلمات ثقیلة علی اللسان وان کان کلّ منها فصیحة کقولہ ع و لیس قرب قبر حرب۔ وهو اسم رجل قبر وصدر البيت وقبر حرب بمکان: قفر :: ای خالہ عن الماء والکلاء ذکر فی عجائب المخلوقات ان من الجن نوعاً یقال له الهاتف فصاح واحد منهم علی حرب ابن امیة فمات فقال ذالک الجنی هذالبيت وکقولہ ”ع“ کریم متی امدحة امدحة والوری معی واذا الممتة لمتة وحدی“ فالواو فی الوری للحال وهو مبتدأ خبره معی ترجمہ:-

(لہذا ضعف) یہ ہے کہ کلام کی ترکیب جمہور نحویوں کے مشہور قانون کیخلاف ہو جیسے اضمار قبل الذکر لفظاً ومعنی وحکماً جیسے ضرب غلاماً زیداً (اور تنافر) یہ ہے کہ کلمات زبان پر بھاری ہوں اگرچہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو (جیسے نہیں ہے حرب کی قبر کے قریب حرب ایک آدمی کا نام ہے) (قبر) شعر کا شروع یہ ہے، اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے کہ جس میں نہ پانی ہے اور نہ ہی گھاس۔ مصنفؒ نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنے زور سے چنچا کہ وہ مر گیا اس پر اس جن نے یہ شعر پڑھا (اور) یہ شعر کہ وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو ساری مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں لہذا والوری میں واو حالیہ اور مبتداء ہے اور معی خبر ہے تشریح:-

فالضعف :- اب کلام فصیح کی تعریف میں مذکور الفاظ کی وضاحت کر رہے ہیں ان الفاظ میں سے پہلا لفظ ضعف تالیف ہے ماتنؒ نے اس کی تعریف نہیں کی ہے صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے لیکن شارحؒ نے اس کی تعریف کی ہے کہ ضعف تالیف کہتے ہیں جمہور نحویوں کے مشہور قاعدے کی خلاف ورزی کرنا جیسے اضمار قبل الذکر۔ جمہور کی قید لگا کر باقیوں کو نکال دیا اسلئے کہ ہر قاعدے میں نحویوں کا کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور ہوتا ہے۔ پھر ضمیر کے مرجع میں پانچ احتمال ہیں (۱) وہ مرجع لفظاً مذکور ہو جیسے جاء نسی زید ضربتہ (۲) وہ مرجع معنی مذکور ہو جیسے اعدلوا هو اقرب للتقویٰ

(۳) وہ مرجع رتبتاً مذکور ہو جیسے ضرب غلاماً زیداً (۴) وہ مرجع روش کلام سے معلوم ہوتا ہو جیسے فلا تمہ السدس (۵) وہ مرجع حکماً مذکور ہو جیسے نعم رجلاً زیداً اور جہاں پر ان پانچ صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی مرجع پہلے سے مذکور نہ ہو تو وہاں پر اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

والتنافر :- مصنفؒ نے اس کی وضاحت کیلئے دو مثالیں ذکر کی ہیں فاضل شارحؒ نے اس کی تعریف کر کے اس کی وضاحت کی ہے تنافر کلمات اس کلام کہتے ہیں جس کا ہر کلمہ فصیح ہو لیکن ان کی ترتیب اس طرح سے ہو کہ اس ترتیب کی وجہ سے ان کی ادائیگی میں زبان پر ٹپٹل پیدا ہو جائے۔ پھر یہ ٹپٹل یا تو ایک کلمہ کے دوسرے کلمہ کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے۔

”لیس قرب قبر حرب قبر“

اس سے پہلے والا مصرعہ یوں ہے۔

”قبر حرب بمكان قفر“

تحقیق المفردات: مکان قفر بے آب و گیاہ جنگل۔

ترجمہ: حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے، حرب کی قبر ایک بے آب و گیاہ جنگل میں ہے۔

محل استشہاد: اس میں قبر اور قرب ایسے الفاظ ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو فصیح ہیں لیکن ان کو یکجا کرنے سے زبان پر ادواء کرنے سے ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

جو پینچے ہم نے بھیجے تھے وہ پینچے تم کو آ پینچے :: اگر پینچے تو لکھ دینا وہ پینچے ہم کو آ پینچے۔

جو پینچے تم نے بھیجے تھے وہ پینچے ہم کو آ پینچے :: مگر پینچے تو کیا پینچے جو پینچے تک نہیں پینچے

اس میں بھی پینچے کا لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے فصیح ہے لیکن اس کو بار بار جمع کرنے سے اس کی ادائیگی میں زبان پر ثقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس کی ایک مثال صاحب نیل نے بھی ذکر کی ہے۔

چچا چار کچرے کچے چچا چار کچرے کچے

کچے کچرے کچے چچا کچے کچرے کچے

اس میں بھی چچا کچرے اپنی ذات کے اعتبار سے فصیح ہے لیکن جمع ہونے کی وجہ سے زبان پر ثقل پیدا ہو گیا۔

اسی طرح یہ شعر بھی اسی قبیل سے ہے۔

چاندو کے چچانے چاندو کی چچی کو چاندنی رات میں

چاندنی چوک میں چاندی کے تچے سے چنی چنائی

شعر کا پس منظر: عجائب المخلوقات میں اس کی وجہ یوں لکھی ہے کہ حرب بن امیہ جب اپنے بھائیوں کے ساتھ عکاظ کی لڑائی سے واپس ہوا تو اسکا گزرا ایسی سرسبز و شاداب جگہ پر ہوا جہاں گھنی گھنی جھاڑیاں اور بڑے بڑے گنجان درخت کھڑے تھے حرب کے ساتھ ابو العباس مرداس بن ابی عامر سلمی تھا اس نے کہا کہ اے حرب! یہ زمین کھیتی باڑی کیلئے بہت زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے اگر ہم شریک ہو کر ان جھاڑیوں کو جلا ڈالیں اور کھیتی باڑی شروع کر دیں تو بہت زیادہ نفع ہوگا۔ حرب نے ان کی تائید کی اور اس جنگل میں آگ لگا دی جب آگ کے شعلے بلند ہوئے اور لپٹیں اٹھنی شروع ہوئیں تو اس میں سے ایک آواز نکلی اور کچھ دیر کے بعد اس سے سفید سفید سانپ اڑتے ہوئے نظر آئے یہاں تک کہ جب وہ جنگل بالکل جل گیا تو ایک ہاتف کو کہتے ہوئے سنا گیا کہ رہا تھا کہ۔

ویل لحرب فارسا مٹاعینا مٹخالسا

ویل لحرب فارسا اذا لبسوا القوانسا

اس کے کچھ دیر کے بعد حرب اور مرداس دونوں کا انتقال ہوا تو ہاتف نے مذکورہ شعر کے ساتھ لوگوں کو ان کے مرنے کی اطلاع دی یا زبان پر ادائیگی میں ثقل پیدا ہو جائے ایک کلمہ کے بعض حروف کے دوسرے کلمہ کے بعض حروف کے ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یہ ثقل پہلے کی نسبت کم ہوتا ہے جیسے حبیب بن اوس طائی کا یہ شعر ہے۔

کریم متی امدحہ امدحہ والوری :: معی واذا مالمتہ لمتہ وحدی

تحقیق المفردات: کریم۔ صاحب کرم، درگزر کرنے والا، بخشنے والی، اس کا اطلاق ہر اچھی اور پسندیدہ چیز پر بھی ہوتا ہے۔

امدحہ - مدح کرنا، الوری - مخلوق و زری کا اسم ہے۔ ابوالوری زمانے کی کثیت ہے۔ لسمتہ - لوم مادہ سے واحد متکلم کا صیغہ ہے ملامت کرنا۔ وحدی - اکیلا۔ تن تبہا۔

ترجمہ: میرا مدوح ایسا نئی ہے کہ جب اس کی تعریف کرتا ہوں تو تمام مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی برائی بیان کرتا ہوں تو میں اکیلا ہی ہوتا ہوں۔ والوری - اس میں واو حالیہ ہے اور الوری مبتداء ہے اور معی مبتداء کیلئے خبر ہے۔

وَأَنَّمَا مِثْلُ بَمَثَالَيْنِ لَّانَ الْاَوَّلِ مِثْنًا وَفِي الثَّقَلِ وَالثَّانِي دُونَهُ لَآنَ مِثْنًا الثَّقَلُ فِي الْاَوَّلِ نَفْسُ اجْتِمَاعِ الْكَلِمَاتِ وَفِي الثَّانِي اجْتِمَاعِ حُرُوفِ مِنْهَا وَهُوَ فِي تَكْرِيرِ اَمْدَحُهُ دُونَ مَجْرَدِ الْجَمْعِ بَيْنِ الْحَاءِ وَالْهَاءِ لَوْ قَوَّعَهُ فِي التَّنْزِيلِ مِثْلُ "فَسَبِّحْهُ" فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بَآنَ مِثْلُ هَذَا الثَّقَلِ مِثْلُ بِالْفَصَاحَةِ ذَكَرَ الصَّاحِبُ اسْمُعِيلُ بْنُ عَبَّادٍ أَنَّهُ أَنْشَدَ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ بِحَضْرَةِ الْأَسْتَاذِ ابْنِ الْعَمِيدِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذَا الْبَيْتِ قَالَ لَهُ الْأَسْتَاذُ هَلْ تَعْرِفُ فِيهِ شَيْئًا مِّنَ الْهُجْنَةِ قَالَ نَعَمْ مَقَابِلَةُ الْمَدْحِ بِاللُّومِ وَأَنَّمَا يِقَابِلُ بِالذَّمِّ أَوِ الْهَجَاءِ فَقَالَ الْأَسْتَاذُ غَيْرَ هَذَا ارِيدُ فَقَالَ الصَّاحِبُ لَا أَدْرِي غَيْرَ ذَلِكَ فَقَالَ الْأَسْتَاذُ هَذَا التَّكْرِيرُ فِي اَمْدَحِهِ اَمْدَحُهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنِ الْحَاءِ وَالْهَاءِ وَهَمَا مِّنَ الْحُرُوفِ الْحَلْقِ خَارِجٌ عَنِ حُدِّ الْعَتَدَالِ نَافِرٌ كَلَّ التَّنَافُرَ فَاشْنَى عَلَيْهِ الصَّاحِبُ

ترجمہ:-

مصنفؒ نے دو مثالیں اسلئے دیں ہیں کہ اول میں ثقل انتہائی زیادہ ہے اور ثانی میں کچھ کم ہے کیونکہ اول میں ثقل کا نشاء نفس اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدحہ، امدحہ کا تکرار ہے نہ کہ حرف حاء اور ہاء کا جمع ہونا ہے کیونکہ یہ تو قرآن میں واقع ہے جیسے فسبحہ لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس جیسا ثقل بھی غل فصاحت ہے۔ صاحب یعنی اسمعیل ابن عبادة نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ ابن العمید کی مجلس میں پڑھا، جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کہ کیا تم اس میں کوئی عیب پہچانتے ہو؟ تو صاحب نے کہا کہ ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے ساتھ کیا ہے جبکہ مدح کا مقابلہ ذم یا ہجو کے ساتھ لایا جاتا ہے استاذ نے کہا کہ اس کے علاوہ کچھ اور چاہتا ہوں تو صاحب نے کہا کہ اس کے علاوہ تو میں نہیں جانتا۔ تو استاذ نے کہا کہ یہ امدحہ کو ملکر رانا حاء اور ہاء کو جمع کے کرنے کے ساتھ جبکہ یہ دونوں حروف حلقی ہیں یہ حد اعتدال سے نکالنے والا اور پورے طور پر متاثر ہے۔ اس پر صاحب نے ان کی تعریف کی تشریح:-

وَأَنَّمَا مِثْلُ مَثَالَيْنِ - ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مثال مثال لہ کی وضاحت کیلئے ہوتی ہے اور مثل لہ کی وضاحت تو ایک مثال کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے آپ نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں؟ جواب:- اصل بات یہ ہے کہ تافر میں فرق ہے بعض میں تافر زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم اس وجہ سے مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ مذکورہ دو مثالوں میں سے پہلی مثال میں تافر تکرار کلمات کی وجہ سے زیادہ ہے اور دوسری مثال میں تافر کے سبب کے بارے میں اختلاف ہے شارحؒ کے نزدیک دوسری مثال میں تافر دو وجہ سے ہے ایک اس وجہ سے کہ اس میں تکرار پایا جاتا ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ اس میں متحد المحرج حروف جمع ہو گئے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دوسری مثال میں تافر صرف متحد المحرج حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے ہے لیکن شارحؒ نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ پھر قرآن پاک میں تافر بہت زیادہ ہو جائے گا کیونکہ قرآن پاک میں متحد المحرج حروف بہت سارے مقامات میں جمع ہو گئے ہیں مجملہ ان جگہوں میں سے ایک جگہ "فَسَبِّحْهُ" ہے لہذا یہ ثقل

فصاحت کیلئے محل نہ ہوگا شارح نے ایک قصہ ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف متحد الحرف حروف کا جمع ہونا محل فصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا تکرار لانا جس میں ان کا اجتماع ہو محل فصاحت ہے کہ ایک بار شاگرد اسماعیل بن عباد نے اپنے استاد ابن العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر ہے اسماعیل جب اس شعر پر پہنچا تو استاد ابن العمید نے کہا کہ اسماعیل کیا تم اس شعر میں کوئی عیب پاتے ہو تو اسماعیل نے کہا کہ حضرت اس میں یہ عیب ہے کہ اس میں شاعر نے مدح کے مقابلے میں لوم ذکر کیا ہے جبکہ حقیقت میں مدح کا مقابل ذم ہوتا ہے۔ استاد نے کہا کہ اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ تو اسماعیل نے جواب دیا کہ حضرت اس کے علاوہ کوئی اور عیب تو میرے ذہن میں نہیں ہے استاد نے جواب دیا کہ اس میں حاء اور ہاء جو حروف حلقیہ میں سے ہیں ان کے جمع ہونے کے ساتھ "امدحہ امدحہ" کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالتا ہے اسی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہو گیا ہے۔ یہ سن کر صاحب نے استاد کی تعریف کی اس میں دیکھئے استاد ابن العمید نے صرف حاء اور ہاء کا جمع ہونا موجب ثقل نہیں بتایا بلکہ ان کے جمع ہونے کے ساتھ ساتھ امدحہ کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تکرار قرار دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثقل کیلئے حروف حلقی کے جمع ہونے کے ساتھ ساتھ تکرار کا پایا جانا ضروری ہے۔

فائدہ: اسماعیل ابن عباد کے شیخ ابن العمید ہیں اور اسماعیل ابن عباد فن بلاغت کے مدون شیخ عبد القاہر جر جائی کے شیخ ہیں۔ صاحب: اسماعیل ابن عباد کا لقب ہے اسلئے کہ ابن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اس زمانے میں بادشاہ کے مصاحبین کیلئے صاحب کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا۔

والتعقید ای کون الکلام معقدان لایکون الکلام ظاہر الدلالة علی المراد لخلل واقع اما فی النظم بسبب تقدیم اوتاخیر اوحذف اواضمار او غیر ذلک مما یوجب صعوبۃ فہم المراد کقول الفرزدق فی مدح خال ہشام بن عبد الملک بن مروان وهو ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل المخزومی شعر وما مثله فی الناس الا مملکا :: ابوامہ حی ابوه یقاربہ ای لیس مثله فی الناس حی یقاربہ ای احدی شبہہ فی الفضائل الامملک ای رجل أعطى الملك یعنی ہشام ابوامہ ای ابوام ذلک المملک ابوه ای ابراہیم الممدوح ای لایماثلہ احد الا ابن اختہ وهو ہشام ففیہ فصل بین المبتدأ والخبر اعنی ابوامہ ابوه بالاجنبی الذی هو حی و بین الموصوف والصفة اعنی حی یقاربہ بالاجنبی الذی هو ابوه وتقدیم المستثنی اعنی مملکا علی المستثنی منه اعنی حی وفصل کثیر بین البدل وهو حی والمبدل منه وهو مثله فقوله مثله اسم ماوفی الناس خبرہ ومملکا منصوب لتقدمہ علی المستثنی منه قبل ذکر ضعف التالیف یعنی عن ذکر التعقید اللفظی وفيہ نظر لجواز ان یحصل التعقید باجتماع عدۃ امور موجبة لصعوبۃ فہم المراد وان کان کل منها جاریا علی قانون النحو ترجمہ:-

(اور تعقید) یعنی کلام کا معقد ہونا (یہ ہے کہ کلام کی معنی مرادی پر دلالت ظاہر نہ ہو کسی ایسے خلل کی وجہ سے جو یا تو الفاظ کلام میں واقع ہو تھویم کی وجہ سے یا تاخیر کی وجہ سے یا حذف یا اضمار اور یا کسی اور وجہ سے جو فہم مرادی کی دشواری کا سبب بنے (جیسے فرزدق کا قول) ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی ہے: شعر لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو سوائے مملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کی طرح کوئی زندہ نہیں ہے جو اس

کے قریب ہو یعنی فضائل میں اس کے مشابہ ہو سوائے ملک کے یعنی اس شخص کے جسے ملک دیا گیا ہے یعنی ہشام اس کی ماں کا باپ یعنی ابراہیم ممدوح کا یعنی اس کی طرح اس کے بھانجے ہشام کے اور کوئی نہیں ہے۔ اس میں مبتداء و خبر یعنی ابوامہ ابوہ کے درمیان اجنبی یعنی جی کا فاصلہ ہے اور موصوف صفت یعنی ”جی یقاربہ“ کے درمیان اجنبی یعنی ابوہ کا فاصلہ ہے اور مستثنیٰ یعنی ملک مستثنیٰ منہ یعنی جی پر مقدم ہے اور بدل یعنی جی اور مبدل منہ یعنی مثلثہ کے درمیان تو بہت ہی فاصلہ مہلذ امثلہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملک منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر کر دینا تعقید لفظی کے ذکر کر دینے سے مستغنیٰ کر دیتا ہے اس میں اعتراض ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تعقید چند ایسے امور کی وجہ سے ہو جو فہم مراد کی دشواری کا موجب ہو اگرچہ ان میں سے ہر ایک نحوی قانون پر جاری ہو تشریح:-

فالتعقید: کلام کی فصاحت کو بگاڑنے والی تیسری چیز تعقید ہے۔ مائن نے تعقید کی تعریف یہ کی ہے کہ کلام معقد وہ کلام ہے جس کی دلالت معنی مرادی پر کسی خلل کی وجہ سے ظاہر نہ ہو خواہ وہ خلل ترکیب میں واقع ہو یا معنی لغوی سے معنی مرادی کی طرف انتقال کرنے میں واقع ہو

کون الکلام معقدًا: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تعقید متکلم کی صفت ہے اور یہ مبتداء واقع ہو رہا ہے جبکہ ان لا کیون خبر ہے اور یہ کلام کی صفت ہے از قانون یہ ہے کہ مبتداء اور خبر دونوں ایک ہی چیز کی صفت بن جائیں یہاں پر ان کے موصوف کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے۔ جواب تعقید مصدر مثنیٰ للفاعل نہیں ہے بلکہ مصدر مثنیٰ للمفعول ہے تعقید کے مثنیٰ للمفعول ہونے کی صورت میں اس کا معنی ہوگا ”کلام کا معقد ہونا“ اس صورت میں مبتداء اور خبر دونوں کلام کی صفت بنیں گے اسلئے اب ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر محمول کرنا صحیح ہے۔ اما فی النظم: یہ اس خلل کی ایک صورت ہے کہ وہ خلل ترکیب میں واقع ہو جائے یعنی بعض عبارت کو اپنے مقام سے مقدم کر دیا جائے اور بعض عبارت کو مؤخر کر دیا جائے اسی طرح بعض عبارت کو بلا کسی قرینہ کے حذف کر دیا جائے اور اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر ذکر کر دیا جائے یا اس کے علاوہ کوئی ایسی وجہ ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کا سمجھنا دشوار و مشکل ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا جائے جیسے مبتداء اور خبر موصوف اور صفت مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے اور یا وہ پیچیدگی ایسے خلل کی وجہ سے ہو جو خلل معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہو پہلی صورت میں اس تعقید کو تعقید لفظی اور دوسری صورت میں اس تعقید کو تعقید معنوی کہتے ہیں تعقید لفظی کی مثال وہ شعر ہے جو فرزدق شاعر نے ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی کی تعریف میں کہا ہے۔ شعر:-

وما مثله فی الناس الا مملکتا: ابوامہ حی ابوہ یقاربہ

شعر کا ترجمہ: یعنی فضائل و خصائل کے اعتبار سے اس دنیا میں ابراہیم بن ہشام کی طرح کوئی بھی زندہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبد الملک کے۔ ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبد الملک کی طرف سے مدینہ منورہ کا گورنر تھا اور خود ہشام بادشاہ تھا فرزدق جو اسلامی شاعر ہیں اس نے اس شعر میں جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہاں ہشام کی بھی توصیف کی ہے۔ لیکن ترکیبی اعتبار سے اس شعر میں ایسا خلل واقع ہوا ہے جس کی وجہ سے اس شعر کے معنی مرادی کے سمجھنے میں کئی طرح سے دشواریاں اور پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں ہیں اور اس شعر کی ترکیب میں چار خرابیاں ہیں (۱) ابوامہ مبتداء اور ابوہ خبر کے درمیان جی اجنبی کا فاصلہ ہے (۲) جی موصوف اور یقاربہ صفت کے درمیان ابوہ اجنبی کا فاصلہ ہے (۳) جی مستثنیٰ منہ پر مملک مستثنیٰ کو مقدم کر دیا ہے (۴) مثلثہ مبدل منہ ہے اور جی بدل ہے اور ان دونوں کے درمیان تو

بہت ہی زیادہ فاصلہ ہے۔ شعر کا لفظی ترجمہ یوں ہوگا لوگوں میں ابراہیم کی طرح کوئی نہیں ہے سوائے ملک کے کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے۔ اس سے معنی مقصود بالکل سمجھ میں ہی نہیں آتا ہے کہ شاعر اس شعر سے کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر تقدیم و تاخیر کر کے یوں کہیں کہ ”لیس فی الناس حی یقاربہ الاہشاماً ابواہ ابوہ“ تو اس صورت میں اس کے ترجمہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا مشکل نہیں ہوگا چنانچہ اس صورت میں اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ۔ لوگوں میں ابراہیم کی طرح کوئی زندہ نہیں ہے جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے۔ یعنی ہشام ابراہیم کا بھانجا ہے۔ شعر کی ترکیب: نامشابه بلیس مثله مضاف مضاف الیل کر مبدل منہ حی موصوف یقاریہ اس کی صفت موصوف اپنی صفت سے مل کر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر مبدل مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ماکا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اس کی خبر ما اپنے اسم اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہے۔

تقدید لفظی کی اردو میں مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

تو ذکر بت خانے کو مسجد بنائی تو نے شیخ: برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کی۔

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں تقدیم و تاخیر ہے اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ”برہمن کے دل کی تعمیر کی کچھ فکر ہے۔؟“

قبل ذکر ضعف التالیف: یہ عبارت نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ غلٹائی نے یہ اعتراض کیا تھا کہ ضعف تالیف کا معنی ہے جمہور نحو یوں کے مشہور قاعدے کی خلاف ورزی کرنا۔ اور تقدید کا معنی ہے لفظ کی دلالت اپنے معنی مرادی پر کسی ترکیبی خرابی اور گڑبڑ کی وجہ سے ظاہر نہ ہو دراصل تقدید میں بھی نحوی قاعدے کی خلاف ورزی کی وجہ سے معنی مرادی کے سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے جب دونوں چیزیں مال کے اعتبار سے ایک ہیں تو پھر ضعف تالیف کے بعد تقدید کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی آپ نے کیوں ذکر کیا ہے؟ جواب: تقدید کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کرنا کوئی ضروری نہیں ہے جبکہ ضعف کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کرنا ضروری ہے تو جب تقدید کیلئے نحوی قاعدے کی مخالفت کوئی ضروری نہیں ہے تو بسا اوقات ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ چند کلمات کے جمع ہونے سے تقدید پیدا ہو جائے لیکن وہ کسی نحوی قاعدے کے خلاف نہ ہو جیسے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے مقدم ہونا اور بسا اوقات یوں بھی ہو سکتا ہے کہ وہ قانون نحوی کے خلاف ہو لیکن اس میں تقدید نہ ہو جیسے جاء نی احمد اس میں قانون نحوی کی مخالفت کی وجہ سے ضعف تالیف تو ہے لیکن تقدید نہیں ہے۔ الغرض تقدید اور ضعف تالیف کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو تو ان میں سے ایک کے پائے جانے سے دوسرے کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔

وبہذا یظہر فساد ما قبل انہ لا حاحۃ فی بیان التعقید فی البیت الی ذکر تقدیم المستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ بل لا وجہ لہ لانّ ذلك جائز باتفاق النحاة اذ لا یخفی انہ یوجب زیادۃ التعقید وهو مما یقبل الشدۃ والضعف

ترجمہ:-

اسی سے ظاہر ہو گیا اس کا فساد جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تقدید بیان کرنے کیلئے مستثنیٰ منہ پر تقدیم مستثنیٰ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی تو کوئی وجہ ہی نہیں ہے کیونکہ یہ تو تمام نحو یوں کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اسلئے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تو اور بھی زیادت تقدید کا باعث ہے اور تقدید ضعف وحدت کو قبول کرتا ہے۔

تشریح:-

وہیذا یظہر فساد ساقیل: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا ضعف تالیف ہے یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ نحوی حضرات مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرتے رہتے ہیں تو پھر اس میں ضعف کس طرح ہوا؟

جواب :- سابقہ اعتراض کے جواب سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو جاتا ہے اسلئے کہ تعقید کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ قانون نحوی کے مخالف ہو بلکہ کبھی تو ابہام زیادہ کرنے کیلئے بھی عبارت میں تقدیم و تاخیر کی جاتی ہے اور یہاں پر بھی صرف اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ مستثنیٰ کے مستثنیٰ منہ سے مقدم ہونے کی وجہ سے ابہام زیادہ ہو جائے کیونکہ اس تقدیم سے پہلے اس شعر میں ابہام کم تھا تقدیم کے بعد سے اس میں ابہام مزید بڑھ گیا ہے۔

وَأَمَّا فِي الْإِنْتِقَالِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ أَمَّا فِي النِّظْمِ أَيْ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ ظَاهِرًا لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخِلَافِهِ وَاقَعَ فِي انْتِقَالِ الذِّهْنِ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ اللَّغَةِ إِلَى الثَّانِي الْمَقْصُودِ وَذَلِكَ بِسَبَبِ إِبْرَادِ السُّوَاظِ الْبَعِيدَةِ الْمُفْتَرَقَةِ إِلَى الْوَسَائِطِ الْكَثِيرَةِ مَعَ خَفَاءِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَقْصُودِ كَقَوْلِ الْأَخَرِ وَهُوَ عَمَّاسُ بْنُ الْأَحْنَفِ وَلَمْ يَقُلْ كَقَوْلِهِ لَنَلَايَتَوْهُمْ عَوْدَ الضَّمِيرِ إِلَى الْفَرْذِ شِعْرٌ "سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لَتَقْرَبُوا: وَتَسْكُبُ بِالرَّفْعِ هُوَ الصَّحِيحُ عَيْنَايَ الدَّمُوعَ لَتَجْمُدَا" جَعَلَ سَكَبَ الدَّمُوعِ كَنَاءً عَمَّا يَلْزَمُ فِرَاقَ الْأَحَبَّةِ مِنَ الْكَأَبِ وَالْحُزْنِ وَاصَابَ لَكِنَّهُ أَخْطَأَ فِي جَعْلِ جُمُودِ الْعَيْنِ كَنَاءً عَمَّا يَوْجِبُهُ دَوَامُ التَّلَاقِ مِنَ الْفَرَحِ وَالسُّرُورِ فَإِنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنَ جُمُودِ الْعَيْنِ إِلَى بَخْلِهَا بِالْأَمْعِ حَالِ ارَادَةِ الْبُكَاءِ وَهِيَ حَالَةُ الْحُزْنِ عَلَى مَفَارِقَةِ الْأَحَبَّةِ لَا إِلَى مَا قَصَدَهُ مِنَ السُّرُورِ الْحَاصِلِ بِالْمَلَاقَةِ وَمَعْنَى الْبَيْتِ أَنِّي الْيَوْمَ أَطِيبُ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَأَوْطِنُهَا عَلَى مَقَاسَةِ الْأَحْزَانِ وَالْأَشْوَاقِ وَاتَّجَرَّ غَصَصُهَا وَاتَّحَمَلْتُ لِأَجْلِهَا حُزْنَ لَا يَفِضُ الدَّمُوعُ مِنْ عَيْنِي لَا تَسْبَبُ بِذَلِكَ إِلَيَّ وَصَلُ يَدُومَ وَمُسَرَّةٌ لَا تَزُولُ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِفْتَاحَ الْفَرَجِ مَعَ كُلِّ عَسْرٍ سِرًّا وَلِكُلِّ بَدَايَةِ نَهَايَةٍ وَالْيَ هَذَا إِيَّارُ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَلِلْقَوْمِ هَهُنَا كَلَامُ فَاسِدٍ أوردناه في الشرح ترجمہ:-

(اور یا خلل انتقال میں ہو) اس کا عطف مصنف کے قول "امانی العظم" پر ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالت نہ ہو ایسے خلل کی وجہ سے جو معنی اول مفہوم بحسب اللغة سے معنی ثانی مقصودی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہو اور یہ لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو بہت سارے واسطوں کے محتاج ہوں ان قرائن کے مخفی ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول ہے اور وہ عَمَّاسُ بْنُ الْأَحْنَفِ ہے "مصنف" نے "کقولہ" نہیں کہا تھا کہ ضمیر کے فرزدق کی طرف لوٹنے کا وہم پیدا نہ ہو جائے۔ شعر: میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسوں بہا رہی ہیں (تسکب رفع کے ساتھ زیادہ صحیح ہے) تاکہ وہ خوش ہوں شاعر نے سبک دم و موع کو اس چیز سے کنایہ کیا ہے جو دوستوں کے فراق سے لازم آتی ہے یعنی رنج و غم اور یہ ٹھیک کیا ہے لیکن جمود عین کو اس چیز سے کنایہ کرنے میں غلطی کی ہے جسے ہمیشہ ملاقات واجب کرتی ہے یعنی فرحت و سرور کیونکہ جمود عین سے بخل دم و موع کی طرف انتقال ہوتا ہے رونے کے ارادے کے وقت اور وہ رنج کی حالت ہے دوستوں کی جدائی پر اس چیز کی طرف انتقال نہیں ہوتا ہے جس کا شاعر نے قصد کیا ہے یعنی وہ سرور جو ملاقات سے حاصل ہوتا ہے اور شعر کے معنی یہ ہیں کہ میں آج اپنے نفس کو خوش کر رہا ہوں بعد فراق سے اور

اس کو شوق و رنج و غم کے برداشت کرنے کا عادی بنا رہا ہوں اور گھونٹ گھونٹ اچھولے رہا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسے غموں کو برداشت کر رہا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسوں بہا رہے ہیں تاکہ میں اسے دائمی وصال اور سرمدی مسرت کا وسیلہ بنا سکوں کیونکہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی ہے اور ہر ابتداء کیلئے انتہاء ہے اسی کی طرف شیخ عبدالقادر جرجانی نے دلائل الاعجاز میں اشارہ کیا ہے اور لوگوں نے یہاں پر غلط بیانی سے کام لیا ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے

تشریح:-

و اما فی الانتقال: اس کا عطف مصطفیٰ کے قول ”اتسافی النظم“ پر ہے یہاں سے خلل کی دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ خلل کی دوسری صورت یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کیلئے مراد پر ظاہر الدلالات اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے یعنی متکلم ایسا کلام کرے کہ جس کا معنی حقیقی مقصود نہ ہو بلکہ اس کا معنی مجازی مقصود ہو لیکن معنی مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے سامع کا ذہن بسہولت منتقل نہ ہوتا ہو تو اس کا نام تعقید معنوی ہے اور اس کی وجہ سے کلام فصاحت سے نکل جاتا ہے باقی رہی یہ بات کہ کلام کے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل نہ ہونے کا سبب کیا ہے تو اس کے بارے میں شارح کا کہنا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے جو وسائل کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرائن مخفی ہوں تو اس کی وجہ سے کلام کے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے کلام میں تعقید معنوی پیدا ہونے کی مثال جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے۔

سأطلبُ بعد الدار عنکم لتقربوا: او تسکب غینای الدموع لتجمدا

تحقیق المفردات: اطلب واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ میں طلب کرتا ہوں۔ بعد۔ دوری۔ الدار۔ گھر، ٹھکانہ۔ تقربوا۔ جمع مخاطب کا صیغہ ہے۔ قریب ہونا۔ تسکب۔ لگا کر بارش۔ مسلسل ٹپ ٹپ کرنے والے آنسو۔ الدموع۔ جمع کی جمع ہے آنسو۔ لتجمد۔ پانی کا جم جانا اس مقام پر اس کا معنی ہوگا آنکھوں کے پانی کا سوکھ جانا۔ خشک ہو جانا۔ ترجمہ: میں عنقریب تم سے گھر کی دوری چاہوں گا تاکہ تم میرے قریب ہو جاؤ۔ اور میری آنکھیں آنسو بہائیں گی تاکہ ان کے آنسو خشک ہو جائیں۔

ماتن نے بقول الآخر کہا ہے کہ قولہ نہیں کہا ہے تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ اس شعر کا قائل بھی سابقہ شعر کی طرح فرزدق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس میں دو کنائے استعمال کئے ہیں ان میں سے ایک کنایہ تو صحیح ہے لیکن دوسرا کنایہ صحیح نہیں ہے اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔ پہلا کنایہ یہ ہے کہ یہاں پر انھوں نے ”سکب الدموع“ کو ”فراق احبہ“ سے کنایہ بنایا ہے کیونکہ اپنے چاہنے والوں کی جدائی کی وجہ سے انسان غمزہ ہو کر آبدیدہ ہو جاتا ہے اور یہ کنایہ صحیح ہے اور دوسرا کنایہ جمود عین کو فرحت و سرور کے دوام تلاق سے بنایا ہے اور یہ کنایہ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں وسائل بعیدہ کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ جمود عین کنایہ ہے فرحت و سرور سے تو جمود عین سے بکل عین کی طرف بہت سارے وسائل کے ساتھ انتقال ہے اسلئے کہ بعض اوقات آدمی رونا تو چاہتا ہے لیکن اسے رونا نہیں آتا جس کی وجہ سے بسا اوقات آدمی کا انتقال بھی ہو جاتا ہے اسلئے اس طرح کے حزن و غم کے وقت مغموم انسان کو رولانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پھر اس شعر کے دو مطلب ہیں ایک مطلب شارح نے بیان کیا ہے اور دوسرا مطلب بعض لوگوں نے بیان کیا ہے شارح نے ان کی تردید فرمائی ہے۔ شارح نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ شاعر اس شعر میں اپنے نفس کو صبر کرنے کی تلقین کر رہا ہے کہ محبوب کی جدائی پر جو پریشانی تم کو لاحق ہوگی ہے اور جو دکھ تم کو پہنچا ہے اس پر تم صبر کرو اسلئے کہ عنقریب محبوب کا وصال ہو جائے گا جس کے بعد کبھی بھی فراق نہیں ہے کیونکہ ہر ابتداء کیلئے انتہاء ہے اور ہر سختی کے بعد آسانی ہے اور صبر کشادگی و فراخی کی کلید ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں حضرت



”خ“ نے اس شعر کا یہی مطلب بیان کیا ہے اور علامہ آفندی نے شرح شواہد میں اس شعر کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ زمانہ انسان کی مخالفت کرتا ہے میں چاہتا ہوں کہ میرے محبوب کے ساتھ میری ملاقات ہو جائے لیکن زمانہ میری مخالفت کرتے ہوئے مجھے اس کی ملاقات سے دور رکھتا ہے اب میں بھی زمانہ کی چال سمجھ چکا ہوں اسلئے اب میں اپنے محبوب کی ملاقات کی آرزو نہیں کروں گا تو زمانہ میری محبوبہ کے ساتھ میری ملاقات کرادے گا اور میری اور اس کی ملاقات ہو جائے گی لیکن یہ مطلب صحیح نہیں ہے اس کے صحیح ہونے کی وجہ مطول میں مذکور ہے۔ من شاہ فلیراج الیہ۔ اسی کو کسی اردو شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

مانگا کریں گے اب تو دعا بھریا رکی :: آخر تو دشمنی ہے دعا کو اثر کے ساتھ

اسی معنی کو ایک فارسی شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

من فراق یار ہم چو نکہ وصلم آرزو است :: زانکہ ہر گز مراد ما فلک کارے نکرد۔

کسی نے اس معنی کو یوں بھی بیان کیا ہے۔

نہیں گی باعث تخلیق نور بادیام میری :: مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو۔

نیز مولوی ضیاء الرحمن بھاگلپوری نے عربی کے اس شعر کا مطلب اردو میں یوں بیان کیا ہے۔

بعد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤں قریب :: زور باہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب۔

تعقید معنوی میں وسائط بعیدہ کے ارتکاب کی مثال کیلئے اردو میں یہ دو شعر بھی کافی ہیں۔

دعویٰ کروں گا قتل کاموسیٰ پہ یوم حشر :: کہ اس نے میرے قاتل کو طور کا سر بہ دیا ہے۔

مگس کو باغ میں جانے نہ دیجیو :: کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا۔

صرف اس آخری شعر کا مطلب بیان کر دیتا ہوں کہ اس میں کس طرح وسائط بعیدہ کا ارتکاب کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں کا رس چوس کر شہد کا مچھتہ بنائیں گی چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی، اور لوگ موم بتیاں جلائیں گے تو یہ تھلیاں اور پروانے اڑتے اڑتے آ کر اس آگ میں گریں گے اور ان کا خون ناحق ہو جائے گا۔

اس کے قریب قریب غالب کا یہ شعر بھی ہے۔

آئینہ کو دیکھ کر اپنا سامنہ لے کہ رہ گیا :: صاحب کو دل نہ دینے پہ کتنا غور تھا

قیل فصاحة الکلام خلوصه منماذ کرو من۔ کثرة التکرار و تتابع الاضافات کقولہ شعر وتسعدنی فی غمرة بعد غمرة سبوح ای فرس حسن الجری لاتتعب را کبھا کانتھا تجری علی الماء لها صفة سبوح منها حال من شواهد علیها متعلق بشواهد شواهد فاعل الظرف اعنی لها یعنی ان لها من نفسها علامات دالة علی نجابتها ترجمہ۔

(کہا گیا ہے کہ) فصاحت کلام امور مذکورہ سے خالی ہونا ہے اور کثرت تکرار اور پے در پے اضافتوں سے جیسے شعر اور میری مدد کرتے ہیں ہر مصیبت میں ایسا (خوش رفتار گھوڑا) جو اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے (اس کیلئے) لفظ ”لہا“ ”سبوح“ کے صفت ہے (اسی سے) لفظ ”منہا“ ”شواہد“ سے حال ہے (اس پر) علیہا شواہد کے ساتھ متعلق ہے (شواہد) ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے یعنی اس

گھوڑے کی ذات میں اس کی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں  
تشریح:-

قیل فصاحة الكلام: یہاں سے بعض لوگوں کا مذہب بیان کر رہے ہیں کہ بعض لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو ضعف تالیف، تافہر کلمات، اور تعقید سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں کثرت تکرار اور متابع اضافات بھی نہ پایا جائے۔ کثرت تکرار کی مثال متنبی کا یہ شعر ہے۔

وَتُسْعِدُنِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ: سُبُوْحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيْهَا شَوَاهِدٌ۔

تحقیق المفردات: تسعدنی باب افعال سے فعل مضارع ہے اس کے معنی ہیں مدد کرتا ہے۔ غمرة۔ سختی۔ سبوح، سانح کے معنی میں ہے پانی پر تیرنے والا اور مجازاً تیز رفتار گھوڑے پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ شواہد۔ شاہد کی جمع ہے عمدہ ہونے کی دلیل۔ ترجمہ: وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا خوش رفتار ہے کہ گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا اس کیلئے اس کی ذات میں ایسی نشانیاں اور علامتیں ہیں جو اس کی ذاتی نجابت و شرافت پر دلالت کرتی ہیں۔ محل استشہاد: لہا، منہا، علیہا۔ یہ تینوں ضمیریں چونکہ گھوڑے کی طرف راجع ہیں اسلئے اس میں کثرت تکرار ہے اور اسی وجہ سے یہ شعر کلام فصیح سے خارج ہے۔

شعر کی ترکیب: تسعدنی۔ فعل ہے اور سبوح فاعل اور موصوف فسی غمرة تسعدنی کے ساتھ متعلق ہے بعد غمرة تسعدنی کیلئے ظرف ہے لہا ظرف اور شواہد اس کیلئے فاعل ہے یا یہ خبر مقدم ہے اور شواہد مبتداء مؤخر ہے منہا ظرف مستقر ہو کر حال ہے شواہد سے اور علیہا شواہد کے ساتھ متعلق ہے۔

شعر کا مطلب: اس شعر میں شاعر اپنے گھوڑے کی تعریف بیان کر رہا ہے کہ میرا گھوڑا بہت اچھا اور نہایت ہی عمدہ ہے وہ ہر مصیبت اور پریشانی میں میرا کام آتا ہے اور اس کا چلنا اس طرح ہے گویا کہ وہ پانی پر تیر رہا ہے اور اس کی عمدگی کی علامات اس پر نمایاں ہیں جو ہر دیکھنے والے کو نظر آتے ہیں۔

قیل التكرار ذكر الشئ مرة بعد اخرى ولا يخفى انه لا يحصل كثرة بذكره ثالثا وفيه نظر لان المراد بالكثرة ههنا ما يقابل الوحدة ولا يخفى حصولها بذكره ثالثا وتتابع الاضافات مثل قوله شعر "حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى: فاننت بمرئى من سعاد ومسمع" ففيه اضافة حمامة الى جرعى وجرعى الى حومة وحومة الى الجندل والجرعاء تانيث الاجرع قصرها للضرورة وهى ارض ذات رمل لا تنبت شيئا والحومة معظم الشئ والجندل ارض ذات حجارة والسجع هدير الحمام ونحوه وقوله فاننت بمرئى اى بحيث تراك سعاد وتسمع صوتك يقال فلا ن بمرئى منى ومسمع اى بحيث اراه واسمع قوله كذا فى الصحاح فظهر فساد ما قيل ان معناه انت بموضع ترين منه سعاد وتسمعين كلامها وفساد ذلك مما يشهد به العقل والنقل

ترجمہ:-

کہا گیا ہے کہ کسی چیز کا تکرار ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوسری بار اسی چیز کا ذکر کرنا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوتی ہے اس میں نظر ہے کیونکہ کثرت سے یہاں پر مراد واحد کا مقابل ہے اور ظاہر ہے کہ تیسری بار

ذکر کرنے سے کثرت حاصل ہو جاتی ہے (اور) نتائج جیسے شعر:

اے ریتیلی اونچی زمین کی کبوتری تو گا کیونکہ تو تو ایسی جگہ پر ہے جہاں سے سعاد تجھے دیکھتی اور تیری آواز کو سنتی ہے اس میں حمامۃ کی اضافت جرعی کی طرف ہے اور جرعی کی اضافت حومۃ کی طرف ہے اور حومۃ کی جندل کی طرف ہے۔ جرعی اجرع کی تانیث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے مقصور ہے اجرع وہ ریتیلی زمین جو کچھ نہ اگائے حومۃ کسی چیز کا بڑا حصہ جندل پتھریلی زمین اور سج کبوتر وغیرہ کی آواز اور شاعر کا قول فانت بمرأی الخ یعنی تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھے سعاد دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی وسمعی یعنی وہ ایسی جگہ ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات سنتا ہوں کذا فی الصحاح لہذا اس کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کے کلام کو سنتی ہے اس کے فساد پر عقل و نقل دونوں شاہد ہیں۔  
تشریح:-

قیل التکرار: مذکورہ شعر پر علامہ زوزنی کی طرف سے اعتراض تھا تو شارح نے اس عبارت کے ذریعہ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اس شعر میں کثرت تکرار ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں کہ ایک چیز کو ایک بار ذکر کے دوبارہ اسی چیز کو ذکر کر دینا اب اگر بالفرض چار مرتبہ ذکر کر دیا جائے تو پھر بھی اسے کثرت تکرار نہیں کہیں گے بلکہ اسے تعدد ذکر کہیں گے اور اگر چھ مرتبہ ذکر کر دیا جائے تو اسے کثرت تکرار کہیں گے اسی طرح اگر کسی چیز کو تین بار ذکر دیا جائے تو اسے کثرت تو کہیں گے لیکن اسے کثرت تکرار تو پھر بھی نہیں کہیں گے جبکہ یہاں پر تین بار ذکر ہوا ہے اور اسے آپ نے کثرت تکرار کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ وہ فیہ نظر کہہ کر اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ کثرت تکرار سے ہماری مراد اس کا معنی مشہور نہیں ہے بلکہ کثرت سے ہماری مراد کثرت کا وہ معنی ہے جو واحد کا مقابل بنتا ہے یعنی ایک سے زیادہ بار اس کا ذکر ہو بعض لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف میں دوسری قید یہ لگائی ہے کہ کلام فصیح کا نتائج اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے نتائج اضافات کی مثال جیسے شعر

حمامۃ جرعی حومۃ الجندل اسجعی: فانت بمرئ من سعاد وسمعی

تحقیق المفردات: حمامۃ کبوتر اس کا استعمال مذکور اور مؤنث دونوں کیلئے برابر ہے اور یہ منادی ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور اس کا حرف نداء محذوف ہے جرعی اصل میں - جرعاء - تھا تخفیف کیلئے آخر سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور جرعی اس ریتیلی زمین کو کہتے ہیں جو کوئی چیز نہ اگاتی ہو۔ حومۃ - ہر بلند چیز کو کہتے ہیں۔ اور یہاں پر اس سے نیلہ مراد ہے۔ جندل - پتھریلی زمین - سجع کبوتر وغیرہ جملہ پرندوں کی آواز کو کہتے ہیں۔ سعاد محبوبہ کا نام ہے یا اس کے نام سے کنایہ ہے کیونکہ عرب محبوباؤں کے نام سے عام طور پر لیلیٰ یا سعدی ام عمرو کہہ کر کنایہ کرتے ہیں۔ مسموع ظرف کا صیغہ ہے سننے کی جگہ۔

ترجمہ: اے پتھریلی نیلے دار ریتیلی زمین کی کبوتری تو گیت گا کیونکہ تو ایسی جگہ ہے جہاں (میری محبوبہ) سعاد تجھے دیکھتی اور سنتی ہے۔ محل استشہاد: حمامۃ - مضاف ہے۔ جرعی - مضاف الیہ مضاف - حومۃ - مضاف الیہ مضاف - الجندل - مضاف الیہ ہے تو کل چار اضافات ہو گئے ان نتائج اضافات نے اس شعر کو کلام فصیح کی تعریف سے نکال دیا ہے اس شعر کے دو مطلب بیان کئے ہیں اس کا ایک مطلب تو شارح نے بیان کیا ہے اور دوسرا مطلب علامہ زوزنی نے بیان کیا تھا جسے فاضل شارح نے رد کر دیا ہے۔ شارح نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جہاں پر بھی رویت کا مادہ آجائے اور اس کے بعد من صلہ آئے تو جو بھی من کا مجرور بنے گا وہ رویت کا فاعل بنے گا جیسا کہ صحاح میں ہے کہا جاتا ہے کہ ”فلان بمرئ منی وسمعی ای بحیث ارادہ وسمع قوله“ یعنی میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات سنتا ہوں۔ تو اس ضابطہ کے مطابق ”سعاد محبوبہ“ سننے اور دیکھنے کی فاعل ہوگی یعنی اے کبوتری تو چونکہ ایسی جگہ بیٹھی ہے جہاں

سعاد تیری آواز سنتی اور تجھے دیکھتی ہے شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ کبوتری جب گائے گی تو اس کی آواز سعاد کے کانوں میں پڑے گی تو مڑ کر کبوتری کو دیکھے گی اور میں بھی کبوتری کو اس اعتبار سے دیکھوں گا کہ اس وقت اس پر میری محبوبہ کی نگاہ پڑ رہی ہے چلو میں اگر محبوبہ کو نہیں دیکھ پاتا تو کوئی بات نہیں اس کبوتری کو تو دیکھ رہا ہوں جسے وہ بھی دیکھ رہی ہے تو اس سے مجھے یک گونہ تسلی ملے گی۔ علامہ زوزنی نے اس شعر کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس شعر میں سننے اور دیکھنے کا فاعل حمامہ ”کبوتری“ کو بنایا ہے یعنی کبوتری ایسی جگہ بیٹھی ہے جہاں سے اسے دیکھتی اور اس کی آواز سنتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات نقل اور عقلاً دونوں طرح سے باطل ہے۔ نقل اس طرح باطل ہے کہ یہ بات صاحب صحاح کے خلاف کہی ہے اور صاحب صحاح لغت کے امام ہیں تو ان کے خلاف جو بات ہوگی وہ لاعلمی پر ہی محمول ہوگی اور عقلاً اس طرح باطل ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ کبوتری اس کی محبوبہ کی آواز سنتی ہے تو پھر ان کو ”اسکے سی واسمعی“ کہنا چاہئے تھا جبکہ بجائے اس کے وہ اسے گانے کا کہتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سننے اور دیکھنے کا فاعل سعاد ہے نہ کہ کبوتری۔

وفیه نظرٌ لّان کُلامن کثرة التکرار وتتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببہ علی اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتنافر والافلا یخل بالفصاحة کیف وقد وقع فی التنزیل مثل ذاب قوم نوح۔ وذکر رَحْمَةِ رَبِّکَ عَبْدَهُ، وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا ترجمہ:-

(اور اس میں نظر ہے) کیونکہ کثرت تکرار اور متتابع اضافات میں سے اگر ہر ایک کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو جائے تو اس سے احتراز تنافر کے ذریعہ حاصل ہو گیا ہے ورنہ وہ فصاحت تکمیل نہیں ہے اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے قوم نوح کی طرح، یہ ذکر ہے پروردگار کی مہربانی کا اپنے بندے ذکر یا پروردگار کی جان کی اور اس کی جس نے اس کو درست بنایا ہے اور اس میں نیکی اور بدی القاء کی ہے۔

تشریح:-

وفیه نظر:- اس عبارت کی ساتھ ان لوگوں کی تردید کی ہے جن لوگوں نے کلام فصیح کی تعریف میں کثرت تکرار اور متتابع اضافات کی قیدوں کا اضافہ کیا ہے اور وہ اس طرح کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کثرت تکرار اور متتابع اضافات سے زبان پر بوقت ادائیگی ثقل پیدا ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر ثقل پیدا ہو جاتا ہے تو پھر یہ دونوں تنافر میں داخل ہو جائیں گے ان کو الگ سے ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے اور اگر ان کی وجہ سے ادائیگی کے وقت زبان پر ثقل پیدا نہیں ہوتا ہے تو یہ خلل فصاحت بھی نہیں ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں متعدد مقامات پر کثرت تکرار اور متتابع اضافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند جگہیں یہ ہیں ”مِثْلُ ذَابِ قَوْمِ نُوحٍ ذَكَرَ رَحْمَةَ رَبِّکَ عَبْدَهُ“ یہ دونوں متابع اضافات کی مثالیں ہیں ”وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَالْهَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا“ یہ آیات بلکہ پوری سورہ شمس میں کثرت تکرار پایا جاتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ متابع اضافات اور کثرت تکرار خلل فصاحت نہیں ہیں۔

والفصاحة فی المتکلم ملکہ وہی کیفیۃ راسخۃ فی النفس والکیفیۃ عرض لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر ولا یقتضی القسمۃ واللاقسمۃ فی محلہ اقتضاء اولیاً فخرج بالکید الاول الاعراض النسبۃ مثل الاضافة والفعل والانفعال ونحو ذلك وبقولنا لا یقتضی القسمۃ الكمیات وبقولنا لا القسمۃ النقطۃ والوحدة وبقولنا اولیاً لیدخل فیہ مثل العلم بالمعلومات المقتضیۃ للقسمۃ اولاً لقسمۃ فقولہ ملکہ

اشعاراً بآنة لوعبر عن المقصود بلفظ فصيح لا يسمي فصيحاً في الاصطلاح مالم يكن ذلك راسخاً فيه وقوله يقتدر بها على التعبير عن المقصود دون ان يقول يعبر اشعاراً بآنة يسمي فصيحاً اذا وجد فيه تلك الملكة سواء وجد التعبير او لم يوجد وقوله بلفظ فصيح ليعم المفرد والمركب اما المركب فظاهر واما المفرد فكما تقول عند التعداد دار، غلام، جارية، ثوب، بساط، الى غير ذلك۔ ترجمہ:-

(اور فصاحت فی المستکلم ایک ملکہ ہے) ملکہ وہ کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت وہ عرض ہے جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ اپنے محل میں بطریق اقتضاء اول قسمت وعدم قسمت کا مقتضی ہو پس اول سے اعراض نسبیہ اضافت، فعل، الافعال وغیرہ خارج ہو گئے اور ہمارے قول ”لا يقتضي القسمة“ سے کمیات اور ”اللاقسمة“ سے نقطہ اور وحدۃ خارج ہو گئے اور ہمارے قول ”اولیا“ اس لئے ہے تاکہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قسمت وعدم قسمت کا مقتضی ہوتا ہے لہذا مصنفؒ کا ”ملکۃ“ کہنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کوئی فصیح لفظ کیساتھ مقصود کی تعبیر کرے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہ کہا جائے گا جب تک کہ یہ اس میں راسخ نہ ہو اور ماتن کا قول يقتدر راسخ اس کے بجائے کہ وہ ”يعبر“ کہتا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کو فصیح کہا جائے گا جب اس میں یہ ملکہ پایا جائے خواہ تعبیر بالفعل پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول ”لفظ فصيح“ اس لئے ہے تاکہ مفرد و مرکب ہر ایک کو شامل ہو جائے، مرکب تو ظاہر ہے اور مفرد جیسے تو بوقت شمار کہے دار، ندام، جاریہ، ثوب، بساط، وغیرہ۔

تشریح:-

والفصاحة في المتكلم: یہاں تک مصنفؒ نے فصاحت کی دو قسمیں:- فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے فصاحت کی تیسری قسم فصاحت فی المستکلم بیان کر رہے ہیں فصاحت فی المستکلم کی تعریف یہ کی ہے کہ فصاحت فی المستکلم اس ملکہ کا نام ہے جس کے ہونے کی وجہ سے آدمی اپنے مقصود کو فصاحت کے ساتھ اداء کرنے پر قادر ہو جائے۔

چونکہ معرف کا سمجھنا تعریف کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور تعریف کا سمجھنا ان الفاظ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے جو تعریف میں مذکور ہوتے ہیں اسلئے شارحؒ نے ملکہ کی تعریف کی ہے کہ ”ہی کیفیت راسخۃ فی النفس“ ملکہ انسان کے نفس میں راسخ کیفیت کا نام ہے۔ پھر چونکہ تعریف میں کیفیت کا بھی ذکر ہے اسلئے کیفیت کی بھی تعریف کر رہے ہیں کہ کیفیت اس عرض کا نام ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور اقتضاء اولی کے ساتھ قسمت یا لا قسمت کا بھی تقاضا نہ کرتا ہو اس تعریف کو پوری طرح سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جتنی چیزیں ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں وہ چیز جو ہر ہوگی یا عرض۔

جو ہر کی تعریف:- جو ہر وہ جنس عالی ہے جو کسی محل میں موجود ہو لیکن اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو بلکہ قائم بالذات ہو جیسے اجسام و جود یہ کہ یہ اجسام بالذات قائم ہیں اپنے وجود کیلئے کسی محل کا محتاج نہیں۔

عرض کی تعریف:- عرض وہ جنس ہے جو کسی محل میں موجود ہو یعنی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو قائم بالذات نہ ہو جیسے موٹا پایہ اپنے وجود کیلئے جسم کا محتاج ہے یعنی موٹا پایہ قائم بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتا۔

پھر عرض کی دو قسمیں ہیں جن کو مقولات تسعہ کہتے ہیں اور وہ یہ ہیں:- کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، الافعال، متی، وضع۔ کم:- وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے، اس کی دو قسمیں ہیں متصل، منفصل۔ متصل وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک ہو جیسے مقدار۔ منفصل۔ وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک نہ ہو جیسے عدد ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶ وغیرہ۔

کیف: وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول نہ کرے بلکہ غیر کے واسطے سے تقسیم قبول کرے جیسے خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ۔  
اضافت: اس نسبت کا نام ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے  
ایقہ، بنوۃ، باپ ہونا۔ بیٹا ہونا۔

ایسن: اس حالت کا نام ہے جو کسی چیز کو مکان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے زید کا گھر میں ہونا (مکان نام ہے جسم  
حاوی کی سطح باطن کا جسم محوی کی سطح ظاہر سے لمس کرنے کا جیسے پیاز کا ہر ہر پرت)  
ملک: اس ہیئت کا نام ہے جو کسی جسم کے ساتھ کسی چیز کے متصل ہونے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ٹوپی کوٹ وغیرہ کی جو ہیئت  
ہوتی ہے۔

فعل: اس ہیئت کا نام ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے کاتب کا لکھنا۔ بڑھی کالکڑی  
کاٹنے کیلئے آری چلانا وغیرہ۔

انفعال: اس ہیئت کا نام ہے جو کسی چیز کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ فاعل کا اثر قبول کر لیتی ہے جیسے لکڑی کاٹنے پر اس کا  
کٹ جانا۔

مستی: اس ہیئت کا نام ہے جو کسی چیز کو زمان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو جیسے جمعہ کے روز چھٹی کا ہونا۔  
وضع: اس ہیئت کا نام ہے جو جسم کو اس کے باہمی اجزاء کے اتصال و انفصال سے حاصل ہوتی ہے جیسے بیٹھنے کی ہیئت کھڑے  
ہونے کی ہیئت وغیرہ۔  
جوہر کے ساتھ ملا کر یہ کل مقولات عشرہ کہلاتے ہیں جو فارسی کے اس شعر میں جمع ہیں۔

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز: با خواستہ نشستہ از کرد و خویش فیروز

اس میں مردے جوہر ہے دراز کم ہے نیکو کیف ہے دیدم انفعال ہے شہر این ہے امروز متی ہے خواستہ اضافت ہے نشستہ وضع ہے کرد  
فعل ہے فیروز ملک ہے۔ ان دس میں سے جوہر، کیف، کم یہ تین غیر نسبیہ ہیں اور باقی تمام نسبیہ ہیں یعنی اپنے وجود میں غیر کے محتاج ہیں۔  
کیفیت کی تعریف میں مصنفؒ نے جب عرض کہا تو اس سے جوہر نکل گیا اور جب کہا کہ وہ غیر کا محتاج نہ ہو یعنی اس کا تعقل غیر کے تعقل پر  
موقوف نہ ہو تو اس سے کم اور کیف کے علاوہ باقی مقولات سب نکل گئے اور جب کہا کہ وہ قسمت کو قبول نہ کرے تو اس سے کم نکل گیا اور جب  
کہا کہ وہ لا قسمت کو قبول نہ کرے تو اس سے نقطہ اور وحدۃ نکل گئے اور اقتضاء اولیٰ کی قید کسی چیز کو نکالنے کیلئے نہیں ہے بلکہ علم کی دو حیثیتیں  
ہیں ایک حیثیت یہ ہے کہ علم ان چیزوں کا جو جو قسمت یا لا قسمت کو قبول کرے تو ان کو شامل کرنے کیلئے انھوں نے یہ قید لگائی ہے اس تعریف  
میں ملکہ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فصیح اس آدمی کو کہتے ہیں جس میں اس کا ملکہ ہو اور اگر اس میں فصاحت کا ملکہ نہیں ہے  
بلکہ ادھر ادھر سے چند الفاظ کو رٹ کر بولتا ہے تو اسے فصیح نہیں کہیں گے۔

یقتدر بہا۔ اگر اس قید کے بجائے ”یعتبرہا“ کی قید لگاتے تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ فصیح اس آدمی کو کہتے ہیں جو بالفعل کلام  
فصیح کرے اور اگر وہ بالفعل کلام فصیح نہ کرے کسی کو تو اس کو فصیح نہیں کہا جائے گا تو ”یقتدر“ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ  
کر دیا ہے کہ وہ کلام فصیح کے کرنے پر قادر ہو خواہ بالفعل کلام فصیح کرے یا نہ کرے فصیح کہنے کیلئے صرف کلام فصیح پر قادر ہونا کافی ہے۔ ”بلفظ  
فصیح“ کے بجائے ”بکلام فصیح“ نہیں کہا ہے تاکہ یہ مفرد اور مرتب دونوں کو شامل ہو جائے اور اگر ”کلام فصیح“ کہتے تو  
پھر یہ صرف مرکب کو شامل ہوتا مفرد کو شامل نہ ہوتا اسلئے انھوں نے لفظ کی قید لگا دی مفرد کی مثال جیسے دار، جاریۃ، ثوب، بساط۔

والبلاغۃ فی الکلام مطابقتہ لمقتضی الحال مع فصاحتہ ای فصاحة الکلام والحال هو الامر الداعی الی ان يعتبر مع الکلام الذی یؤدی بہ اصل المراد خصوصیتہ ما هو مقتضی الحال مثلاً کون المخاطب منکر اللحکم حال تقتضی تاکید الحکم والتاکید مقتضی الحال وقولک لہ ان زیدانی الدار مؤکداً بأن کلام مطابق لمقتضی الحال وتحقیق ذالک انہ من جزئیات ذالک الکلام الذی تقتضیہ الحال فان الانکار مثلاً یقتضی کلاماً مؤکداً وهذا مطابق لہ بمعنی انہ صادق علیہ علی عکس ما یقال ان الکلی مطابق للجزئیات وان اردت تحقیق هذا الکلام فارجع الی ما ذکرناہ فی الشرح فی تعریف علم المعانی ترجمہ:-

اور بلاغت کلام۔ کلام کا فصیح ہونے کے ساتھ ساتھ مقتضاء حال کے مطابق ہونا ہے اور حال وہ امر ہے جو اس بات کا داعی ہوتا ہے اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد کو اداء کیا جاتا ہے کسی خصوصیت کا بھی اعتبار کیا جائے اور وہی مقتضاء حال ہے۔ مثلاً مخاطب کے حکم کا منکر ہونا، ایک حال ہے جو حکم کی تاکید چاہتا ہے اور تاکید مقتضاء حال ہے اور تیرا اس سے ”ان زیدانی الدار“ کہنا ان کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ مثلاً انکار ایک کلام مؤکد چاہتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے اس معنی کے طور پر کہ وہ اس پر صادق ہے اس کے برعکس کہ جو کہا جاتا ہے کہ کئی مطابق ہے جزئیات کے اور تو اس کی تحقیق چاہتا ہے تو اس کی طرف رجوع کر لے جس کو ہم نے علم معانی کی تعریف کے تحت شرح میں ذکر کیا ہے۔ تشریح:-

یہاں تک مصنف نے فصاحت کی تعریف کی اور اب یہاں سے بلاغت کی تعریف کر رہے ہیں اور بلاغت کی تعریف بھی اس کی دو قسموں (بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم) کے ضمن میں کریں گے اور پھر بلاغت فی الکلام کی تعریف کو بلاغت فی المتکلم کی تعریف سے مقدم کیا ہے چنانچہ بلاغت فی الکلام اس فصیح کلام کا نام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔ کلام بلیغ کی تعریف تین قیدوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضی حال (۳) مطابقت مقتضاء حال۔ فاضل شارح ان تینوں کی وضاحت کریں گے۔

حال:- مخاطب میں موجود وہ امر ہے جو متکلم سے اس بات کا تقاضا کرے کہ متکلم اپنے اس کلام کے ذریعہ جس سے وہ اصل مراد کو اداء کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے خواہ وہ امر نفس الامر میں اس کا داعی ہو یا نہ ہو اول کی مثال جیسے کوئی زید کے کھڑے ہونے کا انکار کرے تو یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایسی خصوصیت کا گہی ذکر کرے جو متکلم کے انکار پر دلالت کرے اور وہ کلام میں تاکید کا لانا ہے جیسے ان زید الفائم اور دوسری قسم کی مثال جیسے غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دے کر کلام میں تاکید لائی جائے جیسے ان بنی عمک فیہم سلاح۔ تو اس امر کو جو مخاطب میں پایا جاتا ہے (یعنی مخاطب کا منکر ہونا) حال اور اقتضاء کہتے ہیں اور وہ امر جس چیز کا تقاضا کرے (مخاطب کا منکر ہونا متکلم کے کلام میں تاکید کے لانے کا تقاضا کرتا ہے) مقتضی کہتے ہیں۔ اور پھر جب متکلم اپنا کلام مقتضاء حال گئے مطابق مؤکد لائے تو اس پورے مجموعہ کو مقتضاء حال کے مطابق ہونا کہتے ہیں اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ مخاطب متکلم سے جس چیز کا تقاضا کرتا ہے وہ ایک امر کھلی ہے اور متکلم جب کلام کرے گا تو یہ کلام اس امر کھلی کا ایک جزئی بن جائے گا اب اگر یہ کلام اس کے مطابق ہو جائے تو اس کو مطابق کہا جائے گا جیسے مخاطب کا منکر ہونا یہ کلام مؤکد کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم اپنے کلام تاکید کے ساتھ مؤکد بنا کر لائے یہ ایک امر کھلی ہے اور خارج میں جتنے بھی کلام مؤکد پائے جائیں گے وہ سب اس کے جزئی بنیں گے پھر

نسب یہ جزئی اس کے مطابق ہو یعنی متکلم کلام مؤکد لائے تو اسے مقتضاء حال کے مطابق ہونا کہا جائے گا۔

ہوای مقتضی الحال مختلف فان مقامات الکلام متفاوتة لان الاعتبار اللائق بهذا المقام یغایر الاعتبار اللائق بذلك وهذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال لان التغایر بین الحال والمقام انما هو حسب الاعتبار وهو انه یتوهم فی الحال کونه زمانا لورود الکلام فیہ وفی المقام کونه محلالة فی هذا الکلام اشارة اجمالية الی ضبط مقتضیات الاحوال وتحقیق لمقتضی الحال ترجمہ:-

(اور وہ) یعنی مقتضاء حال (مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں) کیونکہ جو اعتبار ایک مقام کے مناسب ہے وہ اس اعتبار کے مخالف ہوتا ہے جو دوسرے مقام کے مناسب ہے اور یہ یعنی مقتضیات احوال کا تفاوت ہے کیونکہ حال و مقام کے درمیان جو تغائر ہوتا ہے وہ محض اعتباری ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں ورود کلام کیلئے زمانہ ہونے کا وہم کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کیلئے محل ہونے کا اور اس کلام میں اجمالی اشارہ ہے ضبط مقتضیات احوال کی طرف اور مقتضاء حال کی تحقیق ہے۔

تشریح:-

کلام بلیغ کی تعریف میں مصنفؒ نے کہا تھا کہ کلام بلیغ وہ کلام ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو اب مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مقتضاء حال مختلف ہوتا ہے کیونکہ اس کا مقتضی مختلف ہوتا ہے اور مقتضی کے مختلف ہونے سے مقتضاء حال بھی مختلف ہوگا مصنفؒ کی عبارت اس پیچیدگی ہے کہ پہلے انھوں نے ”حال“ کا لفظ لایا تھا اور اب ”مقام“ کا لفظ لارہے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغایر ہے کہ جو حال ہوگا وہ مقام نہیں ہو سکتا اور جو مقام ہوگا وہ حال نہیں ہو سکتا۔ فاضل شارحؒ اس پیچیدگی کو دور کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہے جو حال ہے وہ مقام ہے اور جو مقام ہے وہ حال ہے ان کے درمیان صرف اعتباری فرق ہے اور فرق یہ ہے کہ مقتضی یعنی متکلم کا کلام اور اقتضاء اگر زمانے میں واقع ہوں تو اسے حال کہا جاتا ہے اور اگر یہ تینوں کسی مکان میں واقع ہوں اسے مقام کہا جاتا ہے تو حقیقت کے اعتبار سے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف یہ اعتباری فرق ہے۔

مقام کل من التنکیر والإطلاق والتقدیم والذکر یباین مقام خلا فہ ای خلاف کل منها یعنی المقام الذی یناسبہ تنکیر المسند الیہ او المسند یباین المقام الذی یناسبہ التعریف ومقام اطلاق حکم او التعلیٰ او المسند الیہ او المسند او متعلقہ یباین مقام تقييده بمؤکد او اداة قصر او تابع و شرط او مفعول

ترجمہ:-

تو تنکیر، تقدیم، اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام سے مباین ہوگا یعنی وہ مقابلہ جس کا مناسب مسند الیہ کا نکرہ نا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب اس کا معرف لانا ہے اور مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلق کے اطلاق یا تعلیق حکم کا مقام مباین کا اور تقدیم مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کی تقدیم کا مقام مباین ہوگا ان کی تاخیر کے مقام کے

تشریح:-

فمقام کل من التنکیر:- یہاں سے اس اختلاف کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ اختلاف کی تین صورتیں بن جائیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک ہی جملہ کے اجزاء میں اختلاف ہو دوسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان اختلاف ہو تیسری صورت یہ



ہے کہ نہ ایک جملہ کے افراد کے درمیان تباہ ہو اور نہ ہی دو جملوں کے افراد کے درمیان تباہ ہو۔

فمقام کل من التنکیر: سے اس پہلے والے مقام کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ ہر وہ مقام جو مسند یا مسند الیہ کو تنکیر، اطلاق، تقدیم، اور ذکر کا تقاضا کرے اس کے خلاف کے مقام کا مابین ہوگا بعینہ ہر وہ مقام جو مسند الیہ کے نکرہ لانے کا تقاضا کرتا ہو جیسے رجل "فی البدار اقام" اور جاء رجل "وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب مسند الیہ کا معرفہ لانا ہے جیسے زید" قائم اور جاء زید اسی طرح ہر وہ مقام جس کے مناسب مسند کو نکرہ لانا ہو جیسے زید قائم "وہ مابین ہوتا ہے اس مقام کے جس کے مناسب مسند کا معرفہ لانا ہے جیسے زید القائم اسی طرح ہر وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مقیدات سے مطلق رکھنا مناسب ہوتا ہے جیسے زید قائم "وہ مابین ہوتا ہے اس مقام کے جس میں حکم کو مؤکدات کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہوتا ہے جیسے ان زیداً قائم "یا ادوات قصر کے ساتھ مؤکد کرنا مناسب ہوتا ہے جیسے ما زید الا قائم "اور انما زید" قائم "اسی طرح ہر وہ مقام جو تعلق کے اطلاق کا تقاضا کرتا ہو اس مقام کے مابین ہوتا ہے جو حکم اس کے مقید ہونے کا تقاضا کرے۔ تعلق سے مراد مسند کا اس کے مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زیداً یہ اس مقام کے مابین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقید ہو جیسے لا ضربت زیداً یا ادوات قصر کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے ما ضربت الا زیداً۔

اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مابین ہوگا جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید الطویل قائم "اسی طرح وہ مقام جو مسند کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زید قائم مابین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہوتا ہے جیسے زید رجل طویل "اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کا معمول مطلق ہو جیسے "زید ضارب رجلاً" وہ مابین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب یہ کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے زید ضارب رجلاً طویلاً۔

فائدہ:- اس میں یہ بات ذہن میں رہے کہ مؤکد، ادوات قصر، تابع، شرط، مفعول حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم تعلق، مسند الیہ، مسند، اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ مؤکد اور ادوات قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ان مثالوں میں گزر چکا اور شرط کیساتھ صرف مسند کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ مقام جس کے مناسب ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زید قائم اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب مسند کو شرط کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید قائم را قام زید اور مفعول کیساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے یہ مناسب ہو کہ مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں مسند الیہ کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیداً اور وہ مقام جس کے مناسب مسند کو مطلق رکھنا ہو جیسے جاء الضارب مابین ہوگا اس مقام کے جس کے مناسب مسند کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید ضارب عمرو اور وہ مقام جس کے مناسب متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضارباً اور مقام کے مابین ہوگا جس مقام میں متعلق کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضارباً عمروا۔

او مایشبه ذالک ومقام تقدیم المسند الیہ او المسند او متعلقاتہ بیابن مقام تاخیرہ و کذا مقام ذکر بیابن مقام حذفہ فقوله خلافہ شامل لما ذکرناہ انما فصل قوله ومقام الفصل بیابن مقام الوصل تنبیہ علی عظم شان هذا الباب وانما یقل مقام خلافہ لانه اخصر و اظهر لان خلاف الفصل انما

لوصل وللتنبیہ علی عظم الشان فصل قوله 'ومقام الایجاز یباین مقام خلافہ ای الاطناب والمساواة وكذا خطاب الذکی مع خطاب الغبی فان مقام الاول یباین مقام الثانی فان الذکی ناسبه من الاعتبار اللطیفه والمعانی الدقیقه الخفیة ما لاینا سبه الغبی ترجمہ:-

اور مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کے تقدیم کا مقام ان کے ذکر کے مقام کے خلاف ہوگا اور اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے خلاف ہوگا لہذا مصنف کا قول خلافہ ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن کو ہم نے ذکر کیا ہے البتہ مصنف نے اپنے قول و مقام الفصل کو اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کیلئے الگ کر دیا ہے پھر انہوں نے ”مقام خلافہ“ نہیں کہا ہے اسلئے کہ وہ مختصر اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ فصل کا خلاف وصل ہی ہے اور اپنے قول و مقام الایجاز کو عظمت شان پر تنبیہ کرنے کی غرض سے جدا کر دیا ہے اور مقام ایجاز اس کے خلاف کے مابین ہے یعنی اطناب و مساوات کے مقام کے اسی طرح خطاب ذکی خطاب غبی کے مابین ہے کیونکہ اول کا مقام ثانی کے مقام کے مابین ہے اسلئے کہ ذکی کے وہ اعتبارات لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں تشریح:-

او ماً یشبہ ذلك:- اس سے مراد حال اور تمیز ہے ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلق یعنی مفعول کو مقید کیا جاسکتا ہے چنانچہ جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ مسند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید طاب محمد وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس مقام میں مسند الیہ اور مسند کو حال اور تمیز کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء زید را کبا اور طاب محمد نفساً اسی طرح جس مقام کے مسند کے متعلق (مفعول) کو حال اور تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس اور اشتريت عشرین وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس مقام کے ان کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہوگا جیسے رکبت الفرس اور اشتريت عشرین غلاماً اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب ہو مسند الیہ کو مقدم کرنا زید قائم تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس مقام کے مسند الیہ کو مؤخر کرنا مناسب ہو جیسے فی الدار رجل اسی طرح وہ مقام جو مسند کے مقدم کرنے کا مناسب ہو مابین ہوگا جیسے قام زید اس مقام کا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند مؤخر ہو جسے زید قائم اور وہ مقام جس کے مناسب ہو مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم جیسے زیداً ضربت تو اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب مسند کے متعلق کا مؤخر کرنا ہو جیسے ضربت زیداً اشارخ مزید قطر از ہیں کہ اسی طرح اگر کوئی مقام مسند الیہ مسند اور یا ان کے متعلق کے ذکر کرنے کے مناسب ہو تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جو ان کے حذف کے مناسب ہو پھر مزید شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول خلافہ تنکیر کی ضد، تعریف، اطلاق کی ضد تنقید، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر کی ضد حذف سب کو شامل ہے جسے ہم نے اجمالاً ذکر کر دیا ہے۔

ومقام الفصل:- یہاں سے مصنف دوسری صورت ذکر فرما رہے ہیں کہ جو مقام فصل کا تقاضا کرتا ہو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جو وصل کا تقاضا کرے فاضل شارح نے اس کے ضمن میں دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض:- اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس مقام کو جدا کر کے کیوں ذکر کیا ہے ماقبل والی عبارت کے ساتھ ملا کر کیوں ذکر نہیں کیا؟ شارح نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ اس باب کی اہمیت اور عظمت شان کی وجہ سے اس کو جدا ذکر کر دیا ہے کیونکہ فصل وصل کا باب بہت عظمت اور شرف والا باب ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کلام کا بلیغ ہونا فصل اور وصل کے باب کی پہچان پر موقوف ہے جسے یہ باب سمجھ آیا گویا کہ اسے بلاغت سمجھ آگئی اور جسے فصل وصل کا باب سمجھ نہ آیا تو گویا کہ اسے بلاغت سمجھ نہ آئی۔

وانما لم يقل :- اس عبارت کے ساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ماقبل میں کہا تھا ”و مقام خلافہ“ اس کی طرح یہاں پر ”و مقام الفصل یباین مقام الوصل“ کے بجائے ”مقام خلافہ“ کیوں نہیں کہا؟

جواب :- ہم نے و مقام خلافہ کہنے کے بجائے یعنی اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا ہے دو فائدوں کو حاصل کرنے کی غرض سے ایک فائدہ یہ ہے کہ اختصار حاصل کرنے کیلئے اسلئے کہ اسم ظاہر اسم ضمیر کی نسبت زیادہ مختصر ہے کیونکہ الوصل میں چار حرف ہیں اور خلافہ میں پانچ حرف ہیں۔ اور دوسری اس وجہ سے کہ یہ اظہر بھی ہے کیونکہ اگر اسم ضمیر ذکر کرتے تو اس کے مرجع میں شک ہوتا کہ اس کا مرجع کیا ہے لیکن اسم ظاہر کے ذکر کرنے کی صورت میں چونکہ مرجع کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے شک ہی نہیں ہوتا ہے تو اسم ظاہر اسم ضمیر کی نسبت زیادہ اظہر تھا اسلئے ہم نے خلافہ کے بجائے الوصل اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔

و مقام الایجاز :- یہاں سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ بتائیں نہ تو دو جملوں کے درمیان ہو اور نہ ہی ایک جملہ کے افراد میں ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقام ایجاز مباین ہوتا ہے اس کے غیر کے مقام کے یعنی مقام ایجاز مباین ہوگا مقام اطباب اور مقام مساواة کے فائدہ :- ایجاز، اطباب، مساوات کی تعریفیں علم معانی کے آخر میں ”باب الایجاز والاطباب والمساوات“ میں مذکور ہیں وہاں پر دیکھی جائیں۔

اسی طرح غبی اور کندز ہن سے خطاب مباین بنتا ہے ذکی اور ذہین کے خطاب کے اسلئے کہ ذکی اور ذہین کیلئے اشارت لطیفہ اور معانی دقیقہ کافی ہوتے ہیں اور وہ ان کو سمجھ جاتا ہے بخلاف غبی اور کندز ہن کے کہ باریک معانی اور دقیق مطالب اس کی سمجھ میں نہیں آتی ہیں اسلئے ان میں سے ہر ایک سے خطاب دوسرے کے خطاب سے جدا ہوگا۔ اسی وجہ سے یہ ضرب المثل مشہور ہے کہ العاقل تکفیه الاشارة والکھر الکوتک۔  
ولکل کلمة مع صاحبها ای مع کلمة اخرى مصاحبة لها مقام ليس لتلك الكلمة مع ما يشارك تلك الصاحبة في اصل المعنى مثلاً الفعل الذي قصد اقترانه بالمشروط فله مع ان مقام ليس له مع اذا وكذا کل کلمة من ادوات المشروط مع الماضي مقام ليس له مع المضارع وعلى هذا القياس۔ ترجمہ :-

اور ہر کلمہ کیلئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ جو اس کا مصاحب ہے کے ساتھ ایک مقام ہے جو اس کلمہ کیلئے نہیں ہے جو اس کے ساتھ اصل معنی میں شریک ہے مثلاً وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ ملانے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا ان کے ساتھ ایک مقام ہے جو اس کے ساتھ نہیں اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر کلمہ کا ماضی کے ساتھ وہ مقام ہے جو مضارع کے ساتھ نہیں ہے اس پر اوروں کو بھی قیاس کر لو۔  
تشریح :-

ولکل کلمة مع صاحبها مقام :- اس عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ ماقبل میں بیان کیا تھا کہ ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے خلاف ہوگا اور اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ ہر ایک کلمہ کا بھی دوسرے کلمہ کی مناسبت سے ایسا مقام ہوگا جو مقام دوسرے کلمہ کو حاصل نہیں ہوگا مصنف کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ دو کلمے جو ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک کلمہ کو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں جو مقام حاصل ہوگا اس کی نسبت سے دوسرے کلمہ کو وہ مقام حاصل نہیں ہوگا مثلاً ان اور اذا دونوں حروف شرط ہیں اور شرط کے معنی پر دلالت کرنے میں دونوں مشترک ہیں لیکن ”ان“ کو فعل پر داخل کرنے سے جو معنی حاصل ہوتا ہے وہ معنی اذا کے داخل کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے اور اس طرح بھی ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہو سکتا ہے کہ ان اور اذا میں سے ان شک

کیلئے آتا ہے اور اذیقین کیلئے آتا ہے اسی طرح فعل ماضی اور فعل مضارع دونوں معنی مصدری اور نسبت الی الفاعل پر دلالت کرتے ہیں لیکن ان شرطیہ کو فعل ماضی پر داخل کرنے سے جو مقام حاصل ہوگا وہ مقام ان کے فعل مضارع پر داخل کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح اذا کے فعل ماضی پر داخل کرنے سے جو مقام حاصل ہوتا ہے فعل مضارع پر داخل کرنے سے وہ مقام حاصل نہیں ہوگا کیونکہ حرف شرط جب فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے تو اس فعل کے وقوع کا غلبہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے اور جب فعل مضارع پر داخل ہو جائے تو اس فعل کا تجدید اور استمرار بتلانا مقصود ہوتا ہے۔ شارح مزید فرماتے ہیں کہ باقیوں کو ان پر قیاس کر لو مثلاً ہمزہ استفہامیہ کا فعل کے ساتھ جو مقام ہے ہل استفہامیہ کا وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محل استعمال جدا جدا ہوتا ہے۔

وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه ای انحطاط شانہ بعدمہا ای بعدم مطابقته للاعتبار المناسب والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذی اعتبرہ المتکلم مناسباً للمقام بحسب السلیقۃ وبحسب تتبع تراکیب البلغاء یقال اعتبرث الشیء اذا نظرت الیہ وراعیۃ حالہ واراد بالکلام الکلام الفصیح وبالحسن الحسن الذاتی الداخل فی البلاغۃ دون العرضی الخارج لحصولہ بالمحسنات البدیعیۃ ترجمہ:-

(اور حسن و قبولیت میں کلام کے شان کا بلند ہونا کلام کا اعتبار مناسب کے ساتھ مطابق ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی شان کا گر جانا اعتبار مناسب کے عدم مطابقت کی وجہ سے ہے یعنی اعتبار مناسب کے عدم مطابقت کی وجہ سے ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کو متکلم مقام کا مناسب اعتبار کرتا ہو ہے خدا و سلیقہ کے لحاظ سے یا بلغاء کے کلام میں متبع کے اعتبار سے ”اعتبرت الشیء“ بولا جاتا ہے جب تو اس کی طرف نظر کرے اور اس کی حال کی رعایت کرے اور کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی مراد ہے جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی جو خارج ہے کیونکہ وہ تو محسنات بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے

تشریح:-

وارتفاع شان الکلام:- یہاں سے مصنف ”کلام کے حسن و قبولیت کے اعتبار سے اعلیٰ اور ادنیٰ مرتبہ بیان کر رہے ہیں کیونکہ کچھ کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حسن کم پایا جاتا ہے اور بعض کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں حسن زیادہ پایا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی مقتضی ایسا ہے کہ وہ آپ کے کلام میں تین خصوصیتیں چاہتا ہے اب اگر آپ کا کلام ان تینوں خصوصیتوں پر مشتمل ہو تو یہ کلام عمدہ ہونے میں اونچے رتبے پر فائز ہوگا اور اگر آپ کا کلام دو خصوصیتوں پر مشتمل ہو تو عمدہ ہونے میں اس کلام کا رتبہ پہلے والے کلام سے کم ہوگا اور اگر آپ کے کلام میں صرف ایک خصوصیت پائی جائے تو اس کا درجہ اس دوسرے نمبر کے کلام سے بھی کم ہوگا اور اگر آپ کے کلام میں سرے سے کوئی خصوصیت ہی نہ پائی جائے تو یہ کلام غیر فصیح ہوگا تو مصنف ”یہاں پر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حسن و قبول میں کلام کی شان کی بلندی اعتبار مناسب کی مطابقت پر موقوف ہے یعنی اگر اس میں اعتبار مناسب کی موافقت پائی جائے تو یہ کلام انتہائی بہترین و مقبول ہوگا اور اگر اس میں اعتبار مناسب کی موافقت نہ پائی گئی تو حسن و قبول کی شان کی بلندی پر واقع نہیں ہوگا۔

والمراد بالاعتبار المناسب:- اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا اور شارح نے یہ عبارت اس بات کے بتانے کیلئے لائی ہے کہ یہاں ”اعتبار“ مصدر بنی للمفعول ہے یعنی وہ چیز جس کا متکلم اعتبار کرے تو وہ چیز معتبر ہوگی۔ تو جب متکلم اس کا اعتبار کرے گا تو پھر یا تو متکلم اپنے ذوق کی وجہ سے معلوم کرے گا اور یا ترکیب بلغاء کو دیکھ کر معلوم

کرے گا۔

واراد بالکلام الکلام الفصیح :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام کے شان کی بلندی مقتضاء حال کی مطابقت پر موقوف ہوتی ہے اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اگر وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو تو تب بھی شان والا عمدہ اور بہترین ہوگا جبکہ یہ حقیقت مسلم ہے کہ جو کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو تو وہ فصیح ہی نہیں ہوتا ہے چہ جائے کہ وہ عمدہ بھی ہو۔

جواب :- اس عبارت میں کلام پر جو الف لام داخل ہے وہ الف لام عہدی ہے اس سے وہ کلام مراد ہے جو فصیح ہو اور کلام فصیح وہ کلام ہوتا ہے جو مقتضاء حال کے مطابق ہو۔

وبالحسن الحسن الذاتی :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام کی عمدگی حسن وقبول میں واقع کے مطابق ہونے کے اعتبار سے حاصل ہوگی جبکہ کلام میں حسن تو محسنات بدیہ سے پیدا ہوتا ہے بیان اور معانی سے کلام میں تو حسن پیدا نہیں ہوتا ہے تو پھر آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ کلام کے حسن وقبولیت کے اعتبار سے شان کی بلندی اعتبار مطابق سے ہوتی ہے اور جنس ذاتی کلام کے واقع کے مطابق ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے محسنات بدیہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے۔

جواب :- حسن سے ہماری مراد حسن ذاتی ہے اور محسنات بدیہ سے جو حسن پیدا ہوتا ہے وہ حسن عارضی اور خارجی ہوتا ہے۔

فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام يعنى اذا علم ان ليس ارتفاع شان الكلام الفصيح فى الحسن الذاتى الا بمطابقته للاعتبار المناسب على ما يفيد اضافة المصدر ومعلوم انه انما يرتفع بالبلاغة التى هى عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال واحد والما صدق انه لا يرتفع الا بالمطابقة للاعتبار المناسب ولا يرتفع الا بالمطابقة لمقتضى الحال فليتأمل فالبلاغة صفة راجعة الى اللفظ بمعنى انه كلام بليغ لكن لا من حيث انه لفظ وصوت بل باعتبار افادته المعنى اى الغرض المصوغ له الكلام بالتركيب متعلق بافادته وذلك لان البلاغة كما مر عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال وظاهراً اعتبار المطابقة وعدمها انما يكون باعتبار المعانى والاغراض التى يصاغ لها الكلام لا باعتبار الالفاظ المفردة والكلم المجردة

ترجمہ :-

لہذا مقتضاء حال وہ اعتبار ہی ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلام کا حسن ذاتی میں رفیع الشان ہونا اعتبار مناسب کی مطابقت کے بغیر نہیں ہے جیسا کہ مصدر کی اضافت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ کلام اس بلاغت سے بلند ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضاء حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے لہذا یہ معلوم ہو گیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضاء حال سے ایک ہی مراد ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام اعتبار مناسب کی مطابقت کے بغیر بلند نہیں ہوتا ہے اور مقتضاء حال کی مطابقت کے بغیر بلند نہیں ہوتا ہے خوب سوچ لو۔ (تو بلاغت ایک ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے) اس طور پر کہ یہ کلام بلیغ ہے لیکن اس اعتبار سے نہیں کہ محض ایک لفظ اور خالی ایک آواز ہے بلکہ اس کا معنی کا فائدہ دینے کے اعتبار سے یعنی اس غرض کا فائدہ دینے کی وجہ سے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے (ترکیب سے) یہ افادہ کے متعلق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت عبارت ہے کلام فصیح کے مقتضاء حال کے مطابق

ہونے سے اور ظاہر ہے کہ مطابقت و عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اغراض ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کی خاطر کلام کیا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلمات محضہ کے اعتبار سے  
تشریح:-

فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب:- اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی دو عبارتوں میں تضاد ہے اسلئے کہ آپ نے جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت مقتضاء حال کی مطابقت کا نام ہے اور ”ارتفاع شان الکلام“ سے معلوم ہوتا ہے کہ بلاغت اعتبار مناسب کی مطابقت کا نام ہے تو آپ کی ان دو عبارتوں میں تضاد آگیا جو کہ صحیح نہیں ہے۔  
جواب:- ہماری عبارتوں میں تضاد نہیں ہے اسلئے کہ جو مقتضاء حال ہے وہی اعتبار مناسب ہے اور جو اعتبار مناسب ہے وہی مقتضاء حال ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے دو مختلف نام ہیں۔

فاضل شارح نے ماتن کے اس دعوے کو صغریٰ اور کبریٰ بنا کر ثابت کیا ہے چنانچہ ماتن کی عبارت ”وارتفاع شان الکلام“ سے ایک مقدمہ معلوم ہو رہا ہے جس کو صغریٰ بنایا جائے گا اور وہ حصر اور مقدمہ یہ ہے ”ان ارتفاع شان الکلام لیس الابطا بمطابقته للاعتبار المناسب“ اور دوسرا حصر اور مقدمہ ترکیب بلفاء سے معلوم ہوتا ہے جسے کبریٰ بنایا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ ”وان ارتفاع شان الکلام لیس الابطا بمطابقته لمقتضی الحال“ ان دونوں قضیوں کے ملانے سے شکل ثالث بن جائے گی اور حد اوسط کے گرانے کے بعد یہ نتیجہ نکلے گا کہ ”ان اعتبار المناسب هو مقتضی الحال“ اگر آپ ہمارے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتے ہو تو پھر مقتضاء حال کی مطابقت اور اعتبار مناسب حال سے ارتفاع شان کلام ثابت نہیں ہوتا ہے۔  
علیٰ ما یفیدہ اضافة المصدر:- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ماتن کی عبارت سے حصر معلوم ہوتا ہے یہ بات غلط ہے اسلئے کہ ماتن کی عبارت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ارتفاع شان کلام مقتضاء حال کی مطابقت سے ہوتی ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کے غیر سے ارتفاع شان کلام معلوم ہوتا ہے یا نہیں اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے۔

جواب:- یہ حصر مصدر کی اضافت سے معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ علامہ رضی نے لکھا ہے کہ جب جنس کی کسی چیز کی طرف اضافت کی جائے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہ ہو تو وہ اضافت تخصیص جنس کا فائدہ دیتی ہے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ”وارتفاع جمیع شان الکلام“ لہذا جب شان کلام کے تمام کے تمام افراد کی ارتفاع اس کی وجہ سے ہوتی ہے تو اس میں حصر پیدا ہو گیا کہ اس کے غیر سے نہیں ہوگی۔  
فالبلاغه صفة راجعة الى اللفظ:- اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض عبد القاهر جرجانی کی عبارت پر وارد ہوتا ہے کہ ان کی عبارت میں تضاد ہے ایک مقام پر تو انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت الفاظ کی صفت ہے جب کہ دوسرے مقام پر انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت ہے تو ان کی اس عبارت میں تضاد آگیا کیونکہ بلاغت ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی صفت ہو سکتی ہے دونوں کی صفت نہیں ہو سکتی ہے۔

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ ان کی عبارت میں تضاد نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں حیثیت کا اعتبار کر لیا جائے گا اور وہ اس طرح کہ بلاغت الفاظ کی اس حیثیت سے صفت ہے کہ الفاظ معنی مرادی پر دلالت کرتے ہیں اور بلاغت معنی کی اس حیثیت سے صفت ہے کہ بلاغت اس کلام کا نام ہے جو فصیح اور مقتضاء حال کے مطابق ہو اور مقتضاء حال کی مطابقت یا عدم مطابقت کا اعتبار امور

معنویہ میں سے ہے تو اس کا اعتبار صرف معنی اور اغراض میں ہو سکتا ہے الفاظ مفردہ اور کلام مجردہ میں نہیں ہو سکتا ہے۔  
 و کثیراً ما نصب علی الطرف لآئۃ من صفة الاحیان و ما لتاکید معنی الکثرة والعامل فیہ قوله یسمی  
 ذلك الوصف المذكور فصاحةً ایضاً کما یسمی بلاغةً فحیث یقال ان اعجاز القرآن من جهة کونه  
 فی اعلی طبقات الفصاحة یراد بها هذا المعنی ولها ای لبلاغة الکلام طرفان اعلی وهو حد الاعجاز  
 وهوان یرتقی الکلام فی بلاغته الی ان یرخرج عن طوق البشر ویعجزهم عن معارضته وما یقرب منه  
 عطفت علی قوله هو والضمیر فی منه عائد الی اعلی یعنی ان الاعجاز وما یقرب منه کلاهما حد الاعجاز  
 هذا هو الموافق لما فی المفتاح وزعم بعضهم انه عطفت علی حد الاعجاز والضمیر عائذ الیه یعنی ان  
 الطرف الاعلی هو حد الاعجاز وما یقرب من حد الاعجاز وفیه نظر لان القریب من حد الاعجاز لایكون  
 من الطرف الاعلی وقد اوضحنا ذالک فی الشرح واسفل وهو ما اذا غیّر الکلام عنه الی ما  
 دونہ ای الی مرتبة وهی ادنی منه وانزل إلّ تحقق الکلام وان کان صحیح الاعراب عند البلغاء باصوات  
 الحيوانات الّتی تصدر عن محلّها بحسب ما یتفق من غیر اعتبار اللطائف والخواص الزائدة  
 علی اصل المراد و بینهما ای بین الطرفين مراتب کثیرة متفاوتة بعضها اعلی من بعض بحسب  
 تفاوت المقامات ورعاية الاعتبارات والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحة وتتبعها ای بلاغة الکلام  
 وجوه آخر سوائ المطابقة والفصاحة تورث الکلام حسناً وفی قوله تتبعها اشارة الی ان تحسین  
 هذه الوجوه للکلام عرضی خارج عن حد البلاغة والی ان هذه الوجوه انما تعدّ محسنة بعد رعاية  
 المطابقة والفصاحة وجعلها تابعة لبلاغة الکلام دون المتکلم لانهالهیست ممّا یجعل المتکلم متصفاً بصفة  
 ترجمہ:-

(اور بسا اوقات) ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت میں سے ہے اور لفظ کثرت کے معنی کی تاکید کیلئے  
 ہے اور اس میں عامل ٹہکی ہے (اس کا نام رکھا جاتا ہے) وصف مذکور (کا فصاحت بھی) جس طرح اس کا بلاغت کا نام رکھا جاتا ہے لہذا جہاں  
 یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کے اعلیٰ طبقات فصاحت پر ہونے کی جہت سے ہے وہاں فصاحت کے یہی معنی مراد ہوتے ہیں (اور اس  
 کیلئے) یعنی بلاغت کلام کیلئے (دو طرف ہیں اعلیٰ اور وہ حد اعجاز ہے) اور وہ یہ ہے کہ کلام بلاغت میں اتنا اونچا ہو جائے کہ انسان کے بس  
 سے باہر ہو جائے اور ان کو مقابلہ سے عاجز کر دے (اور جو اس کے قریب ہو) اس کا عطف ہو پر ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے  
 مطلب یہ ہے کہ اعلیٰ اور قریب من الاعلیٰ دونوں حد اعجاز ہیں مقابح کے یہی موافق ہے اور بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کا عطف حد اعجاز  
 پر ہے اور منہ کی ضمیر اسی کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ حد اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ حد اعجاز کے قریب  
 طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتا ہے۔ شرح میں ہم نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ (اور) دوسری طرف اسفل ہے اور طرف اسفل وہ ہے کہ اگر کلام  
 کو اس سے بھی نیچے مرتبہ کی طرف لایا جائے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف جو اس سے نیچے ہو اگرچہ وہ کلام اعراب کے اعتبار سے صحیح ہو (بلغاء کے  
 نزدیک جانوروں کے آواز کے برابر ہو جائے جو کیفما اتفق اپنی اپنی جگہوں سے کسی نکتے اور اصل مراد سے زائد خصوصیت کے اعتبار کے بغیر  
 نکلتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات اور رعایت اعتبارات کے  
 تفاوت کے اعتبار سے اور اسباب مغل فصاحت سے اجتناب کی وجہ سے (اور بلاغت کلام کے پیچھے) مطابقت اور فصاحت کے علاوہ (کچھ

اور امور آتے ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں (مصنف کے قول تمہما میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عارضی ہے جو بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا محض شمار کیا جانا رعایت مطابقت و فصاحت کے بعد ہے پھر ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع کیا ہے نہ کہ مستقیم کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان صفات میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ مستقیم کو مصنف کیا جاسکے  
تشریح:-

و کثیرا ما :- اس عبارت کے ساتھ ایک نیا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا بول کر اس سے فصاحت مراد لی جاتی ہے دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر بلاغت بول کر فصاحت مراد لی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ بلاغت اس جہت سے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ طبقات میں ہے یہی معنی مراد لیا جاتا ہے یعنی اس کا مقتضاء حال کے مطابق ہونا۔ شارحؒ نے صرف اس کی ترکیب کی ہے اور کہا ہے کہ کثیرا منصوب ہے ظرف ہونے کی وجہ سے کہ اسلئے کہ یہ الاحیان محذوف کیلئے ظرف بن رہا ہے اور یہاں پر اسے کثرت کے معنی کی تاکید کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں ”یستمری“ عامل ہے۔  
ولہا طرفان اعلیٰ وهو حد الاعجاز :- یہاں سے ماتنؒ نے ”وتتبعها“ تک ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ پھر بلاغت کیلئے دو طرف ہیں۔ ایک اعلیٰ طرف اور دوسری ادنیٰ طرف ہے طرف اعلیٰ کلام کا حد اعجاز یا اس کے قریب ہونے کو کہتے ہیں یعنی کلام کا بلاغت کا ایسے اعلیٰ رتبے پر فائز ہو جانا کہ دوسرے لوگ اس کی طرح کلام کرنے سے اور اس کا مثل لانے سے عاجز آجائیں جیسے قرآن ہے اور افضل کہا جاتا ہے کلام کا بلاغت کے اس مرتبہ پر ہونا کہ اگر کلام کو اس سے نیچے اتارا جائے تو بلاغت والوں کے نزدیک وہ کلام حیوانات کی آوازوں کے ساتھ مل جائے اگرچہ ترکیب صحیح ہو لیکن اس میں لطائف اور اصل معنی پر زوائد کا اعتبار نہ کیا گیا ہو پھر مقامات اور اعتبار کے اعتبار سے اور فصاحت کلام میں غل بننے والے اسباب کی وجہ سے اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان بہت سارے مراتب ہیں  
عطف علی قولہ :- اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اختلاف بیان کیا ہے۔ اور وہ اختلاف یہ ہے کہ ماتن کا قول ”وما یقرب منه“ کا عطف کس پر ہے اور ”و“ ضمیر کا مرجع کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول شارحؒ کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے۔ شارحؒ کا قول یہ ہے کہ اس کا عطف ”حد الاعجاز“ پر ہے اور ”منہ“ کی ضمیر کا مرجع ”اعلیٰ“ ہے اور اس کا معنی یہ ہوگا کہ کلام بلیغ کے دو طرف ہیں ایک اعلیٰ طرف ہے اور طرف اعلیٰ اور وہ جو اس کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حد اعجاز نہیں بلکہ طرف اعلیٰ کے ساتھ ساتھ وہ بھی حد اعجاز ہے جو طرف اعلیٰ کے قریب ہو اور یہ دونوں بلاغت کی اس اعلیٰ حد پر فائز ہیں جو طاقت انسانی سے خارج ہیں۔ اور علامہ سکاکیؒ نے مفتاح العلوم میں یہی بات بیان فرمائی ہے شارحؒ نے ”کلاهما“ کی عبارت اسلئے مقدمہ رمانی ہے تاکہ حد الاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور ”ما یقرب منه“ کا خبر بنایا جاسکے کیونکہ دو چیزوں کو خبر بنانے کیلئے مشنیہ کو خبر بنایا جاتا ہے۔  
اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس میں ”هو“ اور ”وما یقرب منه“ دونوں مبتداء ہیں اور ”حد الاعجاز“ ان کیلئے خبر ہے تو اس صورت میں مبتداء دو ہوئے جبکہ ان کی خبر ایک ہے جس سے واحد کا متعدد پر حمل کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے تو آپ نے کس طرح خبر بنایا ہے؟  
جواب :- ہم ان کے درمیان ”کلاهما“ کی عبارت مقدمہ رکالتے ہیں اور یہ الفاظ کے اعتبار سے مفرد اور مبتداء ہے پھر حد الاعجاز کو اس کی خبر بنا دیتے ہیں پھر مبتداء اور خبر دونوں مل کر خبر بن جائیں گے ماقبل کیلئے تو اب ان دونوں کا حمل کرنا صحیح ہو جائے گا۔  
بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ اس کا عطف ”وما یقرب منه حد الاعجاز“ پر ہے اور ”منہ“ ضمیر کا مرجع بھی ”حد الاعجاز“ ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ اور ”قریب من حد الاعجاز“ دونوں حد اعجاز ہیں یہ صحیح نہیں ہے



کیونکہ شرح کی بیان کردہ ترکیب کے مطابق اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ حدِ اعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ اور دوسرا اعلیٰ کے قریب اور بعض لوگوں کے قول کے مطابق اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ طرفِ اعلیٰ ایک نوع ہے اور اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حدِ اعجاز اور دوسرا حدِ اعجاز کے قریب شارح فرماتے ہیں کہ ان کی بیان کردہ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں عبارت کا مطلب بنے گا کہ طرفِ اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حدِ اعجاز اور دوسرا قریب من حدِ الاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے جبکہ طرفِ اعلیٰ وہ امر بسیط ہوتا ہے جو انقضا م کو قبول نہیں کرتا اسلئے طرفِ اعلیٰ وہ ہے جو سب سے اونچا ہو اب جو بھی اس کے قریب ہوگا تو وہ طرفِ اعلیٰ میں داخل نہیں ہوگا بلکہ وہ ”بینہما مراتب کثیرہ“ میں داخل ہوگا اسلئے ”وما یقرب منه“ کو طرفِ اعلیٰ نہیں کہنا چاہئے۔

وتتبعها وجوہ آخر :- یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب کلام مقتضاء حال کے مطابق ہو جائے تو پھر کچھ محسنات بدیہ بھی ہوتے ہیں جو کلام کو حسین و خوبصورت بناتے ہیں ان کا تعلق علم بدیع کے ساتھ ہے ان چیزوں کے ساتھ کلام کو خوبصورت اور مزین کر دیا جاتا ہے۔

ماتن نے یہ بات بیان کرنے کیلئے ”وتتبعها“ کی عبارت کے ساتھ تین فائدوں کی طرف اشارہ کیا ہے (۱) جن چیزوں سے کلام میں حسن و جمال پیدا ہوتا ہے وہ چیزیں عارضی اور خارجی ہوں گی اور وہ حدِ بلاغت میں داخل نہیں ہوں گی (۲) ان چیزوں سے کلام میں حسن و جمال کلام کے مقتضاء حال کے مطابق ہونے کے بعد پیدا ہوگا (۳) یہ تحسین و تزئین کلام کی صفت ہے متکلم کی صفت نہیں یعنی ان وجوہات زائدہ سے کلام میں حسن پیدا ہوگا متکلم میں حسن پیدا نہیں ہوگا۔

والبلاغة في المتكلم ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ فعلم مما تقدم ان كل بليغ كلاما كان او متكلما على استعمال اللفظ المشترك في معنیه او على تاويل كل ما يطلق عليه لفظ البليغ فصيح لان الفصاحة مأخوذة في تعريف البلاغة مطلقا ولا عكس اي بالمعنى اللغوي اي ليس كل فصيح بليغا لجواز ان يكون كلام فصيح غير مطابق لمقتضى الحال وكذا يجوز ان يكون لاحد ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح من غير مطابقة لمقتضى الحال ترجمہ :-

(اور بلاغت متکلم ایک ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ متکلم کلام بلیغ کے بنانے پر قادر ہو جاتا ہے لہذا گذشتہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم اس کے دونوں معنوں میں لفظ مشترک کے استعمال کرنے کے اعتبار سے اور یا ان میں سے ہر ایک پر لفظ بلیغ کے استعمال کرنے کے اعتبار سے (فصح ہے) کیونکہ فصاحت مطلقا بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے (اور اس کا عکس نہیں ہے) عکس لغوی کے معنی میں ہے یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کلام فصیح ہو لیکن مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اسی طرح ممکن ہے کہ کسی میں اتنا ملکہ ہو کہ وہ مقصود کو فصیح کلمات کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو لیکن وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو۔

تشریح :-

والبلاغة في المتكلم :- یہاں تک بلاغت کی پہلی قسم بلاغت فی الکلام بیان کی اور اب یہاں سے بلاغت کی دوسری قسم بلاغت فی المتکلم بیان کر رہے ہیں چنانچہ بلاغت فی المتکلم اس ملکہ کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی بلیغ کلام کے بنانے پر قادر ہو جائے۔ اس تعریف میں ایسے الفاظ غریبہ نہیں ہیں جن کی پہلے وضاحت نہ ہو چکی ہو اس وجہ سے سابقہ تعریفوں کی طرح الفاظ غریبہ کی وضاحت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا سابقہ تعریفوں سے جو فوائد و نتائج سامنے آئے تھے اب ان فوائد و نتائج کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ مصنف

فرماتے ہیں کہ اس تعریف اور مافیل والی تعریف سے دو فائدے اور نتیجے حاصل ہوئے ہیں ایک فائدہ اور نتیجہ یہ سامنے آیا ہے کہ بلاغت اور فصاحت کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت کا ذکر ہے تو فصیح عام مطلق ہے اور بلیغ خاص مطلق ہے ہر کلام بلیغ کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے لیکن ہر کلام فصیح کیلئے بلیغ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات کلام فصیح ہونے کے باوجود مقتضاء حال کے مطابق نہیں ہوتا ہے تو وہ کلام فصیح ہونے کے باوجود بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح بسا اوقات کلام فصیح پر تکلم کرنے کے باوجود اس کا متکلم کلام بلیغ کے بنانے پر قادر نہیں ہوتا ہے تو وہ کلام فصیح تو ہوگا لیکن بلیغ نہیں ہوگا تو اس صورت میں فصاحت تو پائی جائے گی لیکن بلاغت نہیں پائی جائے گی۔ الغرض جو کلام بلیغ یا متکلم بلیغ ہو اس کیلئے فصیح ہونا ضروری ہے اور جو کلام فصیح یا متکلم فصیح ہو اس کیلئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ انسان اور حیوان میں سے انسان خاص مطلق اور حیوان عام مطلق ہے تو جو انسان ہوگا اس کا حیوان ہونا ضروری ہے اور جو حیوان ہوگا اس کا انسان ہونا ضروری نہیں ہے۔

کلامنا کسان او متکلمنا: اس عبارت کے ساتھ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لفظ بلیغ کے بارے میں لوگوں کے دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا اطلاق کلام اور متکلم دونوں پر ہوتا ہے اور لفظ بلیغ کو کلام اور متکلم میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا وضع کر دیا گیا ہے اس صورت میں یہ مشترک لفظی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ بلیغ خواہ کلام ہو یا متکلم تو یہ لفظ مشترک اپنے دونوں معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے اشتراک معنوی کے ساتھ یعنی ان دونوں کیلئے لفظ بلیغ کو ایک ساتھ وضع کیا گیا ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بلیغ کے دو افراد تھے اور لفظ بلیغ کو ان دو افراد میں سے تاویل کر کے کسی ایک کیلئے استعمال کیا گیا ہے۔ بالمعنی اللغوی: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لائے ہیں۔

اعتراض۔ آپ نے پہلے کہا ہے کہ ہر کلام بلیغ فصیح ہوتا ہے پھر آپ نے کہا کہ اس کا عکس نہیں ہے جبکہ آپ کا دعویٰ تو موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اور کسی بھی چیز کا عکس اس چیز کیلئے لازم ہوتا ہے تو پھر آپ نے یہ کیسے کہا کہ اس کا عکس نہیں آتا؟ جواب:۔ آپ نے جس عکس کی بات کی ہے وہ عکس منطقی ہے عکس منطقی ہر چیز کا اس چیز کیلئے لازم ہوتا ہے جبکہ اس سے ہماری مراد عکس منطقی نہیں ہے بلکہ عکس لغوی ہے اور عکس لغوی ہر چیز کا اس چیز کیلئے لازم نہیں ہوتا۔

وَعَلِمَ اَيْضًا اَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرْجِعُهَا اِي مَا يَجِبُ اَنْ يَحْصُلَ حَتَّى يُمْكِنَ حَصُولُهَا كَمَا يَقَالُ مَرْجِعُ الْجُودِ اِلَى الْغِنَى الّٰى الْاِحْتِرَازِ عَنْ الْخَطَا فِي تَأْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَالْاَلْبَرَامَادَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ بَلْفِظٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمَقْتَضَى الْحَالِ فَلَا يَكُونُ بَلِيغًا وَاِلَى تَفْهِيْمِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ عَنْ غَيْرِهِ وَالْاَلْبَرَامَادَى الْكَلَامِ الْمُطَابِقِ لِمَقْتَضَى الْحَالِ غَيْرِ فَصِيحٍ فَلَا يَكُونُ بَلِيغًا لَوْ جُوبِ الْفَصَاحَةُ فِي الْبَلَاغَةِ تَرْجُمَهُ:-

(اور یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ بلاغت کلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسے کہا جاتا ہے سخاوت کا مرجع غنی ہے) (معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے احتراز ہے ورنہ معنی مراد کو ایسے لفظ کے ساتھ اداء کیا جائے گا جو مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اسلئے وہ بلیغ نہیں ہو سکتا) (اور کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے تمیز دینا ہے) ورنہ مقتضاء حال کے مطابق کلام کو غیر فصیح لایا جائے گا جو بلیغ نہیں ہو سکتا کیونکہ بلاغت کیلئے فصاحت ضروری ہے تشریح:-

وَعَلِمَ اَيْضًا أَنَّ الْبَلَاغَةَ - ان دونوں تعریفوں سے دوسرا فائدہ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے علم بلاغت اور علم فصاحت دونوں من حیث المجموع ان سات چیزوں سے احتراز کرنے پر موقوف ہوتے ہیں۔ تافرف حروف، تافرف کلمات، غرابت، مخالفت قیاس لغوی، ضعف تالیف، تعقید لفظی، تعقید معنوی۔ یعنی جو کلام ان سات چیزوں سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح و بلیغ ہو سکتا ہے اور علم بلاغت اپنی ذات کے اعتبار سے ایک آٹھویں چیز پر بھی موقوف ہوتا ہے اور وہ ”احتراز عن الخطأ فی تادیة المعنی المراد بہ“ ہے یعنی معنی مرادی کی ادائیگی میں غلطی سے بچنا۔ الغرض بلاغت دو چیزوں پر موقوف ہے ایک اشیاء محل للفصاحت پر اور دوسرے نمبر پر ”احتراز عن الخطأ فی تادیة المعنی المراد بہ“ پر۔ پھر جو اشیاء محل للفصاحت ہیں سے غرابت کی قید لگا کر ان سے احتراز ہوتا ہے اور مخالفت قیاس لغوی کی قید لگا کر علم صرف سے احتراز کیا ہے اور تعقید لفظی اور ضعف تالیف کی قید لگا کر علم نحو سے احتراز کیا ہے اور تافرف حروف اور تافرف کلمات کی قید لگا کر علم بیان سے احتراز ہوتا ہے اور علم معانی سے خطا فی تادیة المعنی المراد بہ سے احتراز کیا ہے جب ان تمام محترزات سے کلام کو پاک کیا جاتا ہے تو پھر علم بدیع کے ساتھ کلام میں حسن پیدا کیا جاتا ہے۔

فی الکلام :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جس طرح بلاغت فی الکلام موقوف ہوتا ہے ان اشیاء پر اسی طرح بلاغت فی المتکلم بھی ان اشیاء پر موقوف ہوتا ہے تو پھر آپ نے بلاغت فی الکلام کو خاص کر کے کیوں ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم میں سے بلاغت فی الکلام اصل اور بلاغت فی المتکلم اس کا تابع ہے دوسرے الفاظ میں بلاغت فی المتکلم بالواسطہ بلیغ ہے اور بلاغت فی الکلام بلا واسطہ بلیغ ہے اس وجہ سے بلاغت فی المتکلم کو ہم نے تابع بنا کر چھوڑ دیا اور صرف بلاغت فی الکلام کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے۔

وَعَلِمَ اَيْضًا :- یہ عبارت لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جس طرح نتیجہ اول ماقبل والی تعریف سے معلوم ہوا ہے اسی طرح نتیجہ ثانی بھی ماقبل والی تعریف سے معلوم ہوا ہے۔

مرجعہا :- اس کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو یہ اسم ظرف کا صیغہ ہے اور یا یہ مصدر میمی ہے۔ اگر یہ ظرف کا صیغہ ہو تو اس کا معنی ہوگا رجوع کرنے کی جگہ اور قاعدہ یہ ہے کہ حاصل فی محل کیلئے وہ محل موقوف علیہ ہوتا ہے تو علم بلاغت موقوف بنے گا اور وہ چیزیں جن سے علم بلاغت میں احتراز کرنا ضروری ہے موقوف علیہ بن جائیں گی یعنی کلام بلیغ اس وقت ہو سکتا ہے جب اس میں ان چیزوں سے احتراز پایا جائے اور اگر مصدر میمی ہو تو مصدر مبنی للمفعول کے قبیل سے ہوگا تو مرجع بمعنی مرجوع کے ہوگا اور مرجوع صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کیلئے موصوف کا ہونا ضروری ہے اسلئے اس کیلئے موصوف محذوف نکالیں گے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ”الامر المرجوع الیہ“ اور جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے وہ موقوف علیہ ہوتا ہے لہذا اس صورت میں بھی وہ چیزیں جن سے احتراز کرنا ضروری ہے موقوف علیہ بن جائیں گی اور علم بلاغت و فصاحت اس کیلئے موقوف بن جائیں گے جیسے کہا جاتا ہے ”مرجع السجود الغنی“ یعنی سخاوت وہ آدمی کر سکتا ہے جو غنی ہو اور جو آدمی خود ہی نکلا ہو وہ کیا خاک سخاوت کرے گا جیسے کسی شاعر نے کہا ہے

زندگی زندہ دلی کا نام ہے :: مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں۔

ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح من غیرہ تمییز الکلمات الفصیحہ من غیرہا التوقفہ علیہا والثانی ای تمییز الفصیح من غیرہ منہ ای بعضہ ما یبین ای یوضح فی علم متن اللغة كالغرابة وانماقال متن اللغة ای معرفة اوضاع المفردات لان اللغة اعم من ذالك یعنی بہ يعرف تمییز السالم من

الغرابۃ عن غیرہ بمعنی انّ من تتبّع الكتب المتداولة وأحاط بمعانی المفردات المأنوسة علم انّ ماعدادها عامّا یفتقر الیّ تنقیح او تخریج فهو غیر سالم من الغرابۃ وبهذا تبین فساد ما قیل أنّه لیس فی علم متن اللّغة انّ بعض الألفاظ یتحتاج فی معرفته الیّ ان یتبحر عنه فی الكتب المبسوطة فی اللّغة او فی علم التصریف کمخالفة القیاس اذ به یعرف انّ الاجلّ مخالفت للقیاس دون الاجلّ او فی علم النحو کضعف التالیف والتعقید اللفظیّ او یدرک بالحسّ کالتنافر اذ به یعرف انّ المستشعر متنافر دون مرتفع وکذا تنافر الکلمات وهوا یمین فی العلوم المذكورة او یدرک بالحسّ فالضمیر عائذ الیّ ما ومن زعم أنّه عائذ الیّ ما یدرک بالحسّ فقد سهّاه واطّاهراً و ماعداد التعقید المعنویّ اذ لا یعرف بتلك العلوم ولا بالحسّ تمييز السالم من التعقید المعنویّ عن غیره فعلم انّ مرجع البلاغة بعضه مبین فی العلوم المذكورة وبعضه مدرک بالحسّ وبقی الاحتراز عن الخطأ فی تأدیة المعنی المراد الاحتراز عن التعقید المعنویّ فمست الحاجة الیّ علمین مفیدین لذلك فوضعوا علم المعانی للاول وعلم البیان للثانی والیه اشار بقوله وما یحترز به عن الاول ای الخطأ فی تأدیة المعنی المراد علم المعانی وما یحترز به عن التعقید المعنویّ علم البیان وسموا هذین العلمین علم البلاغة لمكان مزید اختصاص لهما بالبلاغة وان كانت البلاغة تتوقف علی غیرهما من العلوم ثمّ احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة الیّ علم آخر فوضعوا الذالك علم البدیع والیه اشار بقوله وما یعرف به وجوه التحسین علم البدیع ولما كان هذا المختصر فی علم البلاغة وتوابعها انحصر مقصوده فی ثلاثة فنون وكثیر من الناس یسمی الجميع علم البیان وبعضهم یسمی الاول علم المعانی والاخرین یعنی البیان والبدیع علم البیان والثلاثة علم البدیع ولا یخفی وجوه المناسبة ترجمہ:-

اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینے میں کلمات غیر فصیح سے تمیز دینا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحت کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے (اور ثانی) یعنی فصیح کو غیر فصیح سے تمیز دینا (ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو علم متن لغت میں) واضح طور پر (بیان کیا جاتا ہے) جیسے غرابت مصنف نے متن لغت کہا ہے جس سے مراد مفردات موضوع کی معرفت ہے اسلئے کہ لغت اس سے عام ہے یعنی سالم من الغرابت کو غیر سالم سے تمیز دینا متن لغت ہی سے معلوم ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے کتب متداولہ کا تتبع اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کر لیا وہ یہ جان لیتا ہے کہ اس کے ماسوا الفاظ تحقیق و تخریج کے محتاج ہیں لہذا وہ غرابت سے نہیں بچتے اس سے اس قول کا فساد معلوم ہو گیا جس میں کہا گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ بات نہیں ہے کہ بعض الفاظ معرفت میں اس بات کے محتاج ہیں کہ ان سے کتب لغویہ مفصلہ میں بحث کی جائے (یا علم صرف میں) جیسے مخالفت قیاس کیونکہ علم صرف ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ اجلل مخالف قیاس ہے نہ کہ اجل (یا علم نحو میں) جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی (یا حس سے معلوم کر لیا جاتا ہے) جیسے تنافر کیونکہ اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ مستشعر متاثر ہے نہ کہ مرتفع اسی طرح تنافر کلمات - یا اسے حس سے معلوم کیا جاتا ہے (اور وہ) یعنی وہ چیز جسے علوم مذکورہ میں بیان کیا جاتا ہے تو ضمیر لفظ ما کی طرف لوٹے گی اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ ضمیر "ماید رک بالحس" کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس سے کھلم کھلا بھول ہو گئی ہے۔ (تعقید معنوی کے ماسوا ہے کیونکہ ان علموں سے معلوم نہیں ہوتا ہے اور نہ حس سے اس لفظ کو تمیز دینا جو تعقید معنوی سے سالم ہو غیر سالم سے لہذا یہ بات معلوم ہو گئی کہ

مرجع بلاغت کا ایک حصہ تو علوم مذکورہ میں بیان کر دیا گیا ہے اور ایک حصہ مدرک بالحس ہے اور باقی رہا معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز تو ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کیلئے مفید ہوں تو اول کیلئے اہل معانی نے علم معانی کی وضع کی۔ اور ثانی کیلئے علم بیان کی وضع کی اور مصنفؒ نے اسی کی طرف اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے (اور وہ جس سے احتراز ہوا اول سے) یعنی معنی مرادی کی ادائیگی میں خطاء سے (علم معانی ہے) اور وہ جس سے احتراز ہو تعقید معنوی سے علم بیان ہے اہل معانی نے ان دو علموں کو بلاغت کیساتھ موسوم کیا ہے اسلئے کہ ان دونوں کی بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگرچہ بلاغت ان کے علاوہ دیگر علوم پر بھی موقوف ہے پھر ضرورت پڑی تو ابلاغت کے پہچاننے کیلئے ایک اور علم کی تو اس کیلئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے اور جس سے وجوہ تحسین معلوم ہوں علم بدیع ہے) اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور توابع بلاغت میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہے (اور بہت سے لوگ سب کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی اور آخری دو یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں اور تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں اور مناسبت کی وجوہ مخفی نہیں ہیں۔  
تشریح:-

ویدخل فی تمیز الکلام:- اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام موقوف ہوتا ہے تمیز کلام فصیح کا غیر فصیح پر تو اس سے کلمات نکل گئے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کلمات تو مفرد ہوتے ہیں جبکہ کلام مرکب ہوتا ہے تو اس سے مفرد خود بخود نکل جائے گا۔  
جواب:- کلام فصیح کی تعریف میں کلمات فصیحہ خود بخود داخل ہو جاتے ہیں اسلئے کہ کلام فصیح وہ کلام ہے جس کے تمام کلمات بھی فصیح ہوں اسلئے کہ کلام فصیح ہونا موقوف ہوتا ہے کلمات کے فصیح ہونے پر۔  
بعضہ:- یہ عبارت نکال کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ”من“ اسمیہ اور مبتداء ہے تو یہ مبتداء الثانی ہوگا اور مبتداء ثانی ”منہ“ سے ”بعضہ“ سمجھ میں آ رہا ہے اور خبر ”مایبین“ ہے تو پھر یہ مبتداء اور خبر دونوں مل کر جملہ ”الثانی“ مبتداء کیلئے خبر بن جائے گا۔  
وانما قال متبن اللغة:- اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ”متبن اللغة“ کہا ہے جبکہ تمام مصنفین علم اللغة کہتے ہیں تو آپ نے عام مصنفین کی روش کی کیوں مخالفت کی ہے؟

جواب:- ہم نے متن اللغة اسلئے کہا ہے کہ یہ خاص ہے علم اللغة کی نسبت کیونکہ علم اللغة علم صرف، نحو، عروض، قوافی تمام علوم کو شامل ہوتا ہے جبکہ متن اللغة ان علوم کو شامل نہیں ہوتا ہے تو اگر مصنفؒ ”علم اللغة“ کہتے تو باقی علوم کو ذکر کر کے ان اشیاء باقیہ سے احتراز کرنا صحیح نہ ہوتا اسلئے مصنفؒ نے متن اللغة کا لفظ ذکر کیا ہے کیونکہ متن اللغة کا اطلاق صرف اور صرف لغت یعنی ”معرفة اوضاع المفردات“ پر ہوتا ہے غیر پر نہیں ہوتا اسلئے اب یہ لفظ بول کر اشیاء باقیہ سے مخلفہ بالفصاحة سے احتراز کرنا صحیح ہوگا۔

بمعنی ان من تتبع:- اس عبارت کے ساتھ علامہ زوزنی کی تردید نقل کر کے ان کی تردید کر رہے ہیں علامہ زوزنی نے تردید اور اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ متن اللغة کے ساتھ غرابت سے احتراز ہوتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کہیں بھی لغت کی کتاب میں یہ لکھا ہوا نہیں ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں ہے۔

جواب:- فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ مصنفؒ کی عبارت نہیں سمجھتے ہیں کیونکہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو آدمی عربی عبارت کے پڑھنے میں عبارت حاصل کرے اور لغت حاصل کرے۔ بھرا کر کہہ دے: ”منہ لغت“ کا کوئی ایسا لفظ آجائے کہ اس کا معنی

اس کی سمجھ میں نہ آتا ہو تو طلب کرنے والا لغتِ متداولہ کی طرف رجوع کرے یا اعتباراتِ بعیدہ کا اعتبار کرے تو ہم نے غریب جو کہا ہے تو وہ اس آدمی اور متکلم کے اعتبار سے کہا ہے لفظ کے اعتبار سے نہیں کہا ہے۔

وهو ما يبين في العلوم - اس ”ہو“ کے مرجع کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول شارح کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا مرجع ”اويدرك بالاحس“ ہے تو اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اور وہ جو مدرک بالاحس ہو وہ تعقید معنوی کے علاوہ ہے جبکہ تعقید معنوی کا غیر ”کل مدرک بالاحس“ نہیں ہے بلکہ یہ اس کا ایک جزء ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کا مرجع ”ما يبين“ کا ما موصولہ ہے اس صورت میں اس کے ضامن علوم مذکورہ اور مدرک بالاحس دونوں داخل ہو جائیں گے لہذا اب یہ کہنا کہ تعقید معنوی کے علاوہ علوم مذکورہ اور مدرک بالاحس ہے صحیح ہو جائے گا۔

مصنف نے جب یہ بات بتادی کہ تعقید معنوی کو غیر سے علوم مذکورہ بھی ممتاز نہیں کر سکتے ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بلاغت کے بعض مراجع ایسے ہیں جن کو علوم مذکورہ میں بیان کیا جاتا ہے اور بعض کو احس کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو اب دو چیزیں رہ گئیں ایک احتراز عن الخطأ فی تادیۃ المعنی المراد اور دوسری چیز تعقید معنوی تو پھر ضرورت پڑی دو اور علوم کی جن کے ساتھ ان سے احتراز ہو سکے۔ چنانچہ خطأ عن تادیۃ المعنی المراد الاحتراز سے احتراز کرنے کیلئے علم معانی کو وضع کیا اور تعقید معنوی سے احتراز کرنے کیلئے علم بیان کو وضع کیا عن الخطأ فی تادیۃ المعنی المراد:- یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے نکالی ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”وما یحترز بہ عن الاول علم المعانی“ جس چیز کے ساتھ اول سے احتراز کیا جاتا ہے وہ علم معانی ہے تو اول سے مراد ”الاحتراز عن الخطأ فی تادیۃ المعنی المراد“ ہے گویا کہ اول سے احتراز کرنا مراد ہے تو یہاں پر بھی احتراز کرنا ہو گیا تو اس کا معنی ہو گیا کہ ”وما یحترز عن الاحتراز“ یعنی جس کے ساتھ احتراز سے احتراز کیا جائے وہ علم معانی ہے یہ معنی غلط ہے اسلئے کہ نفی پر نفی داخل کرنے سے اثبات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ ”خطأ فی تادیۃ المعنی المراد نام ہے معانی کا جبکہ یہ بات غلط ہے۔“

جواب:- اس عبارت میں الاول کا مضاف محذوف ہے اور وہ ہے ”عن متعلق الاول“ اور عن کا متعلق خطأ عن تادیۃ المعنی المراد ہے لہذا اب معنی بالکل صحیح ہو جائے گا۔ اور جس چیز کے ساتھ کلام میں حسن و خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے وہ علم بدیع ہے۔ وسمو اھذین العلمین۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ جس طرح علم بلاغت موقوف ہوتا ہے علم معانی اور علم بیان پر اسی طرح علم بلاغت موقوف ہوتا ہے علوم مذکورہ اور احس پر بھی تو آپ نے معانی اور بیان کو تو بلاغت کی قسم قرار دیا لیکن باقی علوم مذکورہ اور احس کو کیوں بلاغت قرار نہیں دیا اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب:- علم معانی اور بیان کا بلاغت کے ساتھ ایک خاص تعلق تھا اسلئے ان کو بلاغت کی قسم قرار دیا جبکہ باقی علوم کا بلاغت کے ساتھ کوئی خاص قسم کا تعلق نہ تھا اسلئے ان کو بلاغت کی قسم قرار نہیں دیا ہے معانی کا خاص قسم کا تعلق یہ ہے کہ خطأ فی تادیۃ المعنی المراد سے احتراز صرف اسی علم کے ساتھ ہو سکتا ہے باقی کسی اور علم کے ساتھ نہیں ہو سکتا تھا اس وجہ سے یہ علم بلاغت کے ساتھ خاص ہو اور علم بیان اسلئے بلاغت کے ساتھ خاص ہے کہ اس علم میں تعقید معنوی اور باقی تمام چیزوں سے احتراز ہوتا ہے تو ان تمام چیزوں سے علم بیان کے ساتھ احتراز بالذات ہوتا ہے جبکہ باقی علوم میں اصل تو تعلیل یا اشتقاق اعراب و بناء ہوتا ہے لیکن بالتبع ان اشیاء مخل بالفصاحة سے احتراز ہوتا ہے اسلئے علم بیان بلاغت کے ساتھ خاص ہے۔

و کثیر من الناس یسمی الجمیع علم البیان:- یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اس علم کے نام کے بارے

میں چار اقوال ہیں۔ ایک قول وہی ہے جو اوپر گزر چکا ہے کہ احترام عن الاول کو معانی اور احترام عن الثانی کو بیان اور حسن پیدا کرنے والے کو بدیع کہتے ہیں علم معانی کو معانی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ان معانی پر دلالت کرتا ہے جن معانی کیلئے کسی خاص ترکیب کے ساتھ کلام لایا جاتا ہے۔ اور بیان کو بیان اسلئے کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ ایک ہی معنی کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور بدیع کو بدیع اسلئے کہتے ہیں کہ یہ بدائع سے مشتق ہے اور بدائع حسن کو کہتے ہیں تو چونکہ اسکے ساتھ بھی کلام میں حسن پیدا کیا جاتا ہے اسلئے اسے بدیع کہتے ہیں۔ دوسرا قول:۔ یہ ہے کہ بعض لوگ ان سب کو علم بیان کہتے ہیں اسلئے کہ انھوں نے پہلے بیان کیا تھا کہ هو المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر “یعنی بلاغت وہ فصیح کلام ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کر دے تو چونکہ اس کے ذریعہ بھی مافی الضمیر کو ظاہر کر دیا جاتا ہے اسلئے ان سب کو بیان کہا جاتا ہے۔

تیسرا قول:۔ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے اول کو معانی اور اخیرین کو بیان کہا ہے اول کو معانی کہنے کی وجہ تو بیان ہو گئی اخیرین کو بیان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا تعلق بیان کے ساتھ ہے اور یا اس میں تغلیب ہے فن ثانی کا فن ثالث پر۔ اور چوتھا قول یہ ہے کہ ان تینوں کو ملا کر سب کو علم بدیع کہتے ہیں اسلئے اس میں عجیب و غریب امحاث ہوتی ہیں تو ان امحاث کی وجہ سے پورے کے پورے علم کو علم بدیع کہتے ہیں۔

☆تم المقدمه بعون الملك الوهاب- اللهم اغفر لكتابيه ولوالديه ولاسندته امين ثم امين☆

## الفن الأول علم المعانی

قدّمہ علی علم البیان لكونه منه بمنزلة المفرد من المركب لأن رعاية المطابقة لمقتضى الحال وهو مرجع علم المعانی معتبرة فی علم البیان مع زیادة شیء آخر وهو ایراد المعنی الواحد فی طرق مختلفة ترجمہ:-

فن اول علم معانی کے بیان میں ہے مصنف نے علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا ہے کیونکہ معانی بیان کی نسبت سے مرکب کے مقابلے میں مفرد کی طرح ہے کیونکہ مقتضاء حال کی رعایت جو علم معانی کا فائدہ ہے علم بیان میں ایک چیز کے زائد ہونے کے ساتھ معتبر ہے اور وہ ایک معنی کو مختلف طریقوں سے اداء کرنا ہے۔  
تشریح:-

قدّمہ علی علم البیان :- یہاں سے فاضل شارح نے علم معانی کو علم بیان پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کی ہے۔ چنانچہ مصنف نے علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم دو چیزوں کا بیان نام ہے۔ ایک کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونے کا اور دوسرا مفہوم واحد کو متعدد طریقوں سے اداء کرنے کا جبکہ علم معانی صرف کلام کا مقتضاء حال کے مطابق ہونے کا نام ہے تو گویا کہ علم معانی ان دو چیزوں میں سے اول کا نام ہے تو یہ مفرد ہوا اور علم بیان مرکب ہوا اور مفرد مرکب پر طبعا مقدم ہوتا ہے تو ہم نے اسے وضعاً بھی مقدم کر دیا۔

وهو مرجع الخ اس عبارت کے ساتھ صرف مقتضاء حال کا مصداق متعین کر دیا ہے۔  
وهو ایراد المعنی الواحد :- اس عبارت کے ساتھ ”زیادة“ کی وضاحت کی ہے کہ علم بیان میں ایک تو مقتضاء حال کے مطابق ہونا ضروری ہے اور دوسرے نمبر پر اس میں زیادتی کا پایا جانا ضروری ہے اور زیادتی سے مراد معنی واحد کو متعدد طرق کے ساتھ بیان کرنا ہے۔

وهو علم ای ملکہ یقتدر بہا علی ادراکات جزئیة ویجوز ان یراد بہ نفس الاصول والقواعد المعلومة ولاستعمالهم المعرفة فی الجزئیات قال یعرف بہ احوال۔ اللفظ العربی ترجمہ:-

اور وہ یعنی علم معانی ایک ایسا علم ہے یعنی ملکہ ہے جس کے ساتھ ادراکات جزئیہ پر انسان قادر ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس سے نفس اصول اور قواعد معلومہ مراد ہوں اور لفظ معرفت چونکہ جزئیات میں استعمال ہوتا ہے اسلئے مصنف نے عرف کا لفظ استعمال کیا ہے ”جس سے عربی لفظ کے احوال پہچانے جاتے ہیں“  
تشریح:-

وهو علم :- اس عبارت کے ساتھ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ساتھ الفاظ عربیہ کے ایسے احوال پہچانے جائیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو۔

ملکہ یقتدر بہا :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ”علم یعرف بہ“ اور علم کے معنی ہیں جاننا اور عرف کے معنی بھی ہیں جاننا تو دونوں کے ملانے سے اس کا معنی بنے گا کہ جاننا وہ علم ہے اس سے تعریف میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تعریفات اور متون میں تکرار نہیں ہوتا ہے تو آپ نے تکرار کیوں لایا ہے؟



جواب :- اس اعتراض کے دو جواب ہیں ایک جواب یہ ہے کہ علم کے کل پانچ معانی ہیں ملکہ، ادراک، جمیع مسائل، ادراک بعض مسائل، تصدیق جمیع مسائل، تصدیق بعض مسائل۔ ان پانچ معانی میں سے ہماری مراد صرف ملکہ ہے اسلئے تعریف میں تکرار لازم نہیں ہوگا

دوسرا جواب :- یہ ہے کہ علم کا اطلاق اصول و قواعد پر بھی ہوتا ہے اور اصول و قواعد دونوں کلیات ہیں اور یعرف کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے کلیات میں نہیں ہوتا اسلئے اس اعتبار سے بھی تکرار لازم نہیں آئے گا۔

ای هو علم یستنبط منه ادرکات جزئیة ہی معرفة کل فرد فرد من جزئیات الاحوال المذكورة  
بمعنی ان ای فردیو جدمنها مکننا ان نعرفه بذلك العلم وقوله التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال  
ترجمہ :-

یعنی وہ ایک ایسا علم ہے جس سے ان ادراکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے جو احوال مذکورہ کی جزئیات میں سے ہر فرد کی معرفت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو بھی فرد پایا جائے اس علم کے ساتھ ہمارے ان کا پہچانا ممکن ہو اور مصنف کا قول الٹی الخ (وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے) تشریح :-

هو علم یستنبط منه :- یہ عبارت نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض :- کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس عبارت میں احوال کی اضافت لفظ کی طرف ہے اور اضافت کی بھی الف لام کی طرح چار قسمیں ہیں۔ استغراقی، جنسی، عہد ذہنی، عہد خارجی، یہاں پر اضافت استغراقی مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کا معنی بنے گا کہ اس علم کے ذریعہ الفاظ عربیہ کے تمام احوال پہچانے جاتے ہیں اور عربی الفاظ کے تمام احوال کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہوتا ہے جبکہ یہ تعریف اور یہ علوم انسانوں کیلئے ہیں اللہ کیلئے نہیں ہیں اسلئے اسے استغراقی قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس سے اضافت جنسی مراد لیتے ہیں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی معانی کے دو احوال جانے تو وہ بھی معانی کا عالم کہلائے جبکہ ایسے آدمی کو کوئی بھی عالم نہیں کہتا۔ عہد ذہنی مراد لینے کی صورت میں بھی یہ خرابی لازم آئے گی اور اگر آپ اسے اضافت عہد خارجی بناتے ہیں تو ان احوال کا علم نہیں ہوگا تو غیر معلوم افراد کا معلوم کرنا لازم آئے گا اور یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ تو آپ اس اضافت سے کوئی اضافت مراد لیتے ہیں جبکہ ان میں سے کوئی ایک بھی صحیح نہیں ہے اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول :- یہ ہے کہ یہاں پر اضافت سے مراد اضافت استغراقی ہے پھر آپ کی بیان کردہ خرابی لازم نہیں آئے گی اسلئے کہ استغراق سے ہماری مراد استغراق عرفی ہے استغراق حقیقی نہیں اور استغراق عرفی وہ استغراق ہے جس میں اکثر بول کر کل مراد لیا جائے۔ اور جواب ثانی یہ ہے کہ اس سے ہماری مراد استغراق حقیقی ہے لیکن پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں بالقوة اور بالفعل۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان سب کا علم اللہ تعالیٰ کو بالفعل حاصل ہے اور مخلوق کو بالقوة حاصل ہے۔

احترز عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة مثل الاعلال والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك مما لا بد منه في تأدية اصل المعنى وكذا المحسنات البدیعیة من التجنیس والترصیع ونحوهما مما یكون بعد رعاية المطابقة  
ترجمہ :-

ان احوال سے احتراز ہے جو اس صفت کے مطابق نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب، اور اسی کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کیلئے لابدی ہوں اسی طرح محضات بدیعہ تجنیس، ترصیع، وغیرہ جو مطابقت کی رعایت کے بعد ہے۔  
تشریح:-

احترز عن الاحوال التي :- اس عبارت کے تحت تعریف کے فوائد اور احترازاات کو ذکر کیا ہے۔ ہو علم جنس ہے یعرف احوال اللفظ یہ فصل اول ہے اس کے ساتھ تین چیزوں سے احتراز کیا ہے (۱) علم حکمت سے کیونکہ علم حکمت میں موجودات کے احوال سے بحث ہوتی ہے الفاظ کے احوال سے بحث نہیں ہوتی (۲) منطق سے احتراز کیا ہے کیونکہ منطق میں معانی کے احوال سے بحث ہوتی ہے (۳) اسی طرح علم فقہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ میں احوال مکلفین سے بحث ہوتی ہیں۔

التي بهما يطابق اللفظ :- یہ دوسری فصل ہے اس قید کے ساتھ ان احوال و صفات سے احتراز کیا ہے جو احوال اس وصف پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ صرف کلمہ کی ذات کیلئے ہوتے ہیں جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب، جر، وغیرہ اسی طرح وہ احوال جو کلمہ کو مزین و خوبصورت کرنے کیلئے ہوتے ہیں جیسے تجنیس ترصیع وغیرہ۔

والمراد انه علم به يعرف هذه الاحوال من حيث انها يطابقها اللفظ لمقتضى الحال لظهور ان ليس علم المعاني عبارة عن تصور معاني التعريف والتنكير والتقديم والتاخير والاثبات والحذف وغير ذلك وبهذا يخرج عن التعريف علم البيان اذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحيثية والمراد باحوال اللفظ الامور العارضة له من التقديم والتاخير والاثبات والحذف وغير ذلك ترجمہ:-

مراد یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس سے یہ احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں اس قید کے ذریعہ تعریف سے علم بیان خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم بیان میں احوال لفظ سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی ہے اور احوال لفظ سے وہ امور مراد ہیں جو اس کو عارض ہوتے ہیں تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ میں سے  
تشریح:-

والمراد انه علم به :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن اعتراض کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فاضل شارح کا یہ طریقہ ہے کہ جہاں پر بھی کسی اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو وہاں پر ”والمراد“ کی عبارت لاتے ہیں یہی وجہ ہے کہا جاتا ہے کہ ”اذ اقبل والمراد دفع الايراد“۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے عرف کہا ہے اور اس کا اطلاق تصور اور تصدیق دونوں پر ہوتا ہے تو اگر کسی آدمی کو صرف الفاظ جیسے تعریف تنکیر تقدیم تاخیر اور تاکید کے احوال کا علم ہو جائے تو اس کو بھی علم معانی کا عالم کا کہنا چاہئے حالانکہ صرف ان کے احوال کے جاننے والے کو کوئی بھی علم معانی کا جاننے والا نہیں کہتا ہے۔

اس کے دو جواب ہیں۔

جواب اول :- یہ ہے کہ اس میں حیثیت کی قید معتبر ہے تو اب اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ساتھ الفاظ عربیہ کے احوال پہچانے جاتے ہیں اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو اس صورت میں اب یہ

معنی صحیح ہو جائے گا اسلئے کہ تصوّر اس طرح نہیں ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں یعرف یحکم کے معنی میں ہے اور اس کا معنی یوں بنے گا الفاظ عربیہ کے ایسے احوال پر حکم لگایا جائے گا جن کے ذریعہ سے لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہو اور احوال سے مراد تقدیم، تنکیر، اثبات، حذف وغیرہ ہیں البتہ اگر مصنف پھر بھی یعرف کے بجائے تصدیق کے الفاظ ذکر کرتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔

وبہذا یخرج عن التعریف علم البیان :- یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ حیثیت کی قید کے لگانے کی وجہ سے علم بیان نکل جائیگا اسلئے کہ علم بیان میں لفظ کے احوال اس حیثیت سے معلوم نہیں کئے جاتے ہیں کہ وہ الفاظ مقتضاء حال کے مطابق ہوں۔ ومقتضى الحال فى التحقيق هو الكلام الكلى المتكيف بكيفية مخصوصة على ما اشير اليه فى المفتاح وصرح به فى شرحه لانسفس کیفیات من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح وغيره والآلما صَحَّ القول بأنها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال لانتها عين مقتضى الحال وقد حققنا ذلك فى الشرح۔ ترجمہ :-

اور مقتضاء حال حقیقت میں وہ کلام کلی ہے جو کیفیات مخصوصہ کیساتھ متصف ہو جیسا کہ مفتاح میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اس کی تصریح کی گئی ہے، نفس کیفیات تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر مقتضاء حال نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے ورنہ یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضاء حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو بعینہ مقتضاء حال ہیں ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے۔ تشریح :-

ومقتضى الحال :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی ماقبل والی عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مقتضاء حال ان خصوصیات کا نام ہے جن خصوصیات کا متکلم اپنے کلام میں اعتبار کرے اور اس عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مقتضاء حال لفظ عربی کے احوال کا نام ہے اس سے ایک ہی چیز کا مطابق اور مطابق ہونا لازم آئے گا جبکہ یہ دونوں ایک نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان میں تضاد اور بتاین ہوتا ہے۔

جواب :- اصل میں یہاں پر تین چیزیں ہوتی ہیں ایک وہ امر داعی ہے جو متکلم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ وہ اپنے کلام میں کسی ایسی خصوصیت کا اعتبار کرے جو خصوصیت معنی اصلی کے اداء کرنے کے بعد کچھ اور بھی فوائد پر مشتمل ہو اور اس میں دوسری چیز وہ امر کلی ہے جس کا اس امر داعی نے اقتضاء کیا ہے جیسے کلام مؤکد اور تیسری چیز اس میں وہ جزئی ہے جس پر یہ امر کلی مشتمل ہے۔ اسلئے ان کے درمیان اتحاد نہیں ہوگا بلکہ یہ تمام الگ چیزیں ہوں گی اور اس صورت میں ماتن کی عبارت کا معنی یہ بنے گا کہ معانی اس علم کا نام ہے جس کے ذریعہ عربی الفاظ کے احوال اس حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں کہ الفاظ جزئیہ مقتضاء حال کلی کے مطابق ہوں جو کلی اس جزئی پر مشتمل بھی ہو اس صورت میں دونوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا کہ ان میں سے ایک کلی ہے اور دوسرا جزئی۔

واحوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ باعتبار ان التاكيد وتركه مثلاً من الاعتبارات الراجعة الى نفس الجملة وتخصيص اللفظ بالعربى مجرد اصطلاح لان الصناعة انما وضعت لذلك وينحصر المقصود من علم المعانى فى ثمانية ابواب انحصار الكل فى الاجزاء لا الكل فى

الجزئیات والآل صدق علم المعانی علی کل باب  
ترجمہ:-

اور احوال اسناد بھی لفظ کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان اعتبارات میں سے ہیں جو لفظ کی طرف لوٹتے ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض ایک اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ کیلئے ہی وضع کیا گیا ہے (اور منحصر ہے) مقصود علم معانی کا (آٹھ بابوں میں) کل کے اجزاء میں منحصر ہونے کی طرح نہ کھلی کے جزئیات میں منحصر ہونے کی طرح ورنہ علم معانی ہر باب پر صادق آئے گا۔  
تشریح:-

واحوال الاسناد :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے علم معانی کی تعریف میں کہا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ عربیہ کے احوال پہچانے جائیں اور تقسیم کرتے وقت اس کی قسموں میں سے ایک قسم احوال الاسناد کی بھی ذکر کر دی ہے اور پھر آگے جا کر ایک پورا باب اسناد کا قائم کر دیا ہے تو جب اسناد ایک معنوی چیز ہے تو آپ نے اسے لفظی کی قسم کیسے قرار دیا؟  
جواب :- اسناد جزء بنتا ہے جملہ کا اور جملہ الفاظ کے قبیل سے ہے لہذا اسناد بھی جملہ کے واسطے سے الفاظ ہی کے قبیل سے ہوگا اسلئے اسے لفظی کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

وتخصیص اللفظ بالعربی :- اس عبارت کے ساتھ ایک فائدہ بتا دیا ہے کہ مصنف نے تعریف میں عربی الفاظ کا ذکر کیا تھا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ علم معانی صرف عربی زبان میں جاری ہوتا ہے غیر عربی میں جاری نہیں ہو سکتا تو اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے چنانچہ علم معانی کے اصول اور قواعد عربی غیر عربی سب میں جاری ہوتے ہیں باقی عربی الفاظ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اصل میں اس علم کی وضع قرآن پاک کیلئے ہوئی ہے اور قرآن پاک عربی میں ہے اسلئے عربی الفاظ کا ذکر کیا۔

وینحصر :- اس سے پہلے مصنف نے تعریف کر دی تھی اور اب اس کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ اس علم کی کل آٹھ قسمیں ہیں (۱) احوال الاسناد الخبری (۲) احوال المسند الیہ (۳) احوال المسند (۴) احوال متعلقات الفعل (۵) قصر (۶) انشاء (۷) فصل وصل (۸) ایجاز، اطناب، مساوات۔

المقصود من علم المعانی :- یہ عبارت نکال کر ایک تو ایک خرابی کی طرف اشارہ کیا ہے اور ایک وہم کا بھی ازالہ کیا ہے۔ خرابی یہ لازم آتی تھی کہ ”ینحصر“ میں ہضمیر ہے اس کا مرجع علم معانی ہے اور علم معانی اشیاء ثنائیہ، اور تعریف، موضوع، اور تنبیہ پر مشتمل ہے تو یہ تمام کے تمام اس میں داخل ہو جائیں گے اور حصر ٹوٹ جائے گا اس وہم کے ازالہ کیلئے انھوں نے المقصود کی عبارت ذکر کی ہے کہ اس سے ہمارا مقصود صرف علم معانی ہے باقی چیزیں نہیں ہیں لہذا اب حصر نہیں ٹوٹے گا۔ اور المقصود بدل ہے ینحصر میں ہضمیر ذوالحال سے باقی اسے فاعل بنانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ فاعل بنانے کی صورت میں حذف فاعل لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے تو اس عبارت کے نکالنے کا مقصد یہ بنا کہ علم معانی صرف آٹھ چیزوں میں منحصر ہے اسلئے غیر مقصود اس میں داخل نہیں ہوں گے اور جب غیر مقصود اس میں داخل نہیں ہوں گے تو حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔

احوال الاسناد الخبری و احوال المسند الیہ و احوال المسند و احوال متعلقات الفعل والقصر والانشاء

والفصل والوصل والایجاز والاطناب والمساواة وانما انحصر فيها لان الكلام اما خبر او انشاء لانه لامحالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق احد الشئین بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا او سلبا او غيرهما كما في الانشائيات وتفسيرها بايقاع المحكوم به على المحكوم عليه او سلبة عنه خطأ في هذا المقام لانه لا يشتمل النسبة التي في الكلام الانشاء فلا يصح التقسيم۔

ترجمہ:-

احوال اسناد خبری، احوال مندا لیه، احوال مندا احوال معلقات فعل، قصر، انشاء، فصل، وصل، ایجاز، اطناب، مساوات یہ تمام صرف انہی میں منحصر ہیں (اسلئے کہ کلام خبر ہے یا انشاء) کیونکہ کلام تو ہر حال میں نسبت تامة بین الطرفين پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کیساتھ قائم ہوتی ہے اور وہ احد الشئین کا آخر کیساتھ اس طرح تعلق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو خواہ یہ تعلق ایجابی ہو یا سلبی یا اس کے علاوہ جیسے انشائیات میں ہوتا ہے اور نسبت کی تفسیر ایقاع محکوم علیہ یا سلب محکوم علیہ کیساتھ کرنا خطاء ہے اس مقام میں کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوتی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح:-

انحصار الكل في الاجزاء :- یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے نکالی ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ معانی آٹھ قسموں میں منحصر ہے اور قانون یہ ہے کہ مقسم اور قسموں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ یہاں پر علم معانی اور اس کے قسموں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے تو یہ کس طرح کی تقسیم ہے جس میں قسم اور مقسم کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے؟

جواب :- فاضل شارح نے اس کا جواب دیا ہے لیکن جواب سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تقسیم کلی کی جزئی کی طرف اور دوسری قسم تقسیم کل جزء کی طرف تو جہاں پر تقسیم کلی کی اپنی جزئیات کی طرف ہو تو وہاں پر کلی کا اپنی جزئی پر اور جزئی کا اپنی کلی پر حمل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ جیسے الانسان زید اور زید انسان اور جہاں پر کل کی تقسیم اپنے اجزاء کی طرف ہو تو وہاں پر کل کا اپنے اجزاء میں سے کسی ایک جزء پر حمل کرنا یا اجزاء میں سے کسی جزء کا اپنے کل پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے یوں کہنا کہ زید ہاتھ ہے یا زید اپنی ٹانگ ہے یا جزء کا کل پر حمل کرنا جیسے ہاتھ زید ہے یا ٹانگ زید ہے کہنا درست نہیں ہے البتہ تمام اجزاء کا مجموعہ پر حمل کرنا درست ہے جیسے مثالیوں کہا جائے کہ تمام اعضاء کا مجموعہ زید ہے تو یہ درست ہے۔ تو اب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علم معانی کی آٹھ قسموں کی طرف تقسیم کل کی اپنے اجزاء کی طرف ہے نہ کہ کلی کی اپنی جزئیات کی طرف اور جہاں پر کلی کی اپنے اجزاء کی طرف تقسیم ہو تو وہاں پر کلی اور اجزاء کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہوتا ہے اور حمل کرنا وہاں پر درست ہوتا ہے جہاں پر کلی کی تقسیم اپنی جزئیات کی طرف ہو۔

وانما انحصر: اصل میں ”لانہا“ کا تعلق یہ انحصار کیساتھ تھا لیکن اس کے دور ہونے کی وجہ سے شارح نے یہاں پر منحصر کا لفظ نکالا ہے تاکہ متعلق قریب کے ساتھ اس کا تعلق ہو جائے۔

لان الكلام :- یہاں سے ان تمام قسموں کی وجہ حصر بیان کر دی ہے لیکن اس کی ترتیب یہ رکھی ہے کہ سب سے پہلے خبر اور انشاء کی وجہ حصر بیان کی ہے اور پھر باقیوں کی چنانچہ ان کی وجہ حصر یوں ہے کہ جو بھی کلام ہوگا تو اس میں نسبت ضرور پائی جائے گی پھر

نسبت کی دو قسمیں ہیں (۱) نسبت تامہ (۲) نسبت ناقصہ۔

نسبت تامہ :- وہ نسبت ہے جس میں ایک چیز کا تعلق دوسری چیز کیساتھ اس حیثیت سے ہو کہ متکلم کا اس پر خاموش ہو جانا صحیح ہو خواہ ایجابی ہو یا سلبی۔ اور نسبت ناقصہ وہ نسبت ہے جس میں ایک چیز کا تعلق دوسری چیز کیساتھ اس طرح ہو کہ اس پر متکلم کا خاموش ہو جانا صحیح نہ ہو خواہ وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی۔ تو اب جہاں پر بھی ایجاب یا سلب کا تعلق ہو تو اسے خبر کہا جائے گا اور جہاں پر بھی اس طرح کا تعلق نہ ہو تو اسے انشاء کہا جائے گا۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ محکوم علیہ کو محکوم کیلئے ثابت کرنے یا اس سے سلب کرنے کو نسبت تامہ کہا جاتا ہے فاضل شارح فرماتے ہیں کہ نسبت تامہ اور ناقصہ کی یہ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس سے انشاء نکل جائے گا کیونکہ انشاء میں محکوم علیہ کو محکوم یہ کیلئے ثابت یا اس سے سلب نہیں کیا جاتا ہے تو اس صورت میں تقسیم صحیح نہیں بنتی ہے۔

فالكلام ان كان لنسبته خارج في احد الا زمانة الثلاثة ای يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية تطابقه ای تطابق تلك النسبة ذالك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بیان تكون النسبة المفهوم من الكلام ثبوتية والتی بينهما فی الخارج والواقع سلبية او بالعکس فخير ای فالكلام خبر والا ای ان لم يكن لنسبته خارج كذالك فانشاء وتحقيق ذلك ان الكلام امان يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجودا لها من غير قصد الى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشئین وهو الانشاء او يكون نسبه بحيث يقصد ان لهان نسبة خارجة تطابقها او لا تطابقها فهو الخبر لان النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لا بد ان تكون بين شئین ومع قطع النظر عن الذهن لا بد ان يكون بين هذين الشئین في الواقع نسبة ثبوتية بان يكون هذا ذاك او سلبية بان لا يكون هذا ذاك الا ترى انك اذا قلت زيذا قائم فان نسبة القيام مثلا حاصلة لزيذ قطعاً سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية او ليست منها وهذا معنى وجود النسبة الخارجية

ترجمہ :-

(تو کلام کی نسبت کیلئے اگر خارج ہو) تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں یعنی کلام کے دو طرفوں کے درمیان خارج میں نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو (اس کے مطابق ہو) یعنی یہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو اس طور پر کہ وہ دونوں ثبوتی یا سلبی ہوں (یا مطابق نہ ہو) اس طور پر کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو رہی ہے ثبوتی ہو اور وہ نسبت جو طرفین کے درمیان خارج میں ہے سلبی ہو یا برعکس ہو (تو خبر ہے) یعنی کلام خبر ہے۔ (ورنہ یعنی اس کی نسبت کیلئے ایسا خارج نہ ہو تو) انشاء ہے) اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام کی نسبت یا تو اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ لفظ سے حاصل ہو رہی ہے اور بلا قصد لفظ اس کو پیدا کر رہا ہے حقیقت میں دونوں چیزوں کے درمیان نسبت کے حاصل ہونے پر دلالت کرنے کی وجہ سے تو یہی انشاء ہے یا وہ نسبت اس حیثیت سے ہوگی کہ اس میں اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کیلئے نسبت خارجہ ہو مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے کیونکہ جو نسبت کلام سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کیلئے ضروری یہ ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان واقع ہو قطع نظر ذہن سے اور ضروری ہے کہ دو چیزوں کے درمیان حقیقت میں بھی نسبت ثبوتیہ ہو جیسے یہ وہ ہے یا سلبیہ ہو اس طور پر کہ یہ وہ نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تم ”زیذ قائم“ کہتے ہو تو زیذ کیلئے قطعاً قیام کی نسبت حاصل ہوتی ہے خواہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجہ میں سے ہے یا یہ کہیں کہ نسبت امور خارجہ میں سے نہیں ہے اور جو نسبت خارجہ کا یہی مطلب ہے

تشریح:-

ان کسان لسنسبۃ خارج:- یہاں سے آخر تک انشاء اور خبر کی وجہ صحر کی دوسری شق بیان کی ہے لیکن اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) نسبت کلامی (۲) نسبت ذہنی (۳) نسبت خارجی۔

نسبت کلامی کی تعریف:- تعلق احد الطرفین بالآخر المفہوم من الکلام۔ یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کیساتھ ایسا تعلق رکھنا جو تعلق اس کلام سے سمجھ میں آتا ہو۔

نسبت ذہنی کی تعریف:- نسبت ذہنی اس تعلق کو کہتے ہیں جس کا تصور متکلم اپنے ذہن میں کرے۔

نسبت خارجی کی تعریف:- نسبت خارجی اس تعلق کا نام ہے جو خارج میں پایا جائے۔

ان میں وجہ صحر یہ ہے کہ نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہوگی یا نہیں دونوں صورتوں میں اسے خبر کہتے ہیں اور اگر اس میں مطابقت اور عدم مطابقت دونوں نہ پائے جائیں تو اسے انشاء کہتے ہیں فسی احد الازمنة الثلاثة:- یہ عبارت نکال کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کی خبر کے اس تعریف سے اخبار موجبہ استقبالیہ سب کے سب جھوٹی ہو جائیں گی جیسے سب قوم زید یعنی زید غریب کھڑا ہو جائے گا اس میں فی الحال کوئی نسبت خارجیہ نہیں پائی جاتی ہے تو جب یہ نسبت نہیں پائی جائے گی تو یہ نفی بن جائے گی اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ محکوم علیہ کا وجود ہی نہ ہو جیسے العنقاء لیس بموجود “دوسری صورت یہ ہے کہ محکوم علیہ کا وجود تو ہو لیکن اس سے محکوم کی نفی کی گئی ہو جیسے زید لیس بقائم اس میں زید کیلئے عدم قیام زید سرے سے نہ ہونے کی صورت میں ثابت ہے اور اگر زید موجود ہو لیکن کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہوا ہو تو تب بھی یہ بات صادق ہوتی ہے۔ تو یہاں پر یہ قضیہ جھوٹا ہو جائے گا اور قضایا سوالیہ استقبالیہ تمام کے تمام صادق ہو جائیں گی؟

جواب:- شارح نے مذکورہ بالا عبارت نکال کر اس کا جواب دیا ہے کہ اس سے ہماری مراد تین زمانوں میں سے کسی بھی ایک زمانہ میں نسبت پائی جائے۔ تو اب اگر نسبت کلامیہ حالیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا حال میں موجود ہونا ضروری ہے اور اگر نسبت کلامیہ استقبالیہ ماضیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا ماضی میں ہونا ضروری ہے اور اگر نسبت کلامیہ استقبالیہ ہو تو نسبت خارجیہ کا بھی استقبال میں ہونا ضروری ہے اسلئے اس تاویل کے بعد اخبار موجبہ استقبالیہ صادق ہوں گی ان میں سے کوئی بھی کاذب نہیں ہوگا۔

فالکلام خبر:- اس عبارت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر جزاء مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے اور اس کا مبتداء “الکلام” محذوف ہے۔

ای وان لم یکن:- یہاں سے شارح ماتن کی عبارت کا ضعف دور کرنا چاہتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں “الا” “ان” “لم یکن” کے معنی میں ہے تو یہ نفی ہے اور اس سے پہلے تین چیزیں مذکور ہیں ایک مقید ہے اور وہ نسبت ہے اور دو قیدیں ہیں اول قید یہ ہے کہ وہ نسبت خارجی ہو اور دوسری قید یہ ہے کہ وہ نسبت نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، تو اب اگر اس نفی کو ان تینوں کی طرف لوٹایا جائے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر یہ معنی بنے گا کہ خبر وہ ہوتا ہے جس میں یہ تینوں چیزیں یعنی نسبت کلامی اور نسبت خارجی اور مطابقت یا عدم مطابقت پائے جائیں اور انشاء نام ہے ان تینوں چیزوں کے نہ ہونے کا جبکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ انشاء میں نسبت کلامیہ ہوتی ہے لیکن اس پر حکم نہیں لگتا۔ اور اگر اس نفی کو ہم دونوں قیدوں کی طرف متوجہ کر دیں تو

شارح اس کی تضعیف کر رہے ہیں کہ خاص کر تیسری قید کی صورت میں کچھ نہ کچھ صحیح ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ انشاء نام ہے نسبت خارجیہ کا اور مطابقت اور عدم مطابقت کے نہ ہونے کا جبکہ انشاء میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے ہل ضرب اس میں نسبت کلامیہ پائی جاتی ہے اور وہ طلب استفہام ہے اور نسبت خارجیہ بھی پائی جاتی ہے اور وہ اس میں نفس طلب کا پایا جانا ہے پھر یہ نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہوگی یا نہیں مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم واقعی طور پر خارج میں استفہام اور پوچھنے کا قصد رکھتا ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ واقعی طور پر متکلم مخاطب سے استفہام کا قصد نہ رکھتا ہو اسی طرح ”قہ“ انشاء ہے اسلئے کہ اس میں نسبت خارجی بھی پائی گئی ہے اور مطابقت یا عدم مطابقت بھی پائی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ ماتن نے جو کہا تھا کہ اس میں یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے اب جب یہ بھی صحیح نہ ہو تو اس نفی کو ہم قید ثانی کی طرف پھیر دیں گے اور اس میں ایک قید مقدمہ رمانیں گے اور وہ قصد کی قید ہے تو دونوں کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر وہ ہے جس میں نسبت کلامی بھی پائی جائے خارجی بھی پائی جائے اور اس میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی پائی جائے اور یہ مطابقت یا عدم مطابقت مقصودی بھی ہو اور انشاء وہ ہے جس میں تینوں چیزیں پائی جائیں لیکن اس میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہ کیا گیا ہو یعنی مطابقت اور عدم مطابقت مقصودی نہ ہو۔

والخبر لا بدلة من مستند اليه ومستند واسناد والمستند قد يكون له متعلقات اذا كان فعلا او ما فى معناه كالمصدر واسمى الفاعل والمفعول وما اشبه ذالك ولا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر وكل من الاسناد والتعلق اما بقصر او بغير قصر وكل جملة قرنت باخرى اما معطوفة عليها او غير معطوفة والكلام البليغ اما زائد على اصل المراد لفائدة ترجمہ:-

(اور خبر کیلئے مستند الیہ، مستند، اور اسناد ضروری ہے اور کبھی کبھار اس کیلئے کچھ متعلقات بھی ہوتے ہیں جب وہ فعل یا وہ ہو جو اس کے معنی میں ہو) جیسے مصدر، اسم فاعل۔ اسم مفعول اور جو اس کے مشابہ ہو اور ان چیزوں کو خبر کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اسناد و تعلق میں سے ہر ایک قصر کیساتھ ہوگا یا بلا قصر اور ہر وہ جملہ جسے دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا اس پر معطوف ہوگا یا معطوف نہ ہوگا اور کلام بلیغ یا اصل مراد سے زائد ہوگا کسی فائدے کے پیش نظر) تشریح:-

والخبر لا بدلة :- یہاں سے مستقل طور پر ان ابواب ثمانیہ کے درمیان وجہ حصر بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر میں مستند الیہ، مستند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے پھر خبر جب مستند ہو تو اس خبر کے فعل یا فعل کے ہم معنی ہونے کی صورت میں اس کے کچھ متعلقات بھی ہوتے ہیں تو یہ کل چار ابواب بن جائیں گے یعنی مستند الیہ، مستند، اسناد خبری اور متعلقات فعل پھر اسناد اور اس کے متعلقات میں سے ہر ایک میں قصر ہوگا یا نہیں تو یہ پانچواں باب باب قصر بن جائے گا اور پھر ہر کلام کا دوسرے کلام پر عطف ہوگا یا نہیں تو یہ چھٹا باب باب فصل و وصل بن جائے گا اور پھر جو کلام بلیغ ہو تو وہ اصل مقصود سے زائد ہوگا یا نہیں تو یہ اٹھواں باب، ایجاز اور مساوات کا باب بن جائے گا اور اب رہ گیا انشاء کا باب تو اسے آخر میں بیان کریں گے۔

ولا وجه لتخصيص هذا الكلام :- اس عبارت کیساتھ شارح نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے یہ سات قسمیں خبر کی بنائی ہیں جبکہ یہ ساتوں کے ساتوں قسمیں انشاء میں بھی جاری ہوتی ہیں تو پھر آپ نے ان کی خبر کے ساتھ تخصیص کیوں کی ہے؟ ماتن کی طرف سے بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر چونکہ خبر کے احکامات زیادہ اور وافر مقدار میں ہیں اسلئے انھوں



نے خبر کو مقدم کر کے اس کیلئے یہ ابواب قائم کئے ہیں ورنہ آپ کی بات صحیح ہے کہ یہ قسمیں خبر کی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتی ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اصل کے اعتبار سے کوئی بھی چیز انشاء نہیں ہے۔

بلکہ اصل کے اعتبار سے تمام کے تمام اخبار تھے بعد میں تاویل کر کے اس کو انشاء بنا دیا گیا ہے پھر خبر سے انشاء بنانے کی تین صورتیں ہیں یا نقل کی وجہ سے انشاء بنایا گیا ہوگا جیسے بعت و اشتريت یا زیادتی کی وجہ سے جیسے تضرب سے لا تضرب اور یا نقصان کی وجہ سے جیسے تضرب سے اضرب تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ قسمیں اگرچہ دونوں کی بنتی ہیں لیکن بلاغت والوں کے نزدیک ان کا استعمال خبر میں زیادہ اور انشاء میں کم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مصنف نے اسے خبر کے تحت ذکر کیا ہے انشاء کے تحت ذکر نہیں کیا۔

احترز به عن التطويل على انه لا حاجة اليه بعد تقيد الكلام بالبليغ او غير زائد هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته لان جميع ما ذكره من القصر والفصل والوصل والايجاز ومقابليه انما هي من احوال الجملة والمسند اليه او المسند مثل التاكيد والتقديم والتاخير وغير ذلك فالواجب في هذا المقام بيان سبب افرادها وجعلها ابوابا برأسها وقد لخصنا ذلك في الشرح

ترجمہ:-

لفائدة کی قید کے ساتھ تطویل سے احتراز کیا ہے جبکہ کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے (یا غیر زائد ہوگا) یہ سب کچھ بالکل ظاہر ہے لیکن اس کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ جو مذکور ہوا ہے قصر، فصل، وصل، ایجاز، اور اس کے دونوں مقابل اطناب و مساوات وغیرہ میں سے یہ سب یا تو جملہ کے احوال ہیں مسند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم، تاخیر وغیرہ یہاں تو ان میں سے ہر ایک کو مستقل ابواب میں علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کا سبب اور ان کو مستقل ابواب بنانے کی وجہ کا ذکر کرنا ضروری تھا ہم نے شرح میں خاص کر اس کا خلاصہ ذکر کیا ہے۔

تشریح:-

احترز به عن التطويل :- اس عبارت کے ساتھ فائدہ کے قید کے لگانے کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ فائدہ کی قید لگا کر انھوں نے تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ کسی فائدے کے خاطر نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ بغیر فائدے کے ہوتی ہے شارح نے پھر مزید کہا ہے کہ اگرچہ انھوں نے یہ قید تو لگائی ہے لیکن اس قید کے لگانے کی چنداں ضرورت نہ تھی اسلئے کہ جو کلام بلیغ ہوگا اس میں کوئی چیز بغیر فائدے کے زائد نہ ہوگی اور جس کلام میں کوئی چیز بغیر فائدے کے زائد ہو تو وہ کلام بلیغ نہیں ہو سکتا ہے لہذا اس قید کے لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی لیکن بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ قید اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے لگائی ہے کہ یہ قید اطناب کی تعریف میں معتبر ہے چنانچہ اگر یہ قید نہ لگاتے تو معلوم نہ ہوتا کہ اطناب میں یہ قید ملحوظ ہے یا نہیں۔

هذا كله ظاهر لكن لا طائل :- اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح ماتن پر ایک اعتراض کرنا چاہ رہے ہیں کہ ماتن کو جو کام کرنا چاہئے تھا وہ کام نہیں کیا اور جو کام نہیں کرنا چاہئے تھا وہ کام کر لیا اسلئے کہ خبر کی جو قسمیں وجہ حصر میں انھوں نے بیان کی ہیں وہ تمام کے تمام کلام بلیغ سے معلوم ہو سکتی تھیں اسلئے ان کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی بخلاف تقدیم و تاخیر کے چونکہ یہ تمام کے تمام متکلم بلیغ کے کلام سے معلوم نہیں ہو سکتی ہیں اسلئے ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ ان کے ناموں پر ابواب باندھتے۔

وقد لخصنا :- اس عبارت کو لا کر شارح نے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انھوں نے مذکورہ اشیاء کیلئے تو ابواب قائم کئے ہیں لیکن تقدیم و تاخیر کیلئے ابواب قائم نہیں کئے اس کی وجہ کیا ہے اس کی پوری تفصیل ہم نے تلخیص المفتاح (مطول) میں بیان کر دی ہے اسلئے

شائقین تفصیل وہیں پر اس کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

وجہ حصر اس طرح بیان کی ہے کہ کلام جملہ ہوگا یا مفرد۔ اگر جملہ ہو تو اس کے احوال سے باب اول بن جائے گا اور اگر مفرد ہو تو وہ مفرد فضله ہوگا یا عمدہ اگر عمدہ ہو تو مسنداً لیہ مسنداً و ران کے متعلقات کے تین ابواب بن جائیں گے پھر مسند الیہ اور مسند کے بہت سارے احوال ہوتے ہیں تو ان احوال میں قصر ہوگا یا نہیں تو یہ پانچواں باب بن جائے گا۔ اسی طرح جو جملہ ہوگا تو اس کے احوال میں سے بعض کو دوسرے بعض پر شرف و فضیلت حاصل ہوگی تو اسے فصل وصل کہتے ہیں تو یہ باب سادس بن جائے گا اب باقی رہ گیا ایک تو اس کا تعلق نہ جملہ کے ساتھ ہے اور نہ ہی مفرد کے ساتھ تو اس کو انھوں نے دونوں کے آخر میں ذکر کیا ہے پھر چونکہ یہ سات قسمیں خبر و انشاء میں مشترک ہیں اسلئے آخر میں انشاء کیلئے ایک خاص باب ذکر کیا تو یہ آٹھواں باب بن جائے گا۔ اور شرح میں انھوں نے وجہ یہ لکھی ہے کہ ابواب ثنائیہ کے احوال و اباحت بہت زیادہ تھے بخلاف تنکیر، تعریف، تقدیم، تاخیر وغیر ذلک کے کہ ان کے احوال و مسائل کم تھے تو سابقہ ابواب کے مسائل و احوال کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ان کیلئے مستقل ابواب قائم کر دئے اور ان کے مسائل و احوال کے کم ہونے کی وجہ سے ان کیلئے مستقل ابواب قائم نہیں کئے۔

تنبيه على تفسير الصدق والكذب الذى قد سبق اشارة مآليه فى قوله تطابقه اولاً تطابقه اختلت القائلون بانحصار الخبر فى الصدق والكذب فى تفسيرهما فقل صدق الخبر مطابقة اى مطابقة حكمه للواقع وهو الخارج الذى يكون لنسبة الكلام الخبرى وكذبه اى كذب الخبر عدمها اى عدم مطابقته للواقع يعنى ان الشئيين الذين اوقع بينهما نسبة فى الخبر لا بد ان يكون بينهما نسبة فى الواقع اى مع قطع النظر عما فى الذهن وعما يدل عليه الكلام فمطابقة تلك النسبة المفهوم من الكلام للنسبة التى فى الخارج بان تكونا ثبوتيتين اى سلبيتين صدق وعدمها بان تكون احدى هما ثبوتية والاخرى سلبية كذب وقيل صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ غير مطابق للواقع وكذب الخبر عدمها اى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب

ترجمہ:-

یہ اس صدق و کذب کی تفسیر پر تنبیہ ہے جس کا کچھ نہ کچھ اشارہ مصنفؒ کے قول تطابقہ اور لا تطابقہ میں ہو چکا ہے جو لوگ صدق و کذب کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے اس کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ (خبر کا صدق اس کا مطابق ہونا ہے) یعنی اس کے حکم کا مطابق ہونا ہے (واقع کے) اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کیلئے ہوتا ہے (اور اس) خبر کا کاذب ہونا اس کا مطابق نہ ہونا ہے (یعنی حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے) یعنی وہ دو چیزیں جن کے درمیان خبر واقع کی جاتی ہے ان کیلئے ضروری یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حقیقت میں نسبت ہو اس سے قطع نظر جس پر ذہن دلالت کرتا ہے اور اس چیز سے جس پر کلام دلالت کرتا ہے تو کلام سے سمجھ میں آنے والی نسبت کا اس نسبت خارجہ کے اس طور پر مطابق ہونا کہ وہ دونوں ثبوتی یا سلبی ہوں خبر کا صادق ہونا ہے اور اس کا اس طور پر نہ ہونا کہ ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو خبر کا کاذب ہونا ہے۔ (اور کہا گیا ہے) کہ خبر کا صادق ہونا (اس کا اعتقاد مخبر کے مطابق ہونا ہے اگرچہ ہو) وہ اعتقاد (غلط) واقع کے مطابق نہ ہو (اور خبر کا کاذب ہونا اس کا نہ ہونا ہے) یعنی اس کا

اعتقاد مخبر کے مطابق نہ ہونا ہے اگرچہ یہ غلط ہو۔ تو قائل کا یہ قول ”السماء تحتنا“ اس حال میں کہ وہ اس کا معتقد ہو صادق ہے اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ ”السماء فوقنا“ اس حال میں کہ وہ اس کا معتقد نہ ہو کاذب ہے  
تشریح:-

تنبیہ علی تفسیر الصدق والكذب الذی قد سبق اشارة ما اليه لغت میں تنبیہ بیدار کرنے اور باخبر کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تنبیہ بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کو کہتے ہیں جس کا اجمالی ذکر پہلے ہو چکا ہو۔ مصنف نے اس سے پہلے نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی تعریف میں کہا تھا کہ ”تطابقہ او لا تطابقہ“ یعنی ان دو نسبتوں کے درمیان مطابقت ہوگی یا نہیں اگر ان کے درمیان مطابقت پائی جائے تو صادق ہے اور ان کے درمیان مطابقت نہ پائی جائے تو کاذب ہے۔ اس اجمالی ذکر کے بعد اب یہاں سے مصنف اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔ صدق اور کذب کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اسلئے شارح پہلے اختلاف ذکر کریں گے پھر ان کے نزدیک قول راجح کیا ہے اس کا تعین کریں گے جس سے قول مرجوح خود بخود مستثنیٰ ہو جائے گا۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے یا نہیں۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے جبکہ جاحظ معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان کوئی اور بھی ایسا واسطہ ہو سکتا ہے جو نہ صادق ہو اور نہ کاذب۔

بلکہ ایک تیسری قسم ہو، پھر جمہور علماء اور نظام معتزلی کے درمیان صدق اور کذب کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہو اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔ چنانچہ نظام کے نزدیک اگر کوئی آدمی کہے ”السماء تحتنا“ آسمان ہمارے نیچے ہے اور اس کا اعتقاد بھی یہی ہو کہ آسمان نیچے ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں سچا ہوگا۔ اور اگر کوئی آدمی کہے کہ ”السماء فوقنا“ اور اس کا اعتقاد ہو کہ آسمان ہمارے اوپر نہیں ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں جھوٹا ہوگا۔

والمراد بالاعتقاد الحكم الذہنی الجازم او الراجح فیعم العلم والظن وهذا يشکل بخبر الشاک لعدم الاعتقاد فیہ فیلزم الواسطۃ ولا یتحقق الانحصار اللهم الا ان یقال انه کاذب لانه اذا انتفی الاعتقاد صدق عدم مطابقة الاعتقاد والکلام فی ان المشکوک خبر او لیس بخبر مذکور فی الشرح فالیطالع ثمة  
ترجمہ:-

اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو لہذا یہ علم اور ظن کو عام ہے۔ اور یہاں پر اشکال ہے شک کرنے والے کی خبر کی وجہ سے کیونکہ اس میں اعتقاد ہی نہیں ہوتا ہے تو واسطہ لازم آجاتا ہے اور انحصار تحقق نہیں ہوتا ہے ”اللہم“ کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ کاذب ہے کیونکہ جب اعتقاد کی نفی ہوگئی تو عدم مطابقت اعتقاد خود بخود صادق ہے اور یہ بات کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں شرح میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

تشریح:-

والمراد بالاعتقاد: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے لیکن اعتراض کی وضاحت سے

پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے: پہلی بات یہ ہے کہ تین چیزیں ہوتی ہیں۔ علم، اعتقاد اور ظن۔ علم وہ خبر جازم ہے جو تشکیک کو قبول نہ کرے اعتقاد: وہ خبر جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرے۔ اور ظن وہ خبر ہے جس کے دونوں اطراف میں سے ایک طرف کو ترجیح حاصل ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ نسبت خبری سے پہلے پہلے تمام کے تمام تصورات ہوتے ہیں۔ یعنی صرف موضوع کا تصور صرف محمول کا تصور اور نسبت کے بغیر موضوع اور محمول دونوں کا تصور اور نسبت خبریہ کے بعد پھر بھی بعض تصور ہوتے ہیں اور بعض تصدیق بن جاتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نسبت تامہ خبریہ جب کسی کے سامنے بیان کی جائے تو مخاطب کی جانب سے اس کا اقرار ہو گا یا انکار اور یا اقرار و انکار میں سے کچھ بھی نہ ہو گا۔ اگر کچھ بھی نہ ہو تو اسے ”تخیل“ کہتے ہیں۔ اور اگر انکار ہو تو اسے تکذیب کہتے ہیں۔ اور اگر اقرار و تصدیق ہو تو دیکھیں گے کہ اس میں جزم ہے یا نہیں۔ اگر جزم نہ ہو تو پھر دونوں جانب برابر ہونگے۔ یا ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہوگی۔ اگر دونوں جانب برابر ہوں تو اسے تشکیک کہتے ہیں اور جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔ اور اگر اس میں جزم ہو تو پھر دیکھیں گے کہ واقع کے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر وہ واقع کے مطابق نہیں ہے تو اسے جہل مرئب کہتے ہیں۔ اور اگر وہ واقع کے مطابق ہو تو پھر دیکھیں گے کہ وہ تشکیک مشکک سے زائل ہوتا ہے یا نہیں اگر وہ تشکیک مشکک سے زائل ہو جائے تو اسے تقلید کہتے ہیں۔ اور اگر وہ تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو تو اسے یقین کہتے ہیں۔ پھر یقین سے حاصل ہونے والے علم کا تعلق سننے کے ساتھ ہو گا یا دیکھنے کے ساتھ اور یا تجربے کے ساتھ۔ اگر اس کا تعلق صرف سننے کے ساتھ ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں اور اگر اس کا تعلق دیکھنے کے ساتھ ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر اس کا تعلق تجربے کے ساتھ ہو تو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔ فائدہ: شارح فرماتے ہیں کہ موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت ثابت کی گئی ہے لازمی طور پر اس نسبت کا خارج اور نفس الامر میں بھی پایا جانا ضروری ہے اس نسبت کو نسبت خارجیہ کہتے ہیں۔ لہذا وہ نسبت جو کلام میں پائی جاتی ہے اگر نسبت خارجیہ کے مطابق ہو تو اس کلام کو صادق اور اگر وہ نسبت جو کلام میں پائی جاتی ہے خارجیہ میں پائی جانی والی نسبت کے مطابق نہ ہو تو اس کلام کو کاذب کہتے ہیں جیسے زید۔ قائلہم زید کھڑا ہے۔ دو نسبتوں میں مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مستحکم یہ بات کہہ رہا ہے اسی طرح نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو تو دونوں میں مطابقت پائی جائے گی۔

دونوں نسبتیں سببی ہوں جیسے زید۔ لیس بقائلہم زید کھڑا نہیں ہے۔ یہاں کلام میں زید سے کھڑے ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ اور حقیقت میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔ اور مطابقت کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مستحکم کہے کہ زید کھڑا ہے اور حقیقت میں زید کھڑا نہ ہو یا مستحکم کہے کہ زید کھڑا نہیں ہے اور حقیقت میں زید کھڑا ہو۔ اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ نظام معتزلی نے صدق و کذب کی جو تعریف کی ہے اس تعریف میں اعتقاد جازم کا ذکر آیا ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے صدق و کذب کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیوں کہ اس تعریف سے ”علم“، ”تشکیک“، ”ظن“ اور وہم۔ نکل رہے ہیں اسلئے کہ آپ نے صدق و کذب کی تعریف میں اعتقاد کی قید لگائی ہے۔ اور علم کی ان قسموں میں اعتقاد جازم نہیں پایا جاتا ہے۔ اور آپ کے نزدیک بھی چونکہ خبر صدق و کذب میں منحصر ہے۔ اسلئے آپ کا حصر ٹوٹ جائے گا۔

جواب: صدق و کذب کی تعریف میں ہم نے جو اعتقاد کی قید لگائی ہے اس سے ہماری مراد حکم ذہنی ہے خواہ وہ حکم ذہنی جازم ہو خواہ راجح ہو تشکیک کو قبول کرے یا نہ کرے اس تعین کے بعد ہماری تعریف عام ہو جائے گی۔ اور علم و ظن دونوں اعتقاد کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے۔ اور عدم واسطہ کی وجہ سے ہماری تعریف کا حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔ البتہ شک کرنے والے کی خبر پھر بھی باقی رہ جائے گی کیونکہ شک کے بارے میں نہ تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہے اور نہ تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ خبر

دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ شک کرنے والے کی خبر میں اعتقاد نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اسکی صورت میں صدق و کذب کے درمیان واسطہ پھر بھی باقی رہ گیا حالانکہ نظام معتزلی دونوں خبروں کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔ اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔

پہلا جواب یہ دیا ہے کہ شک خبر کی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے جب داخل ہی نہیں ہے تو اسکے نکل جانے سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

مصنفؒ نے اس سے پہلے نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کی تعریف میں کہا تھا کہ ”تطابقہ“ او ”لا تطابقہ“ یعنی ان دو نسبتوں کے درمیان مطابقت ہوگی یا نہیں اگر ان کے درمیان مطابقت پائی جائے تو صادق ہے اور ان کے درمیان مطابقت نہ پائی جائے تو کاذب ہے۔ اس اجمالی ذکر کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ اس کا تفصیلی ذکر کر رہے ہیں۔ صدق اور کذب کی تعریف میں چونکہ اختلاف ہے اسلئے شارحؒ پہلے اختلاف ذکر کریں گے پھر ان کے نزدیک قول رائج کیا ہے اس کا تعین کریں گے جس سے قول مرجوح خود بخود متعین ہو جائے گا۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے یا نہیں۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب میں منحصر ہے جبکہ جاحظ معتزلی کے نزدیک خبر صدق اور کذب کے میں منحصر نہیں ہے۔ ان کے درمیان کوئی اور بھی ایسا واسطہ ہو سکتا ہے جو نہ صادق ہو اور نہ کاذب۔ بلکہ ایک تیسری قسم ہو، پھر جمہور علماء اور نظام معتزلی کے درمیان صدق اور کذب کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق ہو اور خبر کاذب وہ خبر ہے جو خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو۔ چنانچہ نظام کے نزدیک اگر کوئی آدمی کہے ”السماء تحتنا“ آسمان ہمارے نیچے ہے اور اس کا اعتقاد بھی یہی ہو کہ آسمان نیچے ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں سچا ہوگا۔ اور اگر کوئی آدمی کہے کہ ”السماء فوقنا“ اور اس کا اعتقاد ہو کہ آسمان ہمارے اوپر نہیں ہے تو یہ آدمی اس خبر کے دینے میں جھوٹا ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ شک کرنے والے کی خبر۔ خبر کاذبہ میں داخل ہے کیونکہ شک کرنے کی صورت میں جب اعتقاد منشی ہو گیا تو اب یہ کہنا درست ہو جائے گا کہ یہ خبر۔ خبر دینے والے کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ شک کرنا والے کا اعتقاد ہی نہ ہوگا تو اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی۔ اور جب اس کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگی تو یہ خبر کاذبہ ہوگی۔ لہذا جب شک کرنے والے کی خبر کذب میں داخل ہوگی تو ہمارا صحیح ہوگا۔ اور واسطہ باطل ہو گیا۔ شارحؒ نے اس جواب کو ”اللہم“ کے لفظ کے ساتھ ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور وہ ضعف یہ کہ خبر کاذبہ کے خبر ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے اور کل تین مذاہب ہیں۔ (۱) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مشکوک خبر ہے (۲) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے (۳) اور کچھ لوگ کہتے ہیں خبر مشکوک من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ قول اول کے مطابق یہ اشکال تو وارد ہوگا لیکن قول ثانی کی صورت میں یہ اشکال وارد نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس قول کے مطابق خبر مشکوک خبر ہی نہیں ہے تو وہ صادق یا کاذب کیسے ہوگی اور قول ثالث کی صورت میں ایک اعتبار سے خبر مشکوک میں داخل ہے اور دوسرے اعتبار سے خبر میں داخل ہی نہیں ہے تو خبر سے خارج ہوگی۔

بدلیل قولہ تعالیٰ اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ اَنْكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَكََاذِبُوْنَ فَاِنَّهٗ تَعَالٰی جَعَلَهُمْ كَاذِبِيْنَ فِیْ قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ لَعْدَمِ مَطَابَقَتِهِ لاعتقادہم وان كان مطابقاً للواقع

ترجمہ:-

(اس کی دلیل) ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹ بولتے ہیں“ تو خدائے تعالیٰ نے ان منافقوں کو ان کے قول ”انک لرسول اللہ“ میں جھوٹا قرار دیا ہے کیونکہ یہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے تشریح:-

بدلیل قوله تعالیٰ: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ: نظام معترزی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کیلئے یہ آیت پیش کی ہے طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول ”انک لرسول اللہ“ میں جھوٹا قرار دیا ہے۔ حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے۔ یہ لوگ نبی پاک ﷺ کا اللہ کے رسول ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے صرف اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کذب کی تعریف میں خبر کا اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی قید معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں یہ قید معتبر ہے تو صدق کی تعریف میں بھی یہ قید معتبر ہوگی۔ اسلئے کلام کے صدق و کذب کی تعریف میں خبر کا اعتقاد کے مطابق ہونا یا خبر کا اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی قید لگانا درست ہے۔

وَرَدَّ هَذَا الِاسْتِدْلَالَ بِأَنَّ الْمَعْنَى لِكَاذِبُونَ فِي الشَّهَادَةِ وَفِي ادِّعَائِهِمُ الْمَوَاطَاةَ فَالْتَكْذِيبُ رَاجِعٌ إِلَى الشَّهَادَةِ بِاعْتِبَارِ تَضَمُّنِهَا خَبْرًا كَاذِبًا غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ أَنَّ هَذِهِ الشَّهَادَةَ مِنْ صَمِيمِ الْقَلْبِ وَخُلُوصِ الْإِعْتِقَادِ بِشَهَادَةِ أَنْ وَاللَّامُ وَالْجُمْلَةُ الْأَسْمِيَّةُ أَوِ الْمَعْنَى أَنَّهُمْ لِكَاذِبُونَ فِي تَسْمِيَّتِهَا أَيْ تَسْمِيَّةٍ هَذَا الْإِخْبَارُ شَهَادَةً لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مَا تَكُونُ عَلَى وَفْقِ الْإِعْتِقَادِ فَقَوْلُهُ تَسْمِيَّتُهَا مُصَدَّرٌ مِضَافٌ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ مَحْذُوفٌ أَوِ الْمَعْنَى أَنَّهُمْ لِكَاذِبُونَ فِي الْمَشْهُودِ بِهِ أَعْنَى قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ لَكِنْ لَا فِي الْوَاقِعِ بَلْ فِي زَعْمِهِمُ الْفَاسِدِ وَاعْتِقَادِهِمُ الْبَاطِلِ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَيَكُونُ كَاذِبًا فِي إِعْتِقَادِهِمْ وَأَنْ كَانَ صَادِقًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَكَانَتْ قِيلَ أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ لِكَاذِبُونَ فِي هَذَا الْخَبَرِ الصَّادِقِ وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْكُذْبُ إِلَّا بِمَعْنَى عَدَمِ الْمُطَابَقَةِ لِلْوَاقِعِ فَلْيَتَأَمَّلْ لِمَا لَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ هَذَا اعْتِرَافٌ بِكَوْنِ الصِّدْقِ وَالْكُذْبِ رَاجِعِينَ إِلَى الْإِعْتِقَادِ

ترجمہ:-

(اور رد کر دیا گیا ہے اس استدلال کو کہ اس کے معنی ہیں کہ یہ گواہی دینے میں جھوٹے ہیں) اور موافقت کا دعویٰ کرنے میں تکذیب شہادۃ کے ایسے خبر کو متضمن ہونے کے اعتبار سے ہے جو کاذب اور غیر مطابق واقع ہے اور وہ یہ کہ یہ شہادت سچے دل اور خلوص اعتقاد سے ہے ان، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت کی وجہ سے یا یہ معنی ہیں کہ یہ جھوٹے ہیں (اس کا شہادت نام رکھنے میں) کیونکہ شہادت تو وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو تو مصنف کا قول ”تسمیہا“ مصدر اور مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے (یا) معنی یہ ہیں کہ یہ ”مشہود بہ“ میں جھوٹے ہیں یعنی ان کے قول ”انک لرسول اللہ“ میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ ان کے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے لہذا یہ ان کے اعتقاد میں جھوٹا ہوگا اگرچہ نفس الامر میں صادق ہے تو گویا کہ یوں کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہم اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت نہ ہوگا کاذب ہونا

مگر عدم مطابقت واقع کے اعتبار سے ہے اس کو خوب سمجھ لو تا کہ کوئی یہ وہم نہ کرے کہ یہ تو اس بات کا اقرار ہے کہ صدق و کذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں تشریح:-

ورد هذا بان المعنى ان المنافقين لكا ذبون فى الشهادة: یہاں سے شارح نے نظام معتزلی کے استدلال کے تین جوابات دیئے ہیں: پہلا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ کے اعتبار سے جھوٹا نہیں کہا ہے بلکہ شہادت کے اعتبار سے جھوٹا کہا ہے۔ یعنی یہ لوگ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ ہم دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دیتے ہیں اس میں جھوٹے ہیں اور یہ بات کہ یہ لوگ دل سے گواہی کا کس طرح کہہ رہے ہیں ہمیں ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ انھوں نے اپنے کلام میں ان، لام تاکید، اور جملہ اسمیہ لا کر اپنے کلام کو مؤکد بنایا ہے۔ اور تاکید کا یہی مطلب ہے کہ وہ اپنے دل کی گہرائیوں سے گواہی دینے کی اطلاع دیتے ہیں۔ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ اس بات کے دعوے میں جھوٹے ہیں۔ کیونکہ یہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو دل سے رسول نہیں مانتے ہیں۔

دوسرا جواب: او تسمیتہما شهادة: دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ اس بات میں کہ یہ اپنی اس بات کو گواہی کہتے ہیں جھوٹے ہیں کیوں کہ گواہی نام ہے آدمی کے قول کا اعتقاد کے مطابق ہونے کا اور ان کا قول چونکہ اعتقاد کے مطابق نہیں ہے، اس لئے یہ گواہی نہیں ہے، لہذا یہ لوگ اسے گواہی کہنے میں جھوٹے ہیں۔

تیسرا جواب: انهم لكا ذبون فى المشهود به: پہلے والے دونوں جوابات شہادت کی طرف لوٹ رہے تھے اور یہ جواب مشہود بہ کی طرف لوٹ رہا ہے یعنی یہ لوگ جس چیز کے ساتھ گواہی دیتے ہیں اس چیز میں جھوٹے ہیں۔ اور جس چیز کے ساتھ وہ گواہی دیتے ہیں وہ "انك لرسول الله" ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اعتقاد کی دو قسمیں ہیں۔ اعتقاد ذمعی اور اعتقاد نفس الامری۔ یہ لوگ اعتقاد نفس الامری میں اگرچہ سچے ہیں لیکن اعتقاد ذمعی میں سچے نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ اپنے زعم میں جھوٹ بولتے ہیں۔

فالیتمثل: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے نظام معتزلی کے ساتھ اختلاف اس بات پر کیا تھا کہ نظام معتزلی کے نزدیک صدق و کذب کی تعریف یوں تھی کہ اگر خبر اعتقاد کے مطابق ہو تو صدق اور اگر خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو کذب ہے۔ جبکہ مصنف کے نزدیک صدق و کذب کا تعلق واقع سے ہے یعنی اگر خبر واقع کے مطابق ہو تو صادق ہے اور اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو کاذب ہے۔ اور اس تیسرے جواب سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ خبر کاذب وہ خبر ہے جو اعتقاد ذمعی کے مطابق نہ ہو، تو پھر ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا لہذا پہلے دو جواب تو تردید کیلئے صحیح ہیں اور تیسرا جواب صحیح نہیں ہے۔

الجاحظ انكر ان حصار الخبر فى الصدق والكذب واثبت الواسطة وزعم ان صدق الخبر مطابقة للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذب الخبر عدمها اي عدم مطابقته للواقع مع اي مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما اي غير هذين القسمين وهو اربعة اعنى المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون الاعتقاد اصل وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد اصلاً ليس بصدق ولا كذب ترجمہ:-

(جاہظ نے) خبر کے صدق و کذب میں منحصر ہونے کا انکار کر دیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خبر کا صادق ہونا (اس کا مطابق ہونا ہے) واقع کے (مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ) کہ وہ مطابق ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کا نہ ہونا ہے یعنی اس کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ وہ مطابق نہیں ہے (اور ان دو کے علاوہ) یعنی ان دو قسموں کے علاوہ اور چار قسمیں ہیں میری مراد ہے کہ مطابقت حکم اعتقاد عدم مطابقت کے ساتھ۔ یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو اور حکم کا عدم مطابق ہونا مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا عدم مطابقت اعتقاد کے ساتھ۔ (نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب) تشریح:-

والسجا حظ انکر:- جاہظ لقب ہے۔ ان کا نام: عمرو بن بحر اصفہانی ہے۔ اور ان کی کنیت ابو عثمان ہے، ان کا لقب جاہظ اسلئے رکھا گیا ہے کہ جاہظ کے لغت میں معنی ہیں آنکھوں کے ڈھیلوں کا ڈھیلا ہونا۔ اور موصوف کی آنکھوں کے ڈھیلا ڈھیلے تھے۔ جاہظ معتزلہ کے اکابر اور بزرگوں میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے شاگرد رشید ہیں اپنے زمانے کے ہر فن مولا تھے اس بات کی شہادت ان کی تصنیف کردہ کتابیں دیتی ہیں، البتہ شکل و صورت کے اعتبار سے اتنے بد صورت اور کریمہ المنظر تھے کہ ”سماعك بالمعیدی خیر“ لك من ان تراہ“ کے عین مصداق تھے۔ ان کے متعلق کسی نے یہ شعر بھی کہا ہے۔

لو يمسح الحنزيرو دود باره مسخا ثانيا: لما كان الآدون مسخ الجا حظ-

اگر خنزیر کو دوبارہ مسخ کر کے بگاڑا جائے تو تب بھی جاہظ سے زیادہ بد صورت اور کریمہ المنظر نہ ہوگا۔ ان کی وفات بھی کتابوں کے انبار میں ہوئی ہے ایک مرتبہ صاحب کتابوں کے بیچ میں بیٹھے ہوئے شوق مطالعہ پورا فرما رہے تھے کہ اوپر سے کتابیں ان پر آگریں اور وہیں پر ۲۵۵ھ میں انتقال کر گئے۔

مصنف فرما رہے ہیں کہ جاہظ نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ خبر صدق و کذب میں منحصر ہے بلکہ انھوں نے ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد مخبر کے بھی مطابق ہو۔ اور خبر کا کاذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد مخبر کے بھی مطابق نہ ہو۔ اس تعریف کے مطابق کل چھ صورتیں بن جائیں گی دو صورتیں تو وہ ہیں جو گزر گئیں۔ خبر صادق اور خبر کاذب کی چار صورتیں وہ ہوں گی جو خبر صادق اور خبر کاذب کے درمیان واسطہ بنیں گی۔ وہ چار صورتیں یہ ہیں (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مخبر کو یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو خبر کے متعلق سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو خبر کے متعلق نہ مطابق ہونے کا اعتقاد ہو اور نہ ہی مطابق نہ ہونے کا اعتقاد ہو۔ (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مخبر کو یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مخبر کو بھی اعتقاد نہ ہو نہ مطابقت کا اعتقاد ہو اور نہ ہی عدم مطابقت کا۔ جاہظ کے مذہب کے مطابق یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ ہی کاذب۔ پہلی دو صورتوں میں خبر صادق اسلئے نہیں ہے کہ ان میں مخبر کو خبر کے اعتقاد کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا اعتقاد نہیں ہے جبکہ جاہظ کے نزدیک خبر کے صادق ہونے کیلئے اس کا واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کا مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے۔ اور آخری دو صورتیں اسلئے صادق نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے جبکہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہے کہ ان میں واقع کے عدم مطابق ہونے کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے جبکہ خبر کے کاذب ہونے کیلئے واقع کے عدم مطابقت کا اعتقاد پایا جانا ضروری ہے۔

فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بالتفسيرين السابقين لانه اعتبر في الصدق مطابقة



الواقع والاعتقاد جميعا وفي الكذب عدم مطابقتها جميعا بناء على ان اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذ وكذا الاعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد وقد اقتصر في التفسيرين السابقين على احدهما ترجمہ:-

تو صدق و کذب کی جاہز کی یہ تفسیر سابقہ دونوں تفسیروں سے اخذ ہے کیونکہ جاہز نے صدق خبر میں واقع اور اعتقاد دونوں کی مطابقت کا اعتبار کیا ہے اور کذب خبر میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بناء پر کہ اعتقاد مطابقت کو مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو کیونکہ اس وقت واقع اور اعتقاد مطابق ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہوتا ہے عدم مطابقت اعتقاد کو جبکہ سابقہ تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اکتفا کیا گیا ہے تشریح:-

فكَلَّ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكَذْبِ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے جاہز اور جمہور کے مذہب میں فرق اور نسبت بیان کی ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جمہور کا مذہب عام ہے اور جاہز کا مذہب خاص ہے۔ اس لئے کہ جمہور کے مذہب کے مطابق خبر کا صرف واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ اور جاہز کے مذہب کے مطابق واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے مطابق ہونا بھی ضروری ہے۔ تو جمہور کے مذہب کے مطابق ایک چیز کا ہونا ضروری ہے اور جاہز کے مذہب کے مطابق دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ تو جہاں پر جاہز کا مذہب صادق آئے گا وہاں پر جمہور کا مذہب بھی صادق آئے گا اور جہاں پر جمہور کا مذہب صادق آئے گا وہاں پر جاہز کے مذہب کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں ہے۔

بناء على ان اعتقاد: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جاہز کے نزدیک خبر صادق وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ مطابق اعتقاد بھی ہو یہ بات غلط ہے کیونکہ جاہز کا مذہب یہ نہیں ہے۔ بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔ اسی طرح انھوں نے کہا ہے کہ جاہز کے نزدیک خبر کا کذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے بھی مطابق نہ ہو۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیوں کہ جاہز نے عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ جاہز نے یوں کہا ہے کہ خبر کا کذب وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو اور واقع کے مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو۔ مطابقت عدم اعتقاد کا یہی مطلب ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا مال کے اعتبار سے چونکہ دونوں کا مطلب ایک ہی نکلتا ہے اس لئے کہ یہ باب مغالہ ہے اور باب مغالہ میں فعل جانہیں سے ہوتا ہے اس لئے آپ کا یہ اعتراض بے جا ہے۔ لہذا جو خبر مطابق اعتقاد ہوگی وہ خبر اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی اور جو خبر اعتقاد کے عدم مطابق ہوگی وہ خبر عدم مطابق اعتقاد بھی ہوگی۔ اس لئے آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے

بدليل افترى على الله كذبا أم به جنة لان الكفار حصروا اخبار النبي ﷺ بالحشر والنشر على ما يدل عليه قوله تعالى اذا مُرِفْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ اِنْكُم لِنَبِيٍّ خَلَقَ جَدِيدًا“ في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك لان المراد بالثاني اي الاخبار حال الجنة لا قوله أم به جنة على

ما سبق الی بعض الاوهام غیر الکذب لانه قسیمہ ای لان الثانی قسیم الکذب اذ المعنی اکذب  
 أم اخبر حال الجنة وقسیم الشیء یجب ان یکون غیره، وغیر الصدق لانهم لم یعتقدوه ای لان  
 الکفار لم یعتقدوا صدقه فلا یریدون فی هذا المقام الصدق الذی هو بعید بمراحل عن اعتقادهم  
 ترجمہ:-

(اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”کیا اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا یہ جنات کے زیر اثر ہیں؟“ کیونکہ کافروں نے نبی کریم ﷺ کی حشر و نشر کی خبروں کو منحصر کر دیا تھا جیسا کہ اس پر ارشاد باری تعالیٰ دلالت کرتا ہے: ”کہ جب تم ریزہ ریزہ کر دے جاؤ گے تو ضرور تم ایک نئی زندگی میں آؤ گے“ جھوٹ اور خبر دینے میں جنات کے زیر اثر ہونے کی حالت میں مانعہ الخلو کے طور پر ہے۔ (اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ دوسرے سے مراد) آسیب زدگی کی حالت میں خبر دینے سے ام یہ جتنے نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو گیا ہے (کذب کا غیر ہے کیونکہ وہ اس کا قسیم ہے) یعنی ثانی کذب کا قسیم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کہ کیا جھوٹ بولا ہے یا جنات کے زیر اثر رہ کر خبر دی ہے اور کسی بھی چیز کی قسیم اس چیز کی غیر ہوتی ہے (اور صدق کا غیر ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے) یعنی کافر آپ کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام پر اس صداقت کا ارادہ نہیں کر سکتے ہیں جو ان کے اعتقاد سے کوسوں دور ہے تشریح:-

بدلیل أفتری علی اللہ کذباً أم بہ جنۃ پوری آیت یوں ہے وَقَالَ الَّذِینَ کَفَرُوا اَهْلَ نَدْلُکُمْ عَلٰی رَجُلٍ یُنَبِّئُکُمْ اِذَا مُرِّقْتُمْ کُلَّ مَسْرِقٍ اَنْکُمْ لَفِیْ خَلْقٍ جَدِیدٍ اَفْتَرِیَ عَلٰی اللّٰهِ کَذِبًا اَمْ بِہِ جَنَّةٌ۔  
 (ترجمہ) اور کافروں نے کہا کہ کیا ہم تمہیں ایسا آدمی نہ بتائیں جو تمہیں بتاتا ہے کہ جب تم پورے طور پر ریزہ ریزہ ہو جاؤ تو تم نئی تخلیق کے ساتھ پیدا کئے جاؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان کو جنون ہو گیا ہے؟ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے جا حظ کی دلیل نقل کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کافروں نے یہ بات تضاد کی صورت میں کہی ہے کہ یہ نبی جو حشر و نشر کی باتیں بتا رہا ہے تو اس بات کے بتاتے ہوئے یہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو یہ اللہ پر جھوٹ باندھ رہا ہے اور یا ان کو جنون لاحق ہو گیا ہے۔ جنون کو انھوں نے جھوٹ کے مقابل بنایا ہے۔ مانعہ الخلو کے طور پر۔ یعنی یہ نبی اپنی ان باتوں کے کرنے میں جھوٹ بولتا ہے یا یہ حالت جنون میں باتیں کرتا ہے کہ ان دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ضرور ہے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ دونوں نہ ہوں۔ تو ان کافروں نے حالت جہ کو انفری کا مقابل بنا کر دونوں کو ایک دوسرے کا قسیم بنایا ہے اور دو قسموں کے درمیان تغایر کی نسبت ہوتی ہے۔ لہذا ”ام بہ جنۃ“ سے خبر کا ذبہ مراد نہیں ہو سکتی ہے ورنہ پھر دونوں کے درمیان اتحاد ہو جائے گا اور خبر صادق بھی نہیں بن سکتی ہے کیوں کہ پھر یہ ان کے اعتقاد کے مخالف بن جائے گی۔ کیونکہ وہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ تو جب یہ خبر صادق بھی نہیں ہے اور خبر کا ذب بھی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خبر ان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کوئی اور قسم بھی ہو سکتی ہے۔

ولوقال لانهم اعتقدوا عدم صدقه لکان اظهر فمرادهم بكونه خبر حال الجنة غیر الصدق والکذب  
 وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ماليس بصادق ولا كاذب  
 حتی يكون هذا منه بزعمهم وعلى هذا لا يتوجه ما قيل انه لا يلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق  
 لانه لم يجعله دليلاً على عدم الصدق بل على عدم ارادة الصدق فليتأمل  
 ترجمہ:-

اگر مصنف ”لأنهم اعتقدوا عدم صدقہ“ کہتے تو زیادہ ظاہر ہوتا لہذا حالت آسیب زدگی میں خبر دینے سے ان کی مراد نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب اور وہ لوگ سمجھدار اور اہل لسان تھے اپنی لغت کو جانتے تھے تو ضروری ہے کہ کچھ خبریں ایسی ہوں کہ وہ نہ صادق ہوں اور نہ کاذب یہاں تک کہ وہ ان کے گمان میں ان ہی میں سے ہو جائے اس کے باوجود اس پر وہ متوجہ نہیں ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ مصنف نے اسے عدم صدق کی دلیل نہیں بنائی ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل بنائی ہے خوب سمجھ لو! تشریح:-

ولو قال لأنهم اعتقدوا عدم صدقہ لكان اظہر: یہ عبارت لا کر شارح نے متن کی عبارت کی پیچیدگی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ مصنف ”اگر مذکورہ عبارت“ لأنهم لم يعتقدوا ”کی جگہ یوں کہہ دیتے کہ ”لأنهم اعتقدوا عدم صدقہ“ تو بہتر ہوتا اور اس مقام کا مطلب بالکل واضح ہو جاتا۔ کیوں کہ مذکورہ عبارت زیادہ واضح نہیں ہے۔ اور اس طرح لانے کی وجہ سے اس عبارت کا مطلب بالکل واضح ہو جاتا۔

علیٰ هذا لا يتوجه ما قيل: اس عبارت کے ساتھ شارح نے علامہ خلیفائی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ علامہ خلیفائی نے مصنف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے عدم اعتقاد کو عدم صدق کا مستلزم بنایا ہے حالانکہ عدم اعتقاد کیلئے عدم صدق لازم نہیں ہے اسلئے کہ ایسا ممکن ہے کہ عدم اعتقاد تو پایا جائے لیکن عدم صدق نہ پایا جائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے۔

جواب:- یہاں پر ایک قید معتبر ہے عدم ارادہ صدق اور عدم ارادہ صدق مستلزم ہے عدم اعتقاد کو اور یہ قید ماقبل کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے کیوں کہ غیر الصدق معطوف ہے غیر الکذب پر اور ترکیب میں یہ خبر ہے ان حرف مشبہ بالفعل کا لہذا جب غیر الکذب ”ان“ کا اسم ہے تو باعتبار عطف غیر الصدق بھی ”ان“ کا اسم بنے گا اور ”المراد“ ان کا اسم ہے۔ لہذا جس طرح ارادہ کا تعلق عدم کذب کے ساتھ ہے اسی طرح ارادہ کا تعلق عدم صدق کے ساتھ بھی ہوگا۔

ورڈ ہذا الاستدلال بان المعنى اى معنى ام به جنه ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون لا افتراء له لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثانى ليس قسماً للكذب مطلقاً بل لما هو اخص منه اعنى الافتراء فيكون هذا احصر الخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد۔

ترجمہ:-

اور اس استدلال کو رد کر دیا گیا ہے کہ اس کے معنی (یعنی ام بہ جنہ کے معنی) (ام لم يفتر ہیں تو اس کی تعبیر کر دی گئی ہے) یعنی عدم افتراء کی آسیب زدگی کے ساتھ کیونکہ آسیب زدہ سے افتراء صادر نہیں ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ افتراء قصداً جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون کا تو کوئی ارادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے ثانی کذب مطلق کا قسم نہیں بن سکتا ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کا قسم ہے تو یہ خبر کاذب کو ان کے گمان میں اس کے دونوں معنی کذب عمد اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہے۔

تشریح:-

ورڈ بان المعنى لم يفتر: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے جاخظ کے استدلال کا جواب دیا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں کافروں نے افتراء کا مقابل بنایا ہے ”ام بہ جنۃ“ کو۔ تو ان دونوں کے درمیان تقابل تب ہی صحیح ہوگا جب ہم ”ام بہ جنۃ“ سے عدم افتراء مراد لیں۔ جب ”ام بہ جنۃ“ سے عدم افتراء مراد لیں تو یہ خبر کا ذب ہی مراد ہوگی۔ پھر خبر کا ذب کی دو قسمیں بنیں گی (۱) عمدۃ خبر کا ذب ہو (۲) عمدۃ خبر کا ذب نہ ہو۔ کیونکہ جنون اور پاگل پن کی وجہ سے جو جھوٹ بولا جاتا ہے وہ قصد انہیں ہوتا ہے بلکہ بلا ارادہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ قصد و ارادے کا تعلق انسان کی عقل کے ساتھ ہے جب پاگل میں عقل ہی نہیں ہوتی ہے تو قصد کہاں سے آئے گا؟

### ﴿احوال الاسناد الخبری﴾

وهو ضمّ كلمة او بما يجري مجراها الى اخرى بحيث يفيد المتخاطب ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الأخرى او منفي عنه وانما قدم بحث الخبر لعظم شأنه وكثرة مباحثه ثم قدم احوال الاسناد على احوال المسند اليه والمسند مع تاخير النسبة عن الطرفين لان البحث هنا انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونه مسندا اليه او مسندا وهذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الاسناد والمتقدم على النسبة انما هو ذات الطرفين ولا بحث لنا عنها  
ترجمہ:-

باب اول اسناد خبری کے احوال کے بیان میں ہے اور وہ ایک کلمہ یا اس کے قائم مقام کو دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح مانا ہے کہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کیلئے ثابت یا اس سے منفي ہے مصنف نے خبر کی بحث کو اس کی عظمت شان کی وجہ سے اور کثرت مباحث کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے پھر احوال اسناد کو احوال مسند اليہ اور احوال مسند پر مقدم کر دیا ہے نسبت کے طریق سے مؤخر ہونے کے باوجود کیونکہ یہاں جو لفظ کے احوال سے بحث ہے وہ لفظ کے مسند اليہ اور مسند ہونے کی حیثیت سے ہے اور یہ وصف تحقق اسناد کے بعد ہی تحقق ہوتا ہے نسبت پر جو مقدم ہے وہ تو ذات طرفین ہی ہے جس سے ہماری کوئی بحث نہیں۔  
تشریح:-

شارح نے اس عبارت کے تحت دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات اسناد خبری کی تعریف کی ہے اور دوسری بات دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات اسناد خبری کی تعریف ایک کلمہ کا یا اسکے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح مانا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دو کلموں (موضوع و محمول) میں سے ایک دوسرے کے مفہوم کیلئے ثابت ہے یا ایک دوسرے کے مفہوم سے منفي ہے۔ ثابت ہونے کی مثال جیسے زید قائم منفي ہونے کی مثال جیسے زید ليس بقائم۔

وانما قدم بحث الخبر لعظم شأنه۔ اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے خبر کو انشاء پر مقدم کیوں کیا ہے انشاء کو خبر پر مقدم کیوں نہیں کیا ہے؟ اس کے دو جواب دئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نے خبر کو انشاء پر خبر کے عظمت شان کی وجہ سے مقدم کیا ہے اسلئے کہ تمام کے تمام عقائد اخبار کے قبیل سے ہیں اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ انشاء کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ خبر سے بنتا ہے پھر کبھی تو خبر سے انتقال کی وجہ سے بنتا ہے اور کبھی تو خبر میں زیادتی کی وجہ سے بنتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خبر کے مباحث کے نسبت انشاء کے مباحث زیادہ ہیں کیونکہ باخاء جن اعتبارات کا اعتبار کرتے ہیں وہ اکثر اخبار میں پائے جاتے ہیں۔ انشاء میں نہیں پائے جاتے۔ اسلئے خبر کے احوال کو انشاء کے احوال پر مقدم کر دیا ہے۔

ثم قدم احوال الاسناد۔ اس عبارت کے ساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ چلو آپ نے احوال اسناد کو تو اس وجہ سے مقدم کر دیا لیکن احوال اسناد کو احوال مسند اور احوال مسند اليہ پر کیوں مقدم کر دیا حالانکہ اسناد ایک معنوی چیز ہے جو مسند اور مسند اليہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی ذات طبعا مقدم ہوتی ہے تو آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اس کو وضعا بھی مقدم کر دیتے۔ آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب: آپ کی یہ بات کہ مسند اور مسند الیہ اسناد سے مقدم ہوتے ہیں یہ درست ہے لیکن یہ باعتبار ذات کے مقدم ہوتے ہیں اور ہماری بحث ان سے باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ باعتبار وصف اور حالت کے ہے۔ اور وصف کے اعتبار سے اسناد مسند اور مسند الیہ دونوں سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ مسند اور مسند الیہ اسناد کی وجہ سے ہوتے ہیں اگر اسناد نہ ہو تو نہ مسند ہوتا ہے اور نہ ہی مسند الیہ اسناد کے احوال کو پہلے بیان کیا بعد میں مسند اور مسند الیہ کے احوال بیان کریں گے۔

لَا شَكَّ أَنْ قَصْدَ الْمُخْبِرِ أَيْ مَنْ يَكُونُ بِصَدَدِ الْأَخْبَارِ وَالْإِعْلَامِ وَالْأَفَالِجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ كَثِيرًا مَاتُورًا لَا غَرَضَ أُخَرِ غَيْرَ إِفَادَةِ الْحَكَمِ وَلَا زَمَمِهِ مِثْلَ التَّحْزَنِ وَالتَّحَسُّرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ امْرَأَةِ عِمْرَانَ "رَبِّ ائْنِي وَضَعْتُهَا ائْنِي وَمَا اشْبَهَ ذَلِكَ بِخَبَرِهِ مُتَعَلِّقٌ بِقَصْدِ إِفَادَةِ الْمُخَاطَبِ خَبَرًا أَمَّا الْحَكَمُ مَفْعُولُ الْإِفَادَةِ أَوْ كَوْنُهُ أَيْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهِ أَيْ بِالْحَكَمِ  
ترجمہ:-

(اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ خبر دینے والے کا مقصد) یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار و اعلام کا در پے ہو ورنہ جملہ خبریہ فائدہ خبر کے علاوہ اور بہت سارے اغراض کیلئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم و افسوس کیلئے اس ارشاد باری تعالیٰ میں امراۃ عمران سے نقل کرتے ہوئے: "اے رب میں نے لڑکی جنی ہے۔" اور جو اس کے مشابہ ہو (اپنی خبر سے) یہ قصد کے ساتھ متعلق ہے (مخاطب کو فائدہ دینا ہے) ان کی خبر ہے (حکم کا) افادہ کا مفعول ہے (یا خبر کے عالم بال حکم ہونے کا)  
تشریح:-

وَلَا شَكَّ أَنْ قَصْدَ الْمُخْبِرِ: یہاں سے لیکر وقد ينزل المخاطب العالم بهما۔  
ماتن نے ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مخبر جو بھی خبر دے گا تو اس کا مخاطب دو حال سے خالی نہیں ہے اسے مخبر کے خبر کا پہلے سے علم ہوگا یا نہیں اگر مخاطب کو مخبر کے خبر کا پہلے سے علم ہو تو اس خبر کو افادہ خبر کہتے ہیں اور اگر مخاطب کو مخبر کی خبر کا پہلے سے علم نہ ہو تو اسے لازم افادہ خبر کہتے ہیں۔ افادہ خبر کا مطلب ہے کہ مخاطب کو ابھی تک اس چیز کا علم نہیں تھا اب خبر کے خبر دینے کی وجہ سے مخاطب کو اس کا علم حاصل ہو گیا ہے۔

اور لازم افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ مخبر مخاطب کو یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ جس بات کا تمہیں پہلے سے علم حاصل ہے اس کا مجھے بھی علم ہے، یعنی مخبر اپنے مخاطب کو اس چیز کے جاننے کی اطلاع دے رہا ہے جس کا علم مخاطب کو پہلے سے ہے۔

ای من ان یکون بصدد الاخبار: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے متکلم کے مقصود کو دو باتوں افادہ خبر اور لازم افادہ خبر میں بند کیا حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کوئی خبر ایسی بھی ہے جس میں نہ افادہ خبر ہے اور نہ ہی لازم افادہ خبر ہے بلکہ وہ اظہار غم کیلئے ہو جیسے عمران کی بیوی حضرت مریم کی والدہ نے حضرت مریم کی ولادت پر انتہائی افسردگی کے ساتھ کہا تھا "رَبِّ ائْنِي وَضَعْتُهَا ائْنِي" یہ بات انھوں اظہار غم کے طور پر کہی تھی کیوں کہ وہ تو بچے کی امید لیکر بیٹھی تھی لیکن جب ان کی امید کے خلاف اچانک بچی پیدا ہو گئی تو یہ عام سی بات ہے کہ انسان امید کے برخلاف کام ہو جانے پر افسردہ ہو کر کوئی بات کہہ دیتا ہے تو انھوں نے بھی یہ بات اسی غم کے اظہار کیلئے بطور شکوہ اللہ سے کہی تھی۔ اسی طرح حضرت زکریا کی بات کہ جب انھوں اللہ سے بیٹے کی دعا کی تو یوں کہا تھا کہ "رَبِّ ائْنِي وَهْنِ الْعِظَمِ مَنِي" اور یہ دعا اظہار یاس و ناامیدی کے طور پر تھی۔ اللہ کو اطلاع دینے کیلئے نہ تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر صرف ان دو قسموں میں بند نہیں ہے۔ بلکہ خبر کی ان کے علاوہ بھی

کئی قسمیں ہیں اسلئے خبر کو ان دو میں بند کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: یہاں پر ایک قید معتبر ہے اور وہ یہ ہے کہ مخبر مخاطب کو خبر دینے کا قصد و ارادہ بھی کرتا ہو۔ اور مذکورہ بالا مثالوں میں ان حضرات نے اللہ کو خبر دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا اسلئے ان مثالوں کے ساتھ ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔ اگر یہ حضرات اللہ کو خبر دینے کا قصد کرتے تو آپ کی بات درست ہوتی لیکن یہاں پر تو انھوں نے قصد ہی نہیں کیا تھا۔ اسلئے ہمارا حصر نہیں ٹوٹے گا۔

والمراد بالحکم ههنا وقوع النسبة اولا وقوعها وكونه مقصودا للمخبر بخبره لا يستلزم تحققه في الواقع وهذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى وانتفاءه وآفلا يخفى ان مدلول قولنا زيدا قائم ومفهومة ان القيام ثابت لزيد وعدم ثبوته له احتمال عقلي لامدلول اللفظ ولا مفهومة فليفهم ويستثنى الاول اى الحكم الذى يقصد بالخبر افادته فائدة الخبر والثانى اى كون المخبر عالما به لازمها اى لازم فائدة الخبر لانه كلما افاد الحكم افاد انه عالم به وليس كلما افاد انه عالم بالحكم افاد نفس الحكم لجواز ان يكون الحكم معلوما قبل الاخبار كما فى قولنا لمن حفظ التوراة قد حفظت التوراة وتسميته مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناء على انه من شأنه ان يقصد بالخبر ويستفاد منه والمراد بكونه عالما بالحكم حصول صورة الحكم فى ذهنه وههنا بحث شريفة سمحنا بها فى الشرح ترجمہ:-

اور یہاں پر حکم سے مراد نسبت کا واقع ہونا یا واقع نہ ہونا ہے۔ اور حکم کے مقصود مخبر ہونے سے اس کا تحقق فی الواقع ہونا لازم نہیں آتا ہے اور اس کی یہی مراد ہے جس نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنی یا انتفاء معنی پر دلالت نہیں کرتی ورنہ ظاہر ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول و مفہوم یہی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے رہا عدم ثبوت تو یہ عقلی احتمال ہے نہ لفظ کا مدلول ہے نہ ہی اس کا مفہوم۔ خوب سمجھ لو! اول کو یعنی اس حکم کو جس سے افادہ کا قصد کیا جائے فائدہ خبر کہا جاتا ہے اور دوسرے کو یعنی خبر دینے والے کا عالم ہونے کو اس کا لازم کہا جاتا ہے یعنی لازم فائدہ خبر کہا جاتا ہے کیونکہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دے تو اس بات کا بھی فائدہ دے گا کہ وہ اس کا عالم ہے اور ایسا نہیں ہے کہ جب بھی عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دیکھو کہ ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو وہ حکم خبر دینے سے قبل ہی معلوم ہو جیسے حافظ تورات سے کہیں قد حفظت التوراة اور نام رکھنا اس جیسے حکم کا فائدہ خبر اس اعتبار سے ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا جائے اور اس کا استفادہ کیا جائے اور خبر دینے والے کا عالم بالحکم ہونے کا مطلب اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے۔ یہاں اچھی اچھی اور بھی بحثیں ہیں جن کے ساتھ ہم نے شرح میں سخاوت کی ہے۔

تشریح:-

والمراد ههنا وقوع النسبة اولا وقوعها: اس عبارت سے دوسرے متن تک شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں پہلی بات۔ حکم کی تعریف کی ہے اور دوسری بات ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

پہلی بات:- حکم کے دو معنی ہیں ایک معنی اہل منطق کے نزدیک ہے اور دوسرا معنی اہل عربیت کے نزدیک ہے۔

مناطقہ کے نزدیک حکم نام ہے ادراك ان النسبة واقعة ام ليست بواقعة یعنی ایقاع النسبة او انتزاعها یعنی نسبت کو واقع کرنا یا نسبت کی نفی کرنا اور اہل عرب کے نزدیک حکم نام ہے "وقوع النسبة او لا وقوعها" کا یعنی نسبت کا واقع ہونا یا نسبت کا واقع نہ ہونا۔

و كونه مقصود اللخبير بخبر: یہاں سے دوسری بات بیان کی ہے۔ اور وہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ حکم نام تہ نسبت کے واقع ہونے یا نہ ہونے کا یہ تعریف درست نہیں ہے۔  
کیوں کہ اس سے حکم اور نسبت کا وقوع یا عدم وقوع معلوم نہیں ہوتا ہے جبکہ اہل عرب کے نزدیک نسبت کا وقوع یا عدم وقوع بھی ضروری ہے۔  
اسکا یہاں پر سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

جواب:- ہماری تعریف اور اہل عرب کی تعریف میں فرق ہے ہمارے نزدیک کلام کے نسبت پر مشتمل ہونے کیلئے یہ بات کافی ہے کہ کلام سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے قطع نظر اس سے کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے۔ پھر کبھی تو نسبت واقع ہوگی اور کبھی نسبت واقع نہیں ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلام کی نسبت اور وقوع کے درمیان تلازم نہیں ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ کلام کی دلالت الفاظ پر دلالت وضعی ہوتی ہے اور دلالت وضعی میں الفاظ کی جو دلالت معنی پر ہوتی ہے تو اس میں تخلف ہو سکتا ہے بخلاف دلالت عقلیہ کے کہ وہاں پر دال کا مدلول سے تخلف نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے آگ اور دھواں ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ دھواں تو ہو اور آگ کا سرے سے وجود ہی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ رضی نے کہا ہے کہ اسناد خبری میں اکثر اسناد واقع کے مطابق ہوتی ہے لیکن بعض اوقات وہ واقع کے مطابق نہیں بھی ہوتی ہے جیسے ”زید قائم“ اس مثال میں قیام کا ثبوت زید کیلئے ہے لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ قیام حقیقت میں زید کیلئے ثابت نہ ہو۔

لأنه كلما افاد الحكم افاداً عالمه۔

اس عبارت میں افادہ خبر اور لازم افادہ خبر کے درمیان فرق اور نسبت بیان کیا ہے۔ چنانچہ افادہ خبر خاص ہے اور لازم افادہ خبر عام ہے جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر لازم افادہ خبر پایا جائے وہاں پر افادہ خبر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ لازم افادہ خبر کو لازم افادہ خبر کیوں کہتے ہیں۔  
لازم افادہ خبر کو لازم افادہ خبر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ افادہ خبر کو لازم ہوتا ہے کیوں کہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے آدمی کو کوئی بات بتائے تو اسے وہ بات پہلے سے معلوم ہوگی تب ہی تو وہ بتا رہا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جو بات خبر دینے والے کو معلوم ہو وہی بات مخاطب کو بھی معلوم ہو جیسے کوئی قرآن یا توراتہ کا حافظ سے کہے ”حفظت القرآن حفظت التوراة“ تو یہاں پر لازم افادہ خبر تو پایا جائے گا کیوں کہ یہ آدمی اپنے مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم نے جو قرآن یا توراتہ یاد کیا ہے اسکا مجھے علم ہو گیا ہے لیکن اس میں افادہ خبر نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ مجھے قرآن یا توراتہ یاد ہے۔

وتسمية مثل هذا الحكم:- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”حفظت التوراة“ میں جب افادہ حکم نہیں ہے تو پھر آپ نے اسے لازم افادہ حکم کیوں کہا ہے؟

جواب:- افادہ حکم کی دو قسمیں ہیں۔ افادہ حکم بالفعل، افادہ حکم بالقوة افادہ حکم بالفعل وہ افادہ حکم ہے جس میں بالفعل فائدہ ہو اور افادہ حکم بالقوة وہ افادہ حکم ہے جس میں افادہ حکم بننے کی صلاحیت ہو۔ اس مقام پر اگرچہ اس خبر سے افادہ حکم نہیں ہو رہا ہے لیکن اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ یہ افادہ حکم بن سکے۔ اسلئے اس کو لازم افادہ حکم کہنا بالکل صحیح ہے۔

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔



اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر بھی پایا جائے گا یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ مخبر جس چیز کے بارے میں خبر دے رہا ہے ممکن ہے خود اسکے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہو۔ یا خود اسکے بارے میں شک ہو یا متردد ہو۔ یا ظان ہو، یا حوہم ہو، ان صورتوں میں مخاطب کو علم تو حاصل ہوگا لیکن خود متکلم کو علم حاصل نہیں ہوگا۔

تو افادہ حکم تو پایا گیا لیکن لازم افادہ حکم تو نہیں پایا گیا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان لزوم ہے کہ جہاں پر افادہ خبر پایا جائے وہاں پر لازم افادہ خبر بھی پایا جائے گا؟

جواب: لازم افادہ خبر سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ مخبر کو خود بھی علم ہو بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ مخبر کو صرف حکم کا تصور حاصل ہو مذکورہ تمام صورتوں میں مخبر کو خبر دیتے وقت اس چیز کا تصور حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا ہمارا ان میں لزوم ثابت کرنا صحیح ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھے اچھے مباحث ہیں جن کو ہم نے اپنی شرح مطول میں ذکر کیا ہے۔

وقد يُنزل المخاطب العالم بهما أي بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل فيلحق اليه الخبر وإن كان عالمًا بالفائدتين لعدم جريه لايجري على مقتضى علمه هو والجاهل سواء كما تقول للعالم التارك للمصلوة الصلوة واجبة وتنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل به لاعتبارات خطائية كثيرة في الكلام منه قوله تعالى "وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْهُ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" بل تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه كثير منه قوله تعالى "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ" فينبغي أي إذا كان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب ترجمہ:-

(اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں کے عالم کو) یعنی عالم فائدہ خبر اور عالم لازم فائدہ خبر کو (جاہل کے مرتبہ میں) پھر اس کیلئے خبر ڈالی جاتی ہے اگرچہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہو (اس علی موجب العلم فان من کے موجب علم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے) کیونکہ جو آدمی اپنے علم کے مقتضاء پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تم بے نمازی عالم سے کہو کہ نماز فرض ہے اور اعتبارات خطاییہ میں کسی چیز کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اور ان کو اتنا معلوم ہے کہ جو کوئی اسے اختیار کرے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جسے وہ اپنی جانوں کیلئے پسند کرتے ہیں کاش کہ وہ جانتے" بلکہ کسی چیز کے وجود کو عدم چیز کے مرتبہ میں اتارنا بھی بہت ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: "اور جب آپ نے پھینکا تو آپ نے تیر نہیں پھینکا تھا" (تو مناسب ہے) یعنی جب خبر دینے والے کا مقصد خبر دینے سے افادہ خبر ہو

تشریح:-

وقد ينزل المخاطب العالم بهما منزل الجاهل: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ خبر دو ہی فائدوں کیلئے آتی ہے افادہ خبر اور لازم افادہ خبر یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ خبر ان کے علاوہ کسی اور فائدے کیلئے بھی آتی ہے جیسے کوئی آدمی نماز کی فرضیت جانتے ہوئے نماز نہ پڑھتا ہو تو اسے کہا جائے کہ "الصلوة واجبة" یہ فائدہ خبر نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ جس سے بات کہی جا رہی ہے وہ پہلے سے نماز کی فرضیت کو جانتا ہے۔ اور لازم افادہ خبر بھی نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ مخبر کو یہ معلوم ہے کہ میرے مخاطب کو یہ بات پہلے سے معلوم ہے۔ لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر ان دو فائدوں کے علاوہ کسی اور فائدے کیلئے بھی آتا ہے۔

جواب: مخاطب کی دو قسمیں ہیں۔ عالم۔ جاہل۔ پھر جاہل کی دو قسمیں ہیں۔ جاہل حقیقی، جاہل تنزیلی۔ جاہل تنزیلی اس مخاطب کو کہتے ہیں جسے علم تو ہو لیکن علم ہونے کے باوجود وہ اس علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہو۔ تو اس کے عدم عمل کی بناء پر اسے جاہل سمجھ کر متکلم اس سے اس طرح بات کرے جیسے جاہل سے کی جاتی ہے بات کرے۔ کیونکہ علم عمل کیلئے ہوتا ہے اور جو آدمی علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہو تو اس میں اور جاہل میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مختلف اعتبارات سے علم پر عمل نہ کرنے والے کو جاہل کے مقام پر اتار کر بات کرنے کے مواقع قرآن پاک میں بہت ہیں۔ چنانچہ یہودیوں کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مِمَّا لَفِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ۔ ان یہودیوں کو معلوم ہے کہ جو آدمی تورات کے بدلے گمراہی کو ترجیح دے تو اسے آخرت میں کچھ بھی نہیں ملے گا اور بہت ہی برا ہے وہ جو یہ لوگ لیتے ہیں۔ کاش کہ یہ جانتے۔ اس آیت میں شروع میں اللہ تعالیٰ نے ان کو ”وَلَقَدْ عَلِمُوا“ کہہ کر عالم کہا ہے اور چونکہ ان لوگوں نے اپنے علم کے مقتضاء پر عمل نہیں کیا تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے آخر میں جا کر انہی کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ ”لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ“ اگر یہ جانتے۔ اسی علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے یہ کہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار عالم کو علم کے مقتضاء پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے جاہل کی طرح سمجھ کر اس سے اسی جاہلوں کے انداز میں بات کی جاتی ہے۔ شارح مزید فرماتے ہیں کہ بلکہ قرآن پاک میں ایک شے موجود کو شے معدوم قرار دیکر بات کرنا بھی کثرت سے واقع ہے قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق علم سے ہے یا نہیں جیسے آنحضرت ﷺ کے متعلق جب آپ نے کافروں پر کنکریاں پھینکیں تو اللہ نے فرمایا کہ ”وَمَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى“ اس آیت میں وجودی کو عدم رمی کے مقام پر اتارا گیا ہے۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ نے جس مقصد کیلئے کنکریاں پھینکیں تھیں ان کنکریوں میں تاثیر آپ نے نہیں ڈالی تھی بلکہ ان میں تاثیر حقیقی اللہ نے ڈالی تھی اور آپ نے صرف اپنے ہاتھ سے پھینکی ہیں۔

فِينَبْغِي أَنْ يُقْتَصَرَ مِنَ التَّرْكِيبِ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ حَذْرًا عَنِ اللُّغُوفَانِ كَانَ الْمُخَاطَبُ خَالِي الذِّهْنِ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَدُّدِ فِيهِ أَيْ لَا يَكُونُ عَالِمًا بِوُقُوعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وَقُوعَهَا وَلَا مُتَرَدِّدًا فِي أَنْ النِّسْبَةَ هَلْ هِيَ وَاقِعَةٌ أَمْ لَا

ترجمہ:-

خبر دینے سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہو تو مناسب ہے (یہ کلام صرف بقدر ضرورت ہو) لغو سے بچنے کیلئے (تو اگر) مخاطب (حکم اور حکم میں تردد سے خالی الذہن ہو) یعنی نہ اسے وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ اس بات میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا نسبت واقع نہیں ہے۔ تشریح:-

جب کلام کرنے سے مقصود مخاطب کو فائدہ خبر یا لازم افادہ خبر ہے تو خبر کو چاہئے کہ لغو اور زائد سے بچنے کیلئے وہ اپنے کلام میں اتنی عبارت اور مقدار پر اکتفاء کرے جس سے مقصد حاصل ہو جائے نہ اپنے مقصود کے اداء کرنے میں کم ہو اور نہ مقصود کے اداء کرنے سے زائد ہو کیونکہ کلام اگر مقصود کے اداء کرنے سے کم ہو تو تب بھی لغو ہو جائے گا اور اگر مقصود کے اداء کرنے سے زائد ہو تو تب بھی لغو ہو جائے گا۔ تو کلام کے لغو ہو جانے سے بچانے کیلئے کلام میں مقصود سے زائد عبارت کے لانے سے حتی المقدور بچا جائے۔ کیونکہ کلام فصیح وہ کلام ہے جو نہ تو مقصود سے کم ہو اور نہ ہی مقصود سے زائد ہو۔

ای اذا كان قصد المخبر: شارح اس عبارت کے ساتھ صرف اتنی بات بتانا چاہتے ہیں کہ ”فِينَبْغِي“ کی فالتفریعیہ ہے۔ پھر مخاطب کو دیکھا جائے گا کہ وہ کس حال میں ہے اور ویسے مخاطب تین حال میں کسی ایک حال سے خالی نہیں ہے۔ مخاطب خالی الذہن

ہوگا یا متردد فی الحکم ہوگا اور یا منکر للحکم ہوگا۔

مخاطب کے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن بالکل خالی ہونے میں حکم ہو اور نہ ہی عدم حکم اور نہ ہی حکم کے بارے میں تردد ہو اور نہ ہی مخاطب کو حکم سے انکار ہو۔ اس صورت میں کلام کو مؤکدات ”ان“ وغیرہ سے خالی کر کے لایا جائے گا کیونکہ جب مخاطب کا ذہن ہر طرح کے انکار تردد سے خالی ہے تو حکم جاتے ہی اس کے ذہن میں جگہ پڑے گا اور جب حکم بغیر تاکید کے ہی ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس کے ساتھ تاکید لانا ایک امر زائد اور بے فائدہ ہوگا جو کلام فصیح کے خلاف ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ وقوع النسبت کا علم ہو اور نہ ہی عدم وقوع النسبت کا اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا نہیں ہے۔ جیسے مخاطب کو نہ تو یہ معلوم ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اور نہ ہی یہ معلوم ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کے بارے میں متردد ہو کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے یا نہیں۔ تو ایسے مخاطب سے کلام کرتے وقت صرف زید قائل کہہ جائے گا اس میں تاکید نہیں لائی جائے گی۔

وبهذا تبين فساد ما قيل ان الخلو عن الحكم يستلزم الخلو عن التردد فيه فلا حاجة الى ذكره بل التحقيق ان الحكم والتردد فيه متنافيان استغني على لفظ المبني للمفعول عن مؤكدات الحكم ليمكن الحكم في الذهن حيث وجد خاليا وان كان المخاطب مترددا فيه اي في الحكم طالبا له بان حضر في ذهنه طرفا الحكم وتحرر في ان الحكم بينهما وقوع النسبة اولا ووقوعها حسن تقويته اي تقوية الحكم بمؤكد ليزيل ذلك المؤكد تردده ويتمكن الحكم لكن المذكور في دلائل الاعجاز انه انما يحسن التاكيد اذا كان للمخاطب ظن في خلاف حكمه وان كان المخاطب منكرا للحكم وجب توكيده اي توكد الحكم بحسب الانكار اي بقدره قوة وضعفا يعني يجب زيادة التاكيد بحسب ازدياد الانكار اذ القلة كما قال الله تعالى حكاية عن رسل عيسى على نبينا وعليه السلام حين ارسلهم الى اهل انطاكية اذ كذبوا في المرة الاولى انا اليكم لمرسلون مؤكدا بان واسمية الجملة وفي المرة الثانية ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون مؤكدا بالقسم وان واللام واسمية الجملة لمبالغة المخاطبين في الانكار حيث قالوا ما ائتتم الا بمرسلمان وما انزل الرحمن من شيء ان ائتتم الا تكذبون وقوله اذ كذبوا مبني على ان تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثة والآ فال مكذب اول اثنا عشر وينسب الضرب الاول ابتدائيا والثاني طلبيا والثالث انكاريًا ويسمى اخراج الكلام عليها اي على الوجوه المذكورة وهي الخلو عن التاكيد في الاول والتقوية بمؤكد استحسانا في الثاني ووجوب التاكيد بحسب الانكار في الثالث اخراجا على مقتضى الظاهر ترجمه:-

اور اس تقریر سے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ ذہن کا حکم سے خالی ہونا حکم میں تردد کے ہونے سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اسلئے اس کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور حکم میں تردد دونوں متنافی ہیں (حکم کی تاکید کرنے والے امور سے بے نیازی ہوگی) کیونکہ ذہن کو خالی پائے گا تو خود ہی ذہن میں جم جائے گا (اور اگر ہو) مخاطب (اس میں متردد) یعنی حکم میں (اس کا خواہشمند ہو) اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کے دونوں طرف حاصل تو ہوں لیکن اس میں متحیر ہو کہ ان میں حکم وقوع نسبت کا ہے یا لا وقوع نسبت

کا (تو اس کی تقویت بہتر ہے) یعنی حکم کی (کسی مؤکد کیساتھ) تاکہ یہ مؤکد اس کے تردد کو دور کر دے اور حکم جم جائے لیکن دلائل اعجاز میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ تاکید اس وقت بہتر ہے جب مخاطب کو تمہارے حکم کے خلاف کا گمان ہو (اور اگر ہو) مخاطب (منکر) حکم (تو واجب ہے حکم کی تاکید انکار کے مطابق) یعنی انکار کی شدت وضعف کے مطابق، یعنی واجب ہوگی زیادتی تاکید بقدر زیادتی انکار کو زائل کرنے کیلئے جیسے فرمایا اللہ رب العزت نے حضرت عیسیٰؑ کے قاصدوں کا قصہ نقل کرتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا تھا (جب ان کو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا تو انھوں نے کہا، بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں) ان اور جملہ اسمیہ کی تاکید کیساتھ، اور دوسری مرتبہ ہمارا رب جانتا ہے تحقیق ہم تمہاری طرف ضرور بھیجے گئے ہیں۔ قسم، ان، لام اور جملہ اسمیہ کی تاکید کے ساتھ مخاطبین کے انکار میں مبالغہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ انھوں نے کہا تھا کہ: تم تو صرف ہماری طرح بشری ہو اور رحمن نے تم پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے تم محض جھوٹ بولتے ہو۔ اور، مصنف کا قول ”اذکد بوا“ اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب بعینہ تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ تو صورتاً دو ہی کو جھٹلایا تھا اور پہلی قسم کو ابتدائی اور دوسری قسم کو طلی اور تیسری قسم کو انکاری کہا جاتا ہے اور اس طرح کلام کرنے کا نام رکھا جاتا ہے یعنی مذکورہ صورتوں پر کلام کرنے کو اور وہ اول میں تاکید سے خالی ہونا ہے اور ثانی میں استحسان کے طور پر تاکید ہے اور ثالث میں بقدر انکار تاکید لانا واجب ہے (مقتضاء ظاہر کے مطابق نکالنا)

تشریح:-

وبہذا تبین فساد ما قبل: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے ذہن کے حکم سے خالی ہونے کی قید لگانے کے بعد تردد فی الحکم سے خالی ہونے کی قید کیوں لگائی ہے؟

جواب: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ذہن کا حکم سے خالی ہونا اور تردد فی الحکم سے خالی ہونا اس وقت مستلزم ہوگا جب ان دونوں کے درمیان تلازم ثابت ہو جائے جبکہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہی نہیں ہے۔ بلکہ شارح فرماتے ہیں کہ ہماری تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہیں۔

لہذا جب ان دونوں کے درمیان منافات ہیں تو ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہوگا۔ تو ذہن کا حکم سے خالی ہو جانے کے بعد تردد فی الحکم سے خالی ہونے کی قید لگانا زائد اور بے کار نہیں ہے۔ مخاطب کے متردد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں محکوم علیہ اور محکوم بہ حاصل ہو گئے ہوں لیکن اسے اس بات میں تردد ہو کہ ان کے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا حکم۔ تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردد کو زائل کرنے کیلئے اور اس کے ذہن میں حکم بٹھانے کیلئے تاکید کا لازماً اور ضروری تو نہیں ہے لیکن بہتر ضرور ہے۔ تاکہ اس کی ذہنی الجھن ختم ہو کر اسے یک سوئی حاصل ہو جائے۔ لیکن شارح فرماتے ہیں کہ دلائل اعجاز میں اس کی خلاف مذکور ہے وہاں پر حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ جب مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو اس وقت حکم میں تاکید لانا بہتر ہے یعنی مثلاً متکلم زید کیلئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے مخاطب کو زید کے عدم قیام کا ظن ہے یا متکلم زید کے عدم قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس کے مخاطب کو زید کے قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں ان کے نزدیک کلام کو مؤکد بنانا چاہئے۔ اس صورت میں ان کے نزدیک متردد کیلئے کلام کو مؤکد بنانا اس طرح ناجائز ہے جس طرح خالی الذہن کیلئے کلام کو مؤکد بنانا جائز ہے۔

مخاطب کے منکر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کے کلام میں اگر نسبت کے وقوع کا ذکر ہو تو مخاطب عدم وقوع کا دعویٰ کرے اور اگر

مستحکم کے کلام میں نسبت کے عدم وقوع کا ذکر ہو تو مخاطب نسبت کے وقوع کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد لانا لازم اور ضروری ہے۔ پھر جس درجہ کا انکار ہو گا اسی درجہ کی تاکید لائی جائے گی۔ اگر انکار قوی ہو تو مؤکدات بھی زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف اور کمزور ہو تو مؤکدات بھی کم لائے جائیں گے۔

یجب زیادة التأكيد:- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ انکار کے اعتبار سے تاکید لانا واجب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انکار میں تعدد پایا جائے گا اور واجب کے معنی لازم اور ضروری ہے اور واجب میں تو تعدد نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ کوئی بھی چیز ایک ہی بار واجب ہوتی ہے۔

جواب: یہاں پر تاکید حذف مضاف کے قبیل سے ہے جو ”یجب“ کا فاعل بنتا ہے اور وہ ہے ”زیادة“ تقدیری عبارت یوں بنے گی ”یجب زیادة التأكيد“ مصنف نے قسم اول اور ثانی کی مثالیں ظاہر اور واضح ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی ہیں اور تیسری قسم میں چونکہ خفاء تھا اسلئے تیسری قسم کی مثال ذکر کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ نے جب اہل انطاکیہ کی طرف اپنے دو قاصد (بولس اور یحییٰ) کو روانہ کیا اور انھوں نے جب وہاں جا کر دعوت دی اور ان کے سامنے اللہ کی سچی کتاب انجیل پیش کر دی تو انھوں نے انکار کر کے ان کو جھٹلایا تو ان رسولوں نے اپنی بات ”ان“ اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے پیش کی اور یوں کہا ”اِنَّا اِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ“ لیکن اہل انطاکیہ نے پھر بھی نہ مانا تو ان کی مدد کیلئے حضرت شمعون پنچے اور ان کو اسلام کی دعوت دی تو ان لوگوں نے پہلے سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ اس دعوت کو جھٹلایا کہ ان کا انکار کر دیا چنانچہ کہنے لگے کہ ”قَالُوا مَا آتَانُكَ مِنْ دُكُلَيْلٍ حُضْرَتِ شَمْعُونِ“ ساتھ ساتھ اس دعوت کو جھٹلایا کہ ان کا انکار کر دیا چنانچہ کہنے لگے کہ ”اِنْ تَكْذِبُونَ“ کہنے لگے کہ ارے تم تو ہماری طرح انسان ہی ہو رحمن نے تم پر کوئی چیز نہیں اتاری ہے تم محض اپنی طرف سے جھوٹ بولتے ہو۔ اس پر حضرت عیسیٰ کے قاصدوں نے اپنے کلام میں تاکیدات کا مزید اضافہ کر دیا چنانچہ پہلی بار وہ اپنے کلام میں صرف دو تاکید لائے تھے اس بار انھوں نے اپنے کلام کو چار تاکیدات۔ قسم، ان، لام، تاکید، اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے لائے چنانچہ انھوں نے کہا کہ ”رَبُّدِ يَعْلَمُ اِنَّا اِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ“

فائدہ: اس میں ”رَبُّدِ“ اگرچہ حقیقی طور پر قسم نہیں ہے لیکن حکماً قسم ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اس مقام پر انکار تین تھے مَا آتَانُكُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا۔ مَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ۔ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُونَ۔ تو ان انکارات کو دیکھتے ہوئے ان رسولوں کو چاہئے تھا کہ وہ اپنے کلام میں تین ہی تاکیدات لاچکے انھوں نے اپنے کلام میں چار تاکیدات لائے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: انکار اور تاکیدات میں شدت اور قوت کے اعتبار سے تو مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے لیکن تاکیدات کا عدد میں بقدر انکار ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ اور اس کا یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ یہاں پر انکارات بھی چار ہیں تین نہیں ہیں اور وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے کہا ہے ”مَا آتَم“ اور ”اِنْ اَنْتُمْ“ یہ دونوں حصر۔ انکار رابع کے حکم میں ہیں۔ لہذا حصر کا اعتبار کرنے کے بعد انکار اور تاکید کے عدد میں بھی برابری ہو جائے گی۔

خالی الذہن مخاطب سے جو کلام کیا جائے اسے ”ابتدائی“ کہتے ہیں اور مخاطب متردد سے جو کلام کیا جائے اسے ”طلبی“ کہتے ہیں اسلئے کہ اس میں مخاطب چاہتا ہے کہ کوئی آکر اس کے شک اور تردد کو دور کر دے اور مخاطب منکر سے جو کلام کیا جائے اسے ”انکاری“ کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں مخاطب انکار کر رہا ہے تو اس کے اس انکار کو تاکید کے ساتھ ختم کرنا لازم اور ضروری ہے اسلئے اسے انکاری کہتے ہیں۔ اذکذبوا: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ یہاں پر آپ نے ”کذبوا“

صیغہ جمع کیساتھ ذکر کیا ہے حالانکہ شروع میں تو اہل انطاکیہ نے دو رسولوں کو جھٹلایا تھا تو آپ نے صیغہ جمع کے ساتھ اس کو کیوں ذکر کیا ہے صیغہ ثنئیہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب: دعوت چونکہ تمام نبیوں کی ایک ہی ہوتی ہے اسلئے دو نبیوں کو جھٹلانا تمام نبیوں کے جھٹلانا کو مستلزم ہے اسلئے ہم نے اسے صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کیا ہے اور جو کلام ان تین صورتوں میں سے کسی بھی صورت پر مشتمل ہو اسے مقتضاء ظاہر کہتے ہیں۔  
وهو اخص مطلقاً من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما في صورة اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فانه يكون على مقتضى الحال ولا يكون على مقتضى الظاهر ترجمہ:-

اور وہ مقتضاء حال سے خاص مطلق ہیکہ اس کے معنی ہیں مقتضاء ظاہر لہذا ہر مقتضاء ظاہر مقتضاء حال ہے لیکن اس کا عکس نہیں جیسے مقتضاء ظاہر کے خلاف کی صورت میں کلام کرنا کہ اخراج کلام علی مقتضی الحال تو ہے لیکن علی مقتضی الظاہر نہیں ہے تشریح:-

وهو اخص مطلقاً من مقتضى الحال: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ کلام اگر مقتضاء کے مطابق ہو تو اسے مقتضای الظاہر کہتے ہیں اور اگر کلام مقتضی کے مطابق نہ ہو تو اسے خلاف مقتضی الظاہر کہتے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو پہلے آپ بتا چکے ہیں کہ اگر کلام واقع کے مطابق ہو تو اسے مقتضاء حال کے مطابق کہتے ہیں اور اگر کلام واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے مقتضاء حال کے مخالف کہتے ہیں اور یہاں پر آکر آپ نے کہا ہے کہ اگر واقع کے مطابق ہے تو اسے مقتضاء ظاہر کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اسے مقتضاء ظاہر کے خلاف کہتے ہیں تو آپ کی سابقہ عبارت اور اس عبارت میں تضاد ہے۔

جواب: مقتضاء حال اور مقتضاء ظاہر کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے مقتضاء ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضاء حال عام مطلق ہے۔ جہاں پر مقتضاء ظاہر پایا جائے وہاں پر مقتضاء حال پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر مقتضاء حال پایا جائے وہاں پر مقتضاء ظاہر پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

اسلئے کہ حال کی دو قسمیں ہیں۔ حال ظاہر اور حال خفی۔

حال ظاہر وہ حال ہے جو نفس الامر میں بھی ثابت ہو اور حال خفی وہ حال ہے جو صرف باعتبار متکلم ثابت ہو۔ خواہ وہ حال نفس الامر میں ثابت ہو یا نہ ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتضاء ظاہر خاص ہے اور مقتضاء حال عام ہے۔ تو جہاں پر ظاہر پایا جائے گا وہاں پر حال خفی کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر حال خفی پایا جائے گا وہاں پر ظاہر کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

و کثیراً ما يخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه اي الى غير السائل ما يلوح اي ما يشير له اي لغير السائل بالخبر فيستشرف غير السائل له اي للخبر يعني ينظر اليه يقال استشرف الشيء اذا رفع رأسه ينظر اليه ويبسط كفه فوق الحاجب كالمتستظل من الشمس استشرف الطالب المتردد نحو ولا تخاطبني في الدين ظلموا اي لاتدعني يانوح في شان قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك فهذا الكلام يلوح

بالخبر تلویحاً ویשמربانہ قد حق علیہم العذاب فصار المقام مقام ان یتردّد المتخاطب فی انہم هل صاروا محکوماً علیہم بالاغراق ام لا فقیل انہم مغرقون مؤکداً ای ہم محکوم علیہم بالاغراق ترجمہ:-

اور اکثر و بیشتر کلام متعصا ظاہر کے خلاف لایا جاتا ہے۔ (تو غیر مسائل کو مسائل کی طرح فرض کر لیا جاتا ہے جبکہ غیر مسائل کے سامنے کلام پیش کیا جائے) جس سے جس خبر کی طرف اشارہ کیا جائے جس کی وجہ سے غیر مسائل ایک گوند اس کا متردّد اور طالب ہو جائے) یعنی خبر کا یعنی اس کی طرف دیکھے استتشف اشیاء اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر بھڑووں پر اس طرح ہاتھ رکھ کر دیکھے جیسے سورج کی شعاعوں سے بچنے کیلئے رکھتے ہیں متردّد طالب کی طرح دیکھنا (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے آپ ہم سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں) یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے معاملہ اور ان سے دفع عذاب کے بارے میں سفارش نہ کریں لہذا یہ ایک ایسا کلام ہے جو خبر کی طرف ایک طرح سے اشارہ کر رہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے تو یہ مقام مخاطب کیلئے مقام تردّد بن گیا کہ آیا ان لوگوں پر ان کے غرق ہونے کا حکم ہو گیا ہے یا نہیں تو تاکید کے ساتھ کہہ دیا گیا ”انہم مغرقون“ یعنی یہ لوگ ڈوب مرے گئے۔ یعنی ان پر ڈوب مرنے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ تشریح:-

وکثیر ما یخرج الکلام اس سے پہلے انھوں نے مقتضاء حال کی تین قسمیں ذکر کئے تھے اب یہاں سے مقتضاء ظاہر کے خلاف تین قسمیں بیان کریں گے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ بہت سارے مقامات پر مجھ اپنے مخاطب غیر مسائل کو مسائل بنا کر غیر متردّد و متردّد بنا کر اور غیر طالب کو طالب بنا کر جس طرح متردّد اور طالب سے بات کی جاتی ہے اسی طرح ان سے بھی کلام مؤکد کے ساتھ بات کرے اور اس کے لئے اپنے کلام کے ابتداء میں کوئی ایسا جملہ ذکر کرے جس سے مخاطب کا ذہن فوری طور پر مخاطب کی بات سننے کیلئے منتظر ہو جائے۔ جیسے قرآن پاک میں باری تعالیٰ نے حضرت نوحؑ کو مخاطب کر کے فرمایا ہے کہ ”وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِي نَظَلَّمُوا“ یعنی ظالموں کے بارے میں آپ ہم سے بات نہ کریں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق ظالموں کے بارے میں بات کرنے سے منع نہیں فرمایا ہے بلکہ ان کو عذاب سے بچانے کیلئے سفارش کرنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر فرمایا کہ ”وَاصْنَعِ الْفُلْكَ يَا عِيسَى“ تم ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ اس سے حضرت نوحؑ کے ذہن میں اشکال سا پیدا ہو گیا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ یہ حکم کیوں دے رہے ہیں کیا اللہ میری قوم کو ختم کرنے والے ہیں؟ لیکن انھوں نے یہ سوال اللہ تعالیٰ سے پوچھا نہ تھا محض ان کے دل میں تردّد سا پیدا ہو گیا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کے اس تردّد کو دور کرنے کیلئے مؤکد کلام ذکر کر دیا کہ ”إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ“ بے شک یہ لوگ ڈوب مرے گئے۔

یستشرف: کے معنی صرف دیکھنا نہیں ہے بلکہ اس کے معنی میں تین چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) دیکھنا (۲) سر اٹھانا (۳) بھڑووں کے اوپر پیشانی پر ہاتھ کا رکھنا۔ جیسے کوئی آدمی دور دھوپ کے رخ پر کسی کو دیکھ رہا ہو تو اسے اس طرف دیکھنے کیلئے سر اٹھا کر پیشانی پر ہاتھ پھیلا کر دیکھنا پڑتا ہے۔ اسے استشراف کہتے ہیں۔

وَيُجْعَلُ غَيْرُ الْمُنْكَرِ كَالْمُنْكَرِ إِذَا أَحَاحَ اِي ظَهَرَ عَلَيْهِ اِي عَلَى غَيْرِ الْمُنْكَرِ شَيْءٌ مِنْ اِمَارَاتِ  
الانكار ونحو قول حنبل بن نضله شعرجاء شقيق اسم رجل عارضاً راحة: ااي واضعاً على العرض  
فهو لا ينكر ان في بني عمه رماحاً لكن مجيئه واضعاً للرمح على العرض من غير التفات وتهيو اماراة  
انه يعتقد ان لارمح فيهم بل كلهم عزل لاسلاح معهم فنزل منزلة المنكر وخوطب خطاب

التفات بقوله ان بنی عمک فیہم رماح :: مؤکد ابان وفي البيت علی ما اشار الیه الامام المرزوقی تهکم واستهزاء کانه یرمیه بانه من الضعف والجهن بحيث لو علم ان فیہم رماحاً لما التفت لفت الکفاح ولم تقوی یدہ علی حمل الرماح علی طريقة قوله شعر فقلت لمحزله لما التقینا :: تنگب لایق طرک الزحام :: یرمیه بانه لم یباشر الشدائد ولم یدفع الی مضائق المجامع کانه یخاف علیه ان یداس بالقوائم کما یخاف علی الصبیان والنساء لقلۃ غنائہ وضعف بنائہ ترجمہ :-

(اور غیر منکر کو منکر کی طرح قرار دیا جاتا ہے جب انکار کی کچھ علامتیں ظاہر ہو جائیں جیسے حبل بن نعلہ کا قول ہے شعر : شقیق آیا۔ شقیق ایک آدمی کا نام ہے) نیزے کو عرض میں رکھتے ہوئے (نیزے چوڑائی میں رکھتے ہوئے وہ اپنے چچا کے لڑکوں کے پاس نیزوں کے ہونے کا انکار نہیں کر رہا ہے لیکن اس کا نیزے کو چوڑائی میں رکھ کر بغیر کئی تیاری کے چلے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں بلکہ سب خالی ہاتھ ہیں اسلئے اسے بمنزلہ منکر کے اتار لیا گیا ہے اور خطاب کے طور پر اسے کہا گیا ہے کہ (بے شک تیرے چچا زاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں) ان کے ساتھ تاکید کے ذریعہ اور شعر میں امام مرزوقی کی تصریح کے مطابق مذاق ہے گویا شاعر اس پر چوٹ کر رہا ہے کہ وہ اتنا کمزور اور بزدل ہے کہ اگر اس کو معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس بھی نیزے ہیں تو لڑائی کیلئے نہ نکلے اور اس میں نیزہ پکڑنے کی بھی طاقت نہ رہے شاعر کے اس قول کے مطابق کہ میں نے مڈھ بھڑکے وقت محرز سے کہا کہ پرے ہٹ کہیں تجھے مڈھ بھڑک چل نہ دے۔ شاعر چوٹ کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں جھیلیں نہیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا گویا اس پر یہ خوف ہے کہ کہیں پاؤں میں نہ روند ا جائے جیسے بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف ہوتا ہے۔

تشریح :-

ویجعل غیر المنکر کا المنکر اذا لاح علیہ شیء من امارات الانکار : یہاں سے دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں کہ جب غیر منکر سے منکر کی نشانیاں معلوم ہوتی ہوں تو اس وقت اسے منکر قرار دیکر اس کے ساتھ کلام کرتے وقت بھی کلام میں وہ تاکیدات لائی جاتی ہیں جو تاکیدات مخاطب منکر سے کلام کے وقت لائی جاتی ہیں۔ جیسے حبل بن نعلہ کا شعر ہے

جاء شقیق عارضاً محہ : ان بنی عمک فیہم رماح

مفردات : شقیق آدمی کا نام ہے۔ عارض۔ کاندھے پر چوڑائی میں کوئی چیز رکھنا جیسے دیہاتی اسلحہ بردار جب کہیں جاتے ہیں اور بظاہر ان کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا ہے تو اپنا اسلحہ اپنے کاندھوں پر چوڑائی میں رکھتے ہیں۔ ”رح“ کی جمع رماح آتی ہے۔ اس کے معنی ہیں نیزہ ”بنی عم“ چچا کے لڑکے۔ عموماً چچا کے لڑکوں کے ساتھ ان بنی ہوتی ہے۔

(ترجمہ) شقیق آیا اس حال میں کہ اس نے اپنے کاندھے پر چوڑائی میں نیزہ رکھا ہوا تھا۔ تیرے چچا کے لڑکوں کے پاس بھی اسلحہ ہے۔ شاعر شقیق کے بارے میں کہہ رہا ہے کہ شقیق اپنے کاندھے پر چوڑائی میں نیزہ رکھے ہوئے یوں بے غم آ رہا ہے کہ گویا کہ اس کے چچا کے لڑکوں کے پاس اسلحہ ہی نہ ہو۔ شقیق اگرچہ اپنے چچا کے لڑکوں کے پاس اسلحہ کے ہونے کا انکار نہیں کر رہا ہے لیکن اس کی یہ حالت بتا رہی ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس اسلحہ نہیں ہے۔ اسی بات کو سامنے رکھتے ہوئے شاعر نے اگلے مصرعے ”ان بسی عمک فیہم سلاح“ میں کلام کو ”ان“ کیساتھ مؤکد لایا ہے۔ امام مرزوقی فرماتے ہیں کہ اس کلام میں دو باتیں ہیں پہلی بات یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر نے غیر منکر کو منکر قرار دے کر کلام کو مؤکد لایا ہے۔



اور دوسری بات یہ ہے کہ شاعر نے شقیق کو بزدل قرار دے کر اس کا مذاق اڑایا ہے کہ اسے معلوم نہیں ہے کہ ان کے پاس اسلحہ ہے بھی کہ نہیں۔ اسی لئے وہ اس طرح بے پرواہ ہو کر اپنے کاغذ پر نیزہ چوڑائی میں رکھے ہوئے جا رہا ہے اگر اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان کے پاس بھی اسلحہ ہے تو وہ اتنا بزدل ہے کہ کبھی بھی وہ لڑائی کیلئے تیار نہ ہو اور کبھی بھی اس کے ہاتھ نیزے کے اٹھانے پر قادر نہ ہوں۔ یہ اس طرح ہے جیسا کہ دوسرے شاعر نے محرز نے کہا تھا کہ

وَقُلْتُ لِمَحْرُزٍ لِّمَا التَّقِينَا: تَنْكَبُ لَا يَقْطُرُكَ الزَّحَامُ

(ترجمہ) کہ جب ہم ان سے لڑنے لگے تو میں نے محرز سے کہا کہ پرے ہو کہیں از دحام اور رش تجھے روند نہ ڈالے! یعنی شاعر اپنے مد مقابل کو حقیر سمجھتے ہوئے اس پر طعن کر رہا ہے کہ تم لڑنے بھڑونے کے آدمی نہیں ہو عورتوں اور بچوں کی طرح نرم و نازک ہو لڑائی کیلئے آدن کو سخت جان ہونا چاہئے وہ چیز تم میں ہے نہیں درمیان سے تم ہٹ جاؤ کہیں تم بچوں اور عورتوں کی طرح کچلے نہ جاؤ یہ شاعر شقیق سے بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ بھائی تم کو معلوم نہیں ہے کہ لڑائی کیا چیز ہوتی ہے اگر تم کو پتہ چل جائے تو تم تو اتنے بزدل ہو کہ پھر اسلحہ کو ہاتھ تک نہ لگاؤ گے لیکن بے خبری میں تم نیزہ اٹھائے لڑائی کے شوق میں چلے آئے ہو کہ شاید ان کے پاس اسلحہ ہی نہیں ہے میں ان نہتے لوگوں کو زیر کر لوں گا۔ یہ تمہاری بھول ہے کیونکہ ان کے پاس بھی تمہاری طرح اسلحہ ہے وہ تم سے اتنی آسانی سے زیر نہیں ہوں گے۔

وَيُجْعَلُ الْمُنْكَرُ كَغَيْرِ الْمُنْكَرِ إِذَا كَانَ مَعَهُ أَيْ مَعَ الْمُنْكَرِ مَا أَنْ تَأْمَلَهُ أَيْ شَيْءٌ مِنْ الدَّلَائِلِ وَالشُّوَاهِدِ أَنْ تَأْمَلَ الْمُنْكَرَ ذَلِكَ الشَّيْءَ أَرْتَدَّ عَنْ أَنْكَارِهِ وَمَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لَهُ مَشَاهِدًا عِنْدَهُ كَمَا تَقُولُ لِمُنْكَرِ الْإِسْلَامِ الْإِسْلَامُ حَقٌّ مِنْ غَيْرِ تَاكِيدٍ لَأَنَّ مَعَ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ دَلَائِلَ دَالَّةً عَلَى حَقِّيَّةِ الْإِسْلَامِ وَقِيلَ مَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَفِيهِ نَظَرٌ لَأَنَّ مَجْرَدَ وُجُودِهِ لَا يَكْفِي بَلَى الْإِرْتِدَاعُ مَا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا عِنْدَهُ وَقِيلَ مَعْنَى مَا أَنْ تَأْمَلَهُ شَيْءٌ مِنَ الْعَقْلِ وَفِيهِ نَظَرٌ لَأَنَّ الْمُنْسَبَّ حِينَئِذٍ يُقَالُ مَا أَنْ تَأْمَلَ بِهِ لِأَنَّهُ لَا يَتَأْمَلُ الْعَقْلُ بَلْ يَتَأْمَلُ بِهِ نَحْوًا لَا رَيْبَ فِيهِ ظَاهِرُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّهُ مِثَالٌ لَجَعْلِ مُنْكَرِ الْحَكْمِ كَغَيْرِهِ وَتَرْكِ التَّأْكِيدِ لِذَلِكَ وَبَيَانُهُ أَنَّ مَعْنَى لَا رَيْبَ فِيهِ لَيْسَ الْقُرْآنُ بِمُضْطَنٍّ لِلرَّيْبِ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَرْتَابَ فِيهِ وَهَذَا الْحَكْمُ مِمَّا يَنْكُرُهُ كَثِيرٌ مِنَ الْمُخَاطَبِينَ لَكِنْ نَزَلَ أَنْكَارُهُمْ مُنْزِلَةً عَدَمِهِ لِمَا سَمِعَهُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يَرْتَابَ فِيهِ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالَ إِذَا نُظِّرَ لِلتَّنْزِيلِ وَجُودَ الشَّيْءِ مُنْزِلَةً عَدَمِهِ بِنَاءً عَلَى وَجُودِ مَا يَزِيلُهُ فَإِنَّهُ نَزَلَ رَيْبَ الْمُرْتَابِينَ مُنْزِلَةً عَدَمِهِ تَعْوِيلًا عَلَى مَا يَزِيلُهُ حَتَّى نَفَى الرَّيْبَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِغْرَاقِ كَمَا نَزَلَ الْأَنْكَارُ مُنْزِلَةً عَدَمِهِ لِذَلِكَ حَتَّى صَحَّ تَرْكُ التَّأْكِيدِ

ترجمہ:-

اور منکر کو غیر منکر کی طرح قرار دیا جاتا ہے اس وقت جب اس منکر کے پاس ایسے دلائل و شواہد موجود ہوں کہ اگر وہ ان میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ منکر کے پاس دلائل کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل اس کے پاس موجود و مشاہد ہوں جیسے تم منکر اسلام سے کہو کہ اسلام حق بغیر کسی تاکید کے کیونکہ اس منکر کے پاس اسلام کی حقیقت پر دلالت کرنے والی دلیلیں موجود ہیں بعض نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اس میں نظر ہے کیونکہ دلائل کا نفس الامر میں موجود ہونا انکار سے باز آنے کیلئے کافی نہیں ہے جب تک وہ حاصل نہ ہوں بعض نے کہا ہے کہ اس کے پاس عقل ہو جس میں وہ تامل کرے۔ اس میں نظر ہے

کیونکہ اس وقت تو ان تا مل یہ کہنا چاہئے تھا اس لئے کہ عقل تا مل نہیں کرتی ہے بلکہ عقل کے ساتھ تا مل کیا جاتا ہے (جیسے اس میں کوئی شک نہیں ہے) ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر کی طرح قرار دینے کی مثال ہے اور اسی لئے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ ”لاریب فیہ“ کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اسکے انکار کرنے والے بہت ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کی جگہ اتارا گیا ہے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی کتاب نہیں ہے جس میں شک کیا جائے۔ اور بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ آیت وجودی کو عدم شیء کے مقام میں اتارنے کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس کو زائل کرنے والی چیزیں موجود ہیں کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کی جگہ اتار لیا گیا ہے اس کے زائل کرنے والی چیزوں پر اعتماد کرتے ہوئے یہاں تک کہ استغراق کے طور پر ریب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو بمنزلہ عدم انکار کے اتار لیا گیا اسی وجہ سے یہاں پر تاکید کو ترک کرنا صحیح ہو گیا۔

تشریح:-

و یجعل المنکر کغیر المنکر: یہاں سے تیسری صورت ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار منکر کو غیر منکر کی طرح بنا کر اس سے کلام کرتے وقت متکلم اپنے کلام کو تاکیدات سے خالی کرتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مخاطب کے پاس ایسے دلائل اور شواہد پہنچ چکے ہوں کہ اگر وہ ان دلائل اور شواہد میں غور و فکر کرے تو اس کا انکار ختم اور اس کا شبہ دور ہو جائے۔ لہذا جب دلائل اور شواہد سے اس کا شبہ ختم ہو جائے گا تو ایسے منکر کو غیر منکر کی جگہ اتار کر اس سے ایسا کلام کیا جاتا ہے جو کلام کسی غیر منکر سے کیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کسی منکر اسلام سے بات کرتے وقت صرف اتنا کہہ دے ”الاسلام حق“ اسلام چاند ہب ہے۔

وقولہ اذا کان معہ ما: اس میں ”ما“ سے دلائل و شواہد مراد ہیں۔ اور ”معہ“ کی ضمیر کا مرجع منکر ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل و شواہد ہوں کہ اگر منکر ان میں غور و فکر کرے تو اس کا انکار ختم ہو سکتا ہو اور اس کا شک زائل ہو سکتا ہو۔ جس کی وجہ سے وہ اپنے انکار اور شبہ سے باز آجائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل اور شواہد کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور ان شواہد کا مشاہدہ ہو۔ جیسے تم اسلام نہ ماننے والے کو بغیر تاکید کے یوں کہتے ہو کہ ”الاسلام حق“ اسلام حق ہے، حالانکہ اس مقام پر متکلم کو چاہئے کہ وہ اپنا کلام موکد لائے کیونکہ متکلم مخاطب منکر ہے لیکن منکر اسلام کو قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں کہ اگر وہ ان میں غور و فکر کرتا ہے تو اس کا شبہ ختم ہو سکتا ہے اس لئے منکر نے اپنے کلام کو تاکیدات سے خالی کر کے غیر منکر سے خطاب کی طرح لایا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مخاطب کو وہ دلائل پہلے سے معلوم ہوں پھر ان میں غور و فکر کرے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں خواہ مخاطب کو معلوم ہوں یا نہ ہوں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں تو وہ دلائل مخاطب کو انکار سے باز نہیں رکھ سکتے ہیں کیونکہ دلائل و شواہد کا صرف موجود ہونا کسی کو انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان دلائل میں غور و فکر کرنا انسان کو انکار سے باز رکھتا ہے۔ اور غور و فکر اسی وقت آدمی کر سکتا ہے جب اسے دلائل کا علم ہو دلائل کا علم ہوئے بغیر ان دلائل میں غور و فکر کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔

مصنف نے اس کی مثال ذکر کی ہے کہ جیسے ذلک الكتاب لا ریب فیہ، اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے۔

اس آیت کے بارے میں فاضل شارح نے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ ”لاریب فیہ“ حکم کے منکر کو غیر منکر کے درجے میں اتارنے کی مثال ہے اس کی نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ مثال مثل لہ کے افراد میں سے ایک فرد ہوتی ہے اور نظیر مثل لہ کے افراد میں سے کوئی فرد نہیں

ہوتی ہے۔ اور ظاہر کی وجہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے پہلے ایک قانون ذکر کیا کہ بھی کبھار منکر کو غیر منکر کی جگہ اتارا جاتا ہے پھر اس کیلئے کلام اس طرح غیر مؤکد لایا جاتا ہے جس طرح ایک غیر منکر کیلئے کلام لایا جاتا ہے اور اسکے بعد ”نحو“ کے ساتھ ”لاریب فیہ“ لائے ہیں اور اس طرح مثال ہی لائی جاتی ہے نظیر نہیں بیان کی جاتی ہے۔

اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس کو تاکید کے بغیر لاریب فیہ لایا ہے ورنہ اس کلام کو ”اتہ لاریب فیہ“ کہہ کر مؤکد لانا چاہئے تھا۔ تو اب جو بھی ذکر کریں گے تو وہ اس کی مثال ہوگی۔ تاکہ اس قانون کی مثال کے ذریعے سے وضاحت ہو سکے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لافنی جنس کی ہے اور ریب اس کا اسم ہے اور فیہ کی ضمیر کا مرجع قرآن پاک ہے اور قرآن اس کا ظرف بن رہا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن محل شک و ریب نہیں ہے۔ جبکہ بہت سارے لوگوں نے قرآن پاک میں شک کیا ہے اسکے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے انکار کو عدم انکار کی جگہ قرار دے کر ان سے ایسی بات کی ہے جو غیر منکر سے کی جاتی ہے۔ اسلئے کہ ان کے پاس قرآن پاک کے بارے میں ایسے دلائل موجود ہیں نبی پاک ﷺ کی ذات اور قرآن کی فصاحت وغیرہ کہ ان میں غور و فکر کر لیں تو ان کا انکار ختم ہو سکتا ہے والا حسن کہہ کر شارحؒ نے دوسرا احتمال بیان کر دیا ہے کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس کو وجود الٰہی، بمنزلہ عدمہ کی نظیر قرار دیا جائے۔ کہ قرآن پاک کے سچے اور بلا ریب ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن پھر بھی یہ لوگ شبہ کر رہے ہیں تو اللہ نے ان کے موجودہ شبہ کو معدوم قرار دے کر ان کیلئے بغیر تاکید کے کلام لایا ہے کیونکہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر یہ لوگ ان دلائل میں غور و فکر کریں تو ان کا یہ شبہ ختم ہو سکتا ہے۔

اور ان کی سمجھ میں بات آ سکتی ہے۔ اور اس کو نظیر بنانا اسلئے زیادہ بہتر ہے کہ اس صورت میں کسی کو مخاطب بنائے بغیر سرے سے شک اور ریب ہی کی نفی کی جارہی ہے کہ قرآن پاک میں ریب نام کی کوئی چیز ہی نہیں ہے اسلئے قرآن پاک میں شک کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے جبکہ اس کو مثال بنانے کی صورت میں منکرین کے انکار کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا جا رہا ہے کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اسلئے اس میں شک نہ کیا جائے۔ اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایک چیز میں شک کی گنجائش ہی نہ ہو اس میں اور اس میں کہ اس میں شک کی گنجائش تو ہو لیکن اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو بوا فرق ہے۔ قرآن پاک سے سرے سے شک کی نفی کرنا زیادہ بہتر ہے بنسبت اس کے کہ قرآن پاک کو محل شک قرار دے کر اس سے شک کی نفی کی جائے۔

وهكذا ای مثل اعتبارات الاثبات اعتبارات النفي من التجريد عن المؤكدات في الابتدائي وتقويته بمؤكّد استحسنًا في الطلبی ووجوب التاكيد بحسب الانكار في الانكارى تقول ل خالى الذهن مازيد قائمًا وليس زيد قائمًا وللطالب مازيد بقائم وللمنكر والله مازيد بقائم وعلى هذا القياس ثم الاسناد مطلقًا سواء كان انشائيًا واخباريًا منه حقيقة عقلية

ترجمہ:-

(اور اسی طرح) یعنی اعتبارات اثبات کے مثل ہیں (نفی کے اعتبارات) یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحسان کسی مؤکد کیساتھ قوت دینا اور کلام انکاری میں بقدر انکار تاکید کا واجب ہونا۔ تو خالی الذہن سے تم کہو گے ”مازید قائمًا وليس زيد قائمًا۔ اور طالب سے مازید بقائم اور منکر سے ”واللہ مازید بقائم اور اسی پر قیاس کرو (پھر اسناد) مطلقًا خواہ انشائی ہو یا اخباری (اس میں سے کچھ حقیقت عقلیہ ہے

تشریح:-

وهكذا اعتبارات النفي۔ یہاں سے دوسرے متن تک مصنفؒ نے ایک ہی بات بیان کی ہے کہ جس طرح اثبات میں اگر

مخاطب منکر نہ ہو تو کلام کو بغیر تاکید کے لانا بہتر ہے اور مخاطب مترّد ہو تو کلام کو مؤکّد لانا بہتر ہے اگر مؤکّد نہ لائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اگر مخاطب منکر ہو تو ہر حال میں کلام کو مؤکّد لایا جائے گا۔ اسی طرح یہ تمام صورتیں کلام منفی میں بھی جاری ہوں گی۔ یعنی اگر مخاطب خالی الذہن ہو تو کلام بغیر تاکید کے لایا جائے گا اور اسے یوں کہا جائے گا ”ما زیّد قائمًا یالیس زیدٌ قائمًا“ اور اگر مخاطب خبر کے بارے میں مترّد ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کو مؤکّد لایا جائے اور یوں کہا جائے ”ما زیّد بقائکم“ اور اگر مخاطب منکر حکم ہو تو اس سے خطاب کرتے وقت کلام کو لازمی اور ضروری طور پر مؤکّد لایا جائے گا چنانچہ یوں کہا جائے گا ”واللّٰہ ما زیّد بقائکم“۔

ثم الاسناد:- یہاں تک مصنف نے اسناد کی تعریف اور اسکی تفصیل ذکر کی ہے اور اب یہاں سے اسناد کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ اسناد کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اسناد حقیقت عقلیہ (۲) اسناد مجاز عقلی: پھر ان کی تعریف سے پہلے شارح نے کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

سواء کان انشائیًا و خبریًا: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ قانون یہ ہے کہ جب کسی چیز کا ایک بار صراحت ذکر ہو جائے اور دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے یہاں پر ایک بار پہلے اسناد کا ذکر ہو چکا ہے اب دوبارہ مصنف جب اس کا ذکر کر رہے ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ اس کے لئے ضمیر لاتے جبکہ انھوں نے ضمیر کے بجائے دوبارہ اسم ظاہر لا کر صراحت اس کا ذکر کر دیا ہے اس طرح کر کے انھوں نے قانون کی خلاف ورزی کی ہے۔ ایسا کیوں کیا ہے؟

جواب:- ہم نے دوبارہ اسناد کا صراحت اسلئے ذکر کیا ہے کہ یہ تقسیم صرف اسناد خبری کی نہیں ہے بلکہ اسناد خبری اور انشائی دونوں کی ہے اگر ہم صراحت ذکر کرنے کے بجائے اسم ضمیر لاتے تو اس سے یہ ہم پیدا ہو جاتا تھا کہ یہ دونوں قسمیں اسناد خبری کی ہیں اسناد انشائی کی نہیں ہیں۔ تو اس وہم سے بچنے کیلئے ہم نے اسم ظاہر کو ذکر کیا ہے اسم ضمیر نہیں لائے ہیں۔

اعتراض:- پھر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ پہلے بھی مصنف نے اسناد خبری کو معرف ذکر کیا ہے اور اب بھی اسناد کو معرف ذکر کیا ہے اور قانون یہ ہے کہ معرف کو جب معرف ذکر کیا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔ اس قانون کی وجہ سے اسناد کو دوبارہ معرف ذکر کرنے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ اس قانون کے مطابق ثانی بھی عین اول ہوگا تو جس طرح اول سے اسناد خبری مراد ہے اسی طرح ثانی سے بھی اسناد خبری مراد ہوگی۔ لہذا آپ نے دوبارہ اسناد کو جس مقصد کیلئے ذکر کیا تھا وہ مقصد تو حاصل نہیں ہوا اسلئے آپ کا اسناد کو ذکر کرنے سے بھی اسناد خبری ہی مراد ہوگا انشاء مراد نہیں ہوگا۔

جواب:- یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے اسلئے آپ کا اعتراض درست نہیں ہے اسلئے کہ اسناد سے انشاء مراد ہوگا اسناد خبری مراد نہیں ہوگا۔

ولم یقل إمّا حقیقة وإمّا مجازًا لأن بعض الاسناد عندہ لیس بحقیقة ولا مجاز کقولنا الحيوان جسمٌ والانسان حیوانٌ وجعل الحقیقة والمجاز صفة الاسناد دون الکلام لأن اتصاف الکلام بهما ان ما هو باعتبار الاسناد واوردهما فی علم المعانی لا تنهما من احوال اللفظ فیدخلان فی علم المعانی ترجمہ:-

مصنف نے ”امّا حقیقة و امّا مجازًا“ نہیں کہا کیونکہ اس کے نزدیک کچھ نہ حقیقت ہیں اور نہ ہی مجاز جیسے ہمارا قول الحيوان جسم اور الانسان حیوان مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی کیونکہ کلام کا ان دونوں کے ساتھ مصنف ہونا اسناد ہی کے

اعتبار سے ہے اور ان دونوں کو علم معانی میں لایا ہے کیونکہ یہ بھی لفظ کے احوال میں سے ہیں اسلئے علم معانی ہی میں داخل ہوں گے۔  
تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ مقام حصر ہے اور مقام حصر میں ادوات حصر کا ذکر لازم ہوتا ہے جیسا کہ علامہ سکاکی نے ذکر کیا ہے "الاسناد اما حقیقۃ واما مجاز" تو آپ نے اس تقسیم میں ادوات حصر کیوں ذکر نہیں کئے ہیں۔ جواب: شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنف کے نزدیک اسنادان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے جیسا کہ علامہ سکاکی کے نزدیک اسنادان دو قسموں میں منحصر ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک اسناد کی ان کے علاوہ بھی کوئی قسم بن سکتی ہے اسلئے ادوات حصر ذکر نہیں کئے، چنانچہ ان کے نزدیک اسناد حقیقت عقلیہ بھی ہو سکتی ہے مجاز عقلی بھی ہو سکتی ہے اور ان کے علاوہ کوئی اور قسم بھی بن سکتی ہے جو نہ حقیقت ہو اور نہ ہی مجاز جیسے الحيوان جسم۔ الانسان حيوان۔ اور اسی طرح ہر اس کلام میں جس میں مسند فعل ہو اور نہ ہی شبہ فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہوگی اور نہ ہی مجاز۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے حقیقت عقلیہ کی تعریف کرتے ہوئے حصر کے بغیر کہا ہے کہ "اسناد الفعل او معناه الى ما هوله عند المتكلم" اور مجاز عقلی کی تعریف کرتے ہوئے بھی حصر کے بغیر کہا ہے کہ "اسنادة الى غير ما هوله عند المتكلم في الظاهر بتأول۔" جواب کا خلاصہ یہ کہ مصنف کے نزدیک چونکہ اسنادان دو قسموں میں منحصر نہیں ہے اس لئے تقسیم کے موقع پر ادوات حصر ذکر نہیں کئے ہیں۔

وجعل الحقيقة والمجاز صفة الاسناد۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تمام علماء نے حقیقت اور مجاز کو الفاظ کی صفت بنا کر کلام کی صفت بنایا ہے مصنف نے ان تمام کی مخالفت کرتے ہوئے ان کو اسناد کی صفت کیوں بنایا ہے؟

جواب: اس تعریف میں مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت نہیں بنایا ہے جبکہ باقی علماء نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ اصل میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور کلام اسناد کے واسطے سے دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے اس لئے مصنف نے بھی اسے اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی صفت نہیں بنایا ہے۔

و اور دھما فی علم المعانی: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اسناد کی تقسیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگا اور یا مجاز عقلیہ ہوگا اور یہ تو لفظ واحد کو متعدد طرق سے اداء کرنے کا نام ہے اس سے تو علم بیان میں بحث ہوتی ہے آپ نے اسے علم معانی میں کیوں ذکر کیا ہے؟  
جواب:- اسناد کا حقیقی یا مجازی ہونا الفاظ کے احوال میں سے ہے اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث ہوتی ہے نہ کہ بیان میں اسلئے ہم نے ان کو علم معانی میں ذکر کیا ہے نہ کہ علم بیان میں۔

وهی ای الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف الى ما ای الى شيء هو ای الفعل او معناه له ای لذلك الشيء كالفاعل في ما بنى له نحو ضرب زيد عمرو او المفعول به في ما بنى له نحو ضرب عمرو فان الضاربة لزيد والمضروبة لعمرو وعند المتكلم متعلق بقوله له وبهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع في الظاهر وهو ايضا متعلق بقوله له وبه يدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد والمعنى اسناد الفعل او معناه الى ما يكون هوله

عند المتكلم فيهما يفهم من ظاهر حاله وذلك بان لا ينصب قرينة دالة على انه غير ماهولة في اعتقاده ومعنى كونه له ان معناه قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقاً لله تعالى اول غيره وسواء كان صادراً عنه باختياره كضرب الحقيقة العقلية على ما يشمل التعريف اربعة الاول ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً كقول المؤمن انبت الله البقل والثاني ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربيع البقل كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه خلق الله تعالى الافعال كلها وهذا المثال متروك في المتن والرابع ما لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد جميعاً نحو قولك جاء زيد وانت اى والحال انك خاصة تعلم انه لم يجرىء دون المخاطب اذ لو علمه المخاطب ايضاً لماتعين كونه حقيقة لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجرىء قرينة على انه لم يرد ظاهرة فلا يكون الاسناد الى ما هولة عند المتكلم في الظاهر ومنه اى من الاسناد مجاز عقلي ويسمى مجازاً احكامياً ومجازاً في الاثبات واسناداً مجازياً وهو اسناد اى اسناد الفعل او معناه الى ملا بس لى اى للفعل او معناه غير ما هولة اى غير الملا بس الذى ذاك الفعل او معناه مبنى له يعنى غير الفاعل فى المبنى للفاعل وغير المفعول به فى المبنى للمفعول به ترجمه:-

(اور وہ) یعنی حقیقت عقلیہ (یعنی نسبت کرنا فعل یا معنی فعل کی) جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف (اس چیز کی طرف کہ وہ) یعنی فعل یا معنی فعل (اس چیز کیلئے ہے) جیسے فاعل مبنی للفاعل میں جیسے ضرب زید عمرو اور جیسے مفعول مبنی للمفعول میں جیسے ضرب عمرو کیونکہ ضاربیت زید کیلئے ہے اور مضروبیت عمرو کیلئے ہے (متکلم کے ہاں) یہ لہ کے ساتھ متعلق ہے اور اس قید سے وہ داخل ہو گیا جو اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو (نی الظاہر) بھی لہ کے متعلق ہے اس قید سے وہ داخل ہو گیا جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت فعل یا معنی فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کرنا ہوتا ہے جو فعل یا معنی فعل متکلم کے نزدیک اس کیلئے ہے جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماہولہ ہے اور ”کوئ لہ“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ قائم ہو اور اس کا وصف ہو اور اس کی شان یہ ہو کہ اس کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے خواہ خدا کی بنائی ہوئی ہو یا غیر خدا کی بنائی ہوئی ہو اور خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئی ہو جیسے ضرب اولاً کمرض و مات فاقسام اور یا اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئی ہو جیسے مرض اور مات۔ تو حقیقت عقلیہ کی قسمیں تعریف کے شامل ہونے کے اعتبار سے چار ہیں۔ پہلی قسم واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے مؤمن کا قول انبت الله البقل (الله نے سبزہ اگایا ہے)، دوسری قسم جو صرف اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربيع البقل (موسم بہار نے سبزہ اگایا ہے) والثالث ما يطابق الواقع فقط تیسری قسم صرف واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس آدمی سے جو اس کی حالت اعتقادی سے ناواقف ہو اور وہ اس سے اپنی حالت چھپانا چاہتا ہو خلق الله تعالى الافعال كلها واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تمہارا قول جاء زيد متن میں یہ مثال متروک ہے چوتھی قسم جبکہ حال یہ ہو کہ خاص کر صرف تم ہی جانتے ہو کہ وہ نہیں آیا ہے اور مخاطب نہ جانتا ہو کیونکہ اگر مخاطب کو بھی معلوم ہو جائے تو اس کا حقیقت بن جانا متعین نہ ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مخاطب نے متکلم کے اس علم کو کہ زید نہیں آیا ہے اس بات کا قرینہ بنایا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے لہذا یہ اسناد ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر نہیں ہوگی (اور اس میں سے بعض) یعنی اسناد سے (مجاز عقلی ہے) اس کا نام مجاز حکمی، مجازی الاثبات،

اسناد مجازی بھی ہے۔ اور فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا ہے فعل یا اس کے معنی کے ملا بس کی طرف اس حال میں کہ وہ ملا بس غیر ہو اس ملا بس کا جس کیلئے یہ فعل یا اس کا معنی ملا بس ہے اس کا غیر ہو جس کیلئے وہ ہے یعنی اس کا غیر ہو جس کیلئے یہ فعل یا اس کا ملا بس ہے ”مبنی ہو“ یعنی غیر فاعل مبنی للفاعل میں اور غیر مفعول مبنی للمفعول میں تشریح:-

وهی الحقیقة العقلیة: یہاں سے مصنفؒ نے اسناد حقیقت عقلیہ کی تعریف کی ہے کہ۔

اسناد الفعل او معناه الی ما هو له عند المتکلم فی الظاهر۔ یعنی حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ متکلم کے نزدیک ظاہر حال میں فعل یا معنی فعل (شبه فعل) کی اس چیز کی طرف نسبت کرنا جس چیز کیلئے فعل یا معنی فعل (شبه فعل) بنا۔ ے گئے ہوں جیسے ضرب زید عمروا۔ ضرب عمروا ان مثالوں میں سے پہلی مثال میں فعل کو فاعل کیلئے بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں فعل کو مفعول کیلئے بنا یا گیا ہے۔ اور متکلم کے نزدیک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ان کا قصد کرے اور یہ قصد کرنا ظاہری اور سرسری ہو یعنی حقیقت میں اس کا قصد ہو یا نہ ہو صرف ظاہری طور پر اس میں قصد پایا جائے۔ اس تعریف میں مصنفؒ نے تین قیود ذکر کئے ہیں۔ پہلی قید یہ ہے کہ فعل یا شبه فعل کو الی ما هو له کی طرف مضاف کیا جائے۔ دوسری قید یہ ہے کہ اسناد مقصود متکلم ہو اور تیسری قید یہ ہے کہ یہ اسناد صرف سرسری ہو۔ پہلی قید سے اس تعریف میں اسناد کی دو قسمیں داخل ہو جائیں گی۔ ایک یہ کہ اسناد واقع کے مطابق ہو اور دوسری یہ کہ اسناد واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اعتقاد کے بھی مطابق ہو۔ عند المتکلم کی قید سے قسم اول تو خارج ہو جائے گی لیکن دوسری قسم داخل ہو جائے گی کہ وہ واقع کے مطابق ہونہ ہو اعتقاد متکلم کے مطابق ہو۔

فی الظاهر:- اس قید سے ایک وہ قسم داخل ہو جائے گی جو واقع کے مطابق نہ ہو اور دوسری وہ قسم بھی داخل ہو جائے گی جو نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ ہی اعتقاد کے مطابق ہو۔

فائدہ: شبه فعل سے مراد اسم فاعل، اسم مفعول، صفة مشبہ، اسم تفضیل، اور اسم ظرف ہیں۔

فی الظاهر کے معنی ہیں متکلم کے کلام سے ظاہری جو معنی معلوم ہو، ہا ہے اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے کہ اس سے غیر ماہولہ مراد ہے۔ اس تفصیل سے حقیقت عقلیہ کی چار قسمیں معلوم ہو رہی ہیں جن میں سے تین کی مثالیں تو مصنفؒ نے خود بیان کی ہیں البتہ ایک قسم کی مثال شارحؒ نے بیان کی ہے۔

قسم اول: متکلم کی اسناد واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے کوئی مؤمن کہے انبت اللہ البقل۔ اللہ نے سبزہ اگایا۔ یہ بات واقع کے بھی مطابق ہے اور اعتقاد کے بھی مطابق ہے۔

قسم ثانی: اسناد صرف اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی کافریوں کہے ”انبت الربیع البقل“ موسم بہار نے سبزہ اگایا ہے۔ یہ بات اعتقاد کے تو مطابق ہے کہ کافر اسباب ظاہریہ کو سبب حقیقی قرار دیتے ہیں لیکن اصل اور حقیقت کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اصل میں تمام چیزوں کے خالق اور مسبب اللہ تعالیٰ ہیں۔

قسم ثالث: صرف واقع کے مطابق ہو اعتقاد کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی معتزلی مستور الحال کسی مسلمان سے کہے کہ خلق اللہ الافعال کلمہا۔ اللہ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔ یہ بات واقع کے مطابق تو ہے لیکن معتزلی کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے کیونکہ اہل اعتزال ہر انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں مانتے ہیں۔

قسم رابع: واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے کوئی آدمی یہ جانتے ہوئے کہ زید نہیں آیا ہے یوں کہے کہ جاء نسی زید۔

میرے پاس زید آیا ہے۔ یہ بات کہنے والے کے اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہے اور واقع کے بھی مطابق نہیں ہے۔

البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ مخاطب کو بھی زید کے آنے یا نہ آنے کا علم نہ ہو کیوں کہ اگر مخاطب کو بھی اس کے نہ آنے کا علم ہو جائے تو پھر اس کا حقیقت ہونا متعین نہیں ہوگا اس لئے کہ پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مخاطب نے اس بات کو کہ زید نہیں آیا ہے اس پر قرینہ بنایا ہے کہ متکلم نے اس سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کا ارادہ کیا ہے۔ اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد غیر مہولہ کی طرف ہو جائے گا اور یہ مجاز عقلی بن جائے گا حقیقت عقلیہ نہیں رہے گا۔

ومنہ مجاز عقلی۔ یہاں سے مصنفؒ نے اسناد کی دوسری قسم مجاز عقلی بیان کی ہے۔

مجاز عقلی فعل یا فعل کے معنی کو متکلم کے نزدیک جو غیر مہولہ ہے اس کی طرف کسی قرینہ کی وجہ سے ظاہری طور پر منسوب کرنا۔ غیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر فعل کو فاعل کیلئے بنایا گیا ہو تو اسکی نسبت مفعول کی طرف کی جائے یا فعل کو مفعول کیلئے بنایا گیا ہو تو اسکی نسبت فاعل کی طرف کی جائے۔

مجاز عقلی کے چار نام ہیں (۱) مجاز عقلی (۲) مجاز حکمی (۳) مجازی الاثبات۔ (۴) اسناد مجازی۔

مجاز عقلی کی وجہ تسمیہ:-

مجاز عقلی کو مجاز اسلئے کہتے ہیں کہ مجازیہ جاز المکان سے مأخوذ ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب کوئی چیز اپنے اصلی مقام سے تجاوز کر جائے مجاز عقلی میں چونکہ اسناد اپنے اصلی مقام (ماہولہ) سے تجاوز کر کے دوسرے مقام (غیر مہولہ) کی طرف تجاوز کر جاتی ہے اسلئے اسے مجاز کہتے ہیں اور عقلی اسلئے کہتے ہیں کہ اسناد ایک عقلی چیز ہے جس کی عقل کے ذریعہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔ اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ماہولہ کے غیر ماہولہ کی طرف نسبت کی جائے امر عقلی میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر عقلی میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھ دیا گیا ہے۔

مجاز حکمی کو مجاز حکمی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور حکمی اسلئے کہا جاتا ہے کہ حکم اسناد کو حکم سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اس میں حکم لگایا جاتا ہے غیر ماہولہ پر۔ مجازی الاثبات کو یہ نام اسلئے دیا گیا ہے کہ اسناد میں اصل اثبات ہے ورنہ اسناد نفی میں بھی پایا جاتا ہے اسناد مجازی اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں اسناد کی نسبت حقیقت کے بجائے مجاز کی طرف ہوتی ہے۔

سواء كان ذلك الغير غيراً في الواقع او عند المتكلم في الظاهر وبهذا سقط ما قيل انه ان اراد غير ماہولہ عند المتكلم في الظاهر فلا حاجة الى قوله بتأول وهو ظاهر وان اراد غير ماہولہ في الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت الله البقل مجازاً عقلياً باعتبار الاسناد الى السبب بتأول متعلق باسناده ومعنى التأول انك تطلب مايول اليه من الحقيقة او الموضوع الذي يؤل اليه من العقل وحاصله ان تنصب قرينة صارفة عن ان يكون الاسناد الى ماہولہ وله اى للفعل وهذا اشارة الى تفصيل وتحقيق التعريفين

ترجمہ:-

خواہ یہ غیر حقیقت میں ہو یا متکلم کے نزدیک ظاہر میں غیر ہو اس تعمیم سے وہ ساقط ہو گیا جو کہا جاتا ہے کہ اگر ماہولہ سے مراد غیر ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر ہے تب تو بتاؤل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو بالکل ظاہر ہے اور اگر غیر ماہولہ فی الواقع ہو تو جابل کا قول انبت اللہ البقل سبب کی طرف اسناد ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو گیا۔ (بتاؤل) اسناد کے ساتھ متعلق ہے تاؤل کا مطلب یہ ہے کہ تو



اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف حقیقت لوٹے یا حقیقت یا وہ جس کی طرف عقل کے ذریعہ رجوع ہو جائے خلاصہ یہ ہے کہ ماہولہ کی طرف اسناد کے ہونے سے پھیرنے والا کوئی قرینہ ہونا چاہئے۔ (اور اس کے) یعنی فعل کے یہ حقیقت اور مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے

تشریح:-

سواء کان ذالک الغیر غیر انی الواقع:- اس عبارت ررت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ غیر ماہولہ سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کہ وہ غیر ماہولہ واقع میں غیر ماہولہ ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ماہولہ ہو اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ وہ غیر ماہولہ واقع کا غیر ہو تو آپ کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہوگی اسلئے کہ اس سے وہ مثال نکل جائے گی کہ جب کوئی کافر کہے ”انبت اللہ البقل“ کیوں کہ یہ اگرچہ واقع کے مطابق ہے لیکن کافر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے۔ اور اگر آپ اس غیر سے مراد لیتے ہیں کہ وہ عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو تو پھر آپ کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع تو ہوگی لیکن پھر ”بتاؤل“ کی قید زائد اور اضافی ہو جائے گی۔ کیونکہ جب متکلم ایک لفظ بول کر اس لفظ کا غیر مراد لیتا ہے تو بغیر قرینہ کے غیر مراد نہیں لے گا بلکہ وہاں پر کوئی نہ کوئی قرینہ ضرور ہوگا لہذا پھر ”بتاؤل“ کی قید کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔

جواب: اس غیر سے ہماری مراد دونوں ہیں کہ وہ واقع کا بھی غیر ہو اور عند المتکلم فی الظاہر کا بھی غیر ہو لہذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

بتاؤل: کے معنی ہیں متکلم اپنے کلام میں کوئی ایسا قرینہ قائم کرے جو قرینہ اس بات دلالت کرے کہ اس لفظ سے متکلم کی مراد اس کے معنی حقیقی نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی مجازی اور غیر ماہولہ معنی مراد ہے۔ اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ بتاؤل جار مجرور مل کر اسناد کے متعلق ہے اور یہ باب تفعیل کا مصدر ہے اس کا مجز دال ہے جس کے معنی رجوع کرنا ہے اور تاؤل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا اور یہاں پر یہ رجوع کرنے کے معنی میں ہیں مگر یہ معنی اس وقت اس کے متحقق ہوں گے جب مجاز کیلئے معنی حقیقی موجود ہو جیسے انبت الربیع البقل اس کے معنی حقیقی ہیں انبت اللہ البقل۔

تاؤل کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ تاؤل اس موضوع کا نام ہے جس کی طرف عقل کی جہت سے اسناد مجازی لوٹتی ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوگا جب اسناد مجازی کیلئے کوئی حقیقت موجود نہ ہو جیسے ”اقدمنی بلدک حق لی علیک“ تجھ پر جو میرا حق ہے اس نے مجھے تیرے شہر لایا ہے: اس کا کوئی معنی حقیقی نہیں ہے کیونکہ اس کا ظاہری طور پر کوئی فاعل موجود نہیں ہے۔ اور قدوم کی نسبت حق کی طرف نسبت زی ہے کیوں کہ یہ آنے کیلئے سبب بن رہا ہے۔ لہذا یہاں پر محل ہی مراد ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے یہاں پر کنایہ استعمال کیا ہے کیوں کہ حقیقی معنی ملزوم ہے اور قرینہ اس کیلئے لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہی ہوتا ہے۔

وله ملابسات شتی ای مختلفة جمع شتیت کمریض ومرضی یلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب ولم يتعرض للمفعول معه والحال ونحوهما لان الفعل لا یسند الیه فاسنادہ الی الفاعل او المفعول به اذا کان مبنیاً لہ ای للفاعل او المفعول به یعنی ان اسنادہ الی الفاعل اذا کان مبنیاً لہ أو الی المفعول به اذا کان مبنیاً لہ حقيقة كما مر من الامثلة واسنادہ الی غیر ہما ای غیر الفاعل والمفعول به یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل وغیر المفعول به فی المبنی للمفعول للملابسة یعنی لا جل ان ذلک الغیر يشابه ماہولہ فی ملابسة الفعل مجازاً کقولہم عیشتہ

راضیۃ فیما بنی للفاعل واسند الی المفعول به اذا العیش مرضیۃ وسیلۃ مفعوم فی عکسہ اعنی فیما بنی للمفعول واسند الی الفاعل لان السیل هو الذی یفعم ای یملأ من افعمت الاناء اذا ملاً تہ وشعر شاعر فی المصدر والاولی التمثیل بنحو جد جد لان الشعر ههنا بمعنی المفعول ونهاره صائم فی الزمان ونهر جار فی المکان لان الشخص صائم فی النهار والماء جار فی النهر وبنی الامیر المدینة فی السبب ترجمہ:-

(اور اس کے مختلف مقامات ہیں) شئی کے معنی ہیں مختلف یہ شئیت کی جمع ہے جیسے مریض کی جمع مرضی آتی ہے۔ (ملابس ہو فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان، اور سبب کا، مصنف نے مفعول معہ حال وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں ہوتی ہے۔) فاعل یا مفعول کی طرف اس کی اسناد کرنا جبکہ وہ مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول ہو) یعنی اس کی اسناد فاعل کی طرف کرنا جب وہ مبنی للفاعل ہو اور مفعول بہ کی طرف کرنا جب وہ مبنی للمفعول ہو (حقیقت ہے) جیسا کہ اس کی مثالیں گزر چکیں (اور فعل کی ان کے علاوہ کی طرف اسناد کرنا) یعنی فاعل اور مفعول کے علاوہ کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول کی طرف (ملاست کی وجہ سے) یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر تعلق فعل میں ماہولہ کے مشابہ ہے (مجاز ہے جیسے عیشۃ راضیۃ) کہ راضیۃ مبنی للفاعل ہے اور اس کی مفعول بہ کی طرف اسناد کر دی گئی ہے کیونکہ عیشۃ مرضیۃ ہے (اور سیل مفعوم اس کے عکس میں) یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اس کی اسناد کر دی گئی ہے کیونکہ سیلاب مفعوم یعنی بھرنے والا ہوتا ہے یہ ”افعمت الاناء“ سے ماخوذ ہے کہ جب برتن کو بھر دو اور مصدر میں شعر شاعر اور بہترین مثال جد جد ہے کیونکہ یہاں پر شعر مفعول، کلام منظوم کے معنی میں ہے۔ (اور نہارہ صائم زمان میں) (اور نہر جار) مکان میں کیونکہ دن میں انسان روزہ دار ہوتا ہے اور نہر میں پانی جاری ہوتا ہے (اور بنی الامیر المدینة) سبب میں تشریح:-

ولہ ملا بسات شئی: یہاں تک مصنف نے حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کی تعریف ذکر کر رکھی اب یہاں سے اس کی مزید تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔

شئی کے معنی ہیں مختلف ہونا یہ جمع ہے اس کی مفرد شئیت ہے جیسے مرضی جمع آتی ہے مریض کی۔ فعل اور شبہ فعل کے بہت سارے متعلقات ہیں چنانچہ فعل فاعل کا بھی متعلق بنتا ہے، مفعول بہ کا بھی، مصدر کا بھی، ظرف زمان کا بھی ظرف مکان کا بھی، اور سبب کا بھی فاعل کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے باعتبار صدور کے اور مفعول کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے باعتبار وقوع کے اور مصدر کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے باعتبار جزئییت کے۔ اور زمان کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے باعتبار جزئییت کے اور مقام کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے ظرفیت کے اعتبار سے کیوں کہ فعل کیلئے ایسے مکان کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ واقع ہو جائے۔ اور سبب کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے باعتبار لزوم کے اسلئے کہ کوئی بھی فاعل کا کرے گا تو وہ کسی نہ کسی وجہ سے کام کرے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل کا ان چھ چیزوں کے ساتھ کسی نہ کسی طریقہ سے تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے ان کو فعل کا ملا بس اور فعل کا متعلق کہتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مفعول معہ، حال، تمیز، اور مشائی کو فعل کے متعلقات میں ذکر نہیں کیا ہے۔ کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف فعل کی نسبت کی جائے اور ان چیزوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جاتی ہے اسلئے ان کا ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ ان چھ متعلقات میں فعل کی نسبت فعل معروف میں جب فاعل کی طرف کی جائے اور فعل مجہول میں جب مفعول کی طرف کی جائے تو یہ اسناد اسناد حقیقی ہوگی

جیسا کہ ان کی مثالیں گزر چکیں انکے علاوہ تمام متعلقات میں جس کی طرف بھی فعل کی اسناد کی جائے تو یہ اسناد مجازی ہوگی۔ ملاہست کا مطلب: ملاہست کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی اس بات میں کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہوں اگرچہ جہت تعلق جدا جدا ہو جیسے جری النہر (نہر جاری ہوگی) میں نہر مسند الیہ مجازی ہے اور جری الماء (پانی جاری ہو گیا) میں ”ماء“ مسند الیہ حقیقی ہے اور فعل کے متعلق ہونے میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے کیونکہ فعل ”جری ماء“ کے ساتھ قائم ہے۔ اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے کیونکہ نہر پانی کے جاری ہونے کیلئے ظرف بن رہا ہے۔ دیکھئے اس میں پانی کا تعلق دونوں کے ساتھ اگرچہ مختلف ہے لیکن تعلق تو دونوں کے ساتھ ہے۔

فاعل کے غیر کی طرف مضاف ہونے کی مثالیں چونکہ پہلے نہیں گزریں ہیں اسلئے یہاں سے مصنف نے ان میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے۔ مبنی للفاعل کی مفعول کی طرف اسناد ہونے کی مثال جیسے عیشۃ راضیۃ۔ راضیۃ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو راضیہ میں مستتر ہے۔ اور اس ضمیر کا مرجع عیشۃ ہے۔ اور عیشۃ مفعول یہ حقیقی ہے کیوں کہ عیشۃ زندہ گی کو کہتے ہیں اور زندہ گی خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ زندگی والا راضی ہوتا ہے۔ اور اصل عبارت یوں بنے گی ”عیشۃ راضیہا صاحبہا“ اسلئے یہ مفعول بنے گا۔

فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہو اس کی مثال جیسے سیل مفعوم اصل میں ہے افعم السیل الوادی۔ سیلاب نے وادی بھر دی ہے، یہاں پر سیل کی طرف بھرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ سیل کو نہیں بھرا جاتا ہے بلکہ سیل یعنی سیلاب وادی کو بھرتا ہے تو اصل میں مفعول کی طرف اسناد ہے لیکن اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اسلئے کہ سیل مفعوم نہیں ہوتی ہے بلکہ مفعوم ہوتی ہے یعنی سیلاب کو نہیں بھرا جاتا ہے بلکہ سیلاب وادی کو بھرتا ہے۔

فعل کی نسبت مصدر کی طرف کی گئی ہو تو وہ بھی مجاز ہے جیسے شعر شاعر۔ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طرح کہ اسم فاعل (شاعر) فاعل ہے اور اسم فاعل فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس میں موجود ضمیر مستتر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع شعر ہے اور یہ بات تو مسلم ہے کہ شعر کا فاعل حقیقی شعر کہنے والا آدمی ہوتا ہے شعر خود فاعل نہیں ہو سکتا ہے البتہ شارح فرماتے ہیں کہ یہ مثال زیادہ صحیح نہیں ہے اس کی زیادہ صحیح مثال ”جَدَّ جَدُّہ“ ہے اس مثال میں مصدر کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے۔ فعل کا اسناد اگر زمانے کی طرف ہو تو وہ بھی مجاز ہے جیسے ”نہارہ صائم“۔ اس کا دن روزے سے ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد اس ضمیر کا طرف کی گئی ہے جو صائم میں مستتر ہے اور یہ ضمیر نہار کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اور نہار غیر ماہولہ ہے کیونکہ روزہ آدمی رکھتا ہے زمانہ نہیں رکھتا اس لئے یہ بھی اسناد مجازی ہوگی۔

مبنی للفاعل کی اسناد کی گئی ہو مکان کی طرف اسکی مثال ”نہر جار“ اس میں بھی نہر کی طرف جاری ہونے کی نسبت کی گئی ہے۔ حالانکہ نہر جاری نہیں ہوتی ہے بلکہ نہر میں جو پانی ہوتا ہے وہ پانی جاری ہوتا ہے اس کے باوجود نہر کی طرف جاری ہونے کی اسناد کی گئی ہے یہ اسناد مجازی ہوگی کہ اس میں فاعل کے بجائے مکان اور محل کی طرف اسناد کی گئی ہے۔

فعل کی اسناد فاعل کے بجائے سبب کی طرف کی گئی ہو جیسے بنی الامیر المدینہ۔ امیر نے شہر بنایا۔ اس میں بنانے کی نسبت امیر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ امیر خود شہر نہیں بناتا بلکہ اس کے مزدور بناتے ہیں۔ لیکن چونکہ امیر شہر کے بنانے کیلئے سبب بنتا ہے کہ اسی کے حکم کی بناء پر مزدور کام کرتے ہیں اسلئے امیر سبب کی طرف شہر کے بنانے کی نسب کی گئی ہے تو یہ اسناد ادالی غیر ماہولہ کی طرف ہوگی اسلئے یہ بھی مجاز ہے وینبغی ان یعلم ان المجاز العقلی جری فی النسبة الغیر الاسنادیۃ ایضاً من الاضافیۃ والایقاعیۃ

نحواً عجبنی انبات الربیع وجرى الانهار قال الله تعالى ”وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا“ ”وَمَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ“ ونحو نوّمت اللیل واجریت النهر قال الله تعالى ”وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ“ والتعريف المذكور أنّما هو للاسنادی اللهم الا ان يراد بالاسناد مطلق النسبة وههنا مباحث ”نفیسة“ وشحنابها الشرح ترجمہ:-

اور یہ بات بھی جان لینا چاہئے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسنادیہ یعنی اضافیہ، ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتا ہے جیسے عجبنی انبات الربیع اور اعجنی جری الانهار ارشاد باری تعالیٰ ہے: اگر تم کو میاں بیوی کے درمیان ناچاقی کا اندیشہ ہو، ”اور رات و دن کا مکر، اور جیسے“ میں نے رات کو سلا دیا“ اور نہر کو جاری کر دیا“ ارشاد خداوندی ہے: اور حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو“ اور مذکورہ تعریف صرف نسبت اسنادی پر صادق ہے الا یہ کہ نسبت سے مطلق نسبت مراد لی جائے یہاں پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے۔  
تشریح:-

وینبغی ان یعلم: اس عبارت کے ساتھ شارح ماقبل کی مثالوں سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں ماقبل کی تقریر اور مثالوں سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ میں اضافیہ کی نسبت تامہ خیر یہ میں پائے جاتے ہیں نسبت تامہ کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں۔ شارح نے یہاں سے اس وہم کا ازالہ فرمایا ہے کہ نسبت سے ہماری مراد عام ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کیلئے نسبت تامہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ان کیلئے مطلق نسبت کافی ہے چنانچہ یہ دونوں نسبت اضافیہ اور نسبت ایقاعیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقت عقلیہ کا جاری ہونے کی مثال جری الماء فی النہر۔ نہر میں پانی جاری ہو گیا۔ حقیقت عقلیہ کا نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال جیسے نوّمت ابنی فی اللیل۔ میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلا دیا نسبت اضافیہ میں مجاز عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جیسے اعجنی انبات الربیع۔ موسم بہار کے آگے نے مجھے تعجب میں ڈالا۔ اور ”عجبنی جری الانہار۔ مجھے نہروں کے جاری ہونے نے تعجب میں ڈالا۔ نسبت اضافیہ میں مجاز عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جیسے ”وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا“۔ اگر تمہیں خوف ہو دوؤں کے درمیان ناچاقی کا۔ اس آیت میں شقاق کی نسبت کی گئی ہے ”بین“ کی طرف حالانکہ شقاق تو اصل میں زوجین کے درمیان ہوتا ہے بین کے درمیان نہیں ہوتا ہے۔ اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی ”وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ الزَّوْجَيْنِ فِي الْحَالَةِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَهُمَا“ اس میں شقاق کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے جو فاعل نہیں ہے تو یہ مجاز عقلی ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار۔ اس میں مکر مصدر کی نسبت رات اور دن کی طرف کی گئی ہے جو غیر ماحولہ ہیں تو یہ بھی مجاز ہی ہوگا۔ اصل میں یوں ہے ”مکر الناس فی اللیل والنہار“۔ لوگوں نے رات اور دن میں مکر کیا۔ نوّمت اللیل اصل میں یوں ہے ”نوّمت الشخص فی اللیل“ میں نے آدمی کو رات میں سلا دیا۔ جری النہر اصل میں یوں ہے ”اجریت الماء فی النہر“ میں نے پانی کو نہر میں جاری کر دیا۔ لہذا سونے کو رات پر واقع کرنا اور جاری کرنے کو نہر پر جاری کرنا ماحولہ کی طرف نسبت نہ ہونے کی وجہ سے مجاز عقلی ہوں گے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ“ تم حد سے بڑھنے والوں کی بات نہ مانو۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ اطاعت کو امر پر واقع کر دیا ہے حالانکہ اطاعت امر کی نہیں ہوتی ہے بلکہ اطاعت ذی امر کی ہوتی ہے۔ یہ بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہے۔

وقولنا فی التعریف بتأویل یخرج نحو ما مرّ من قول الجاهل ”انبت الربیع البقل رأیاً الانبات من الربیع فانّ هذا الاسناد وان کان الی غیر ما ہولہ فی الواقع لکن لا تأویل فیہ لانّ مرادہ ومعتقدہ وکذاشفی الطیب المریض ونحو ذلک ممّا یطابق الاعتقاد دون الواقع فقوله بتأویل یخرج ذلک

## کما یخرج الاقوال الکاذبہ

ترجمہ:-

اور تعریف میں ہمارا قول (بناؤں خارج کر دیتا ہے کافر کے گزشتہ قول انبت الربیع البقل جو فصل ربیع سے انبات کا معتقد ہو کیونکہ یہ اسناد اگرچہ حقیقت میں غیر ماہولہ کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اس کا تو یہی اعتقاد ہے اور اسی طرح شفی الطیب المریض وغیرہ جو صرف اعتقاد کے تو مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہوں وہ بھی خارج ہو گیا تو بناؤں سے یہ سب خارج ہو جاتے ہیں جیسا کہ اقوال کا ذبیہ خارج ہو جاتے ہیں

تشریح:-

اس سے پہلے مصنفؒ نے حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ کی تعریفات ذکر کر لی ہیں اس عبارت میں مجاز کی تعریف میں ذکر ہونے والے ایک قید کی وضاحت کر رہے ہیں۔ کافر کے قول ”انبت الربیع البقل اور شفی الطیب المریض“ جیسی مثالوں کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کرنے کیلئے ہے۔ کہ جن میں اسناد اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو ان جیسی ترکیبوں کو اسلئے نکالنا چاہتے ہیں کہ جب کافر یہ بات کرتا ہے تو یہ اسناد اس کے اعتقاد کے بھی مطابق ہے اور ”ماہولہ“ کے بھی مطابق ہے۔ اسی لئے کافر ایسے موقع پر قرینہ ذکر نہیں کرتا ہے۔ لہذا جب اس میں قرینہ مذکور نہیں ہوگا تو اسے ہم حقیقت کہیں گے نہ کہ مجاز کیونکہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح ۷ ام اقوال کا ذبیہ بھی نکل جائیں گے مثلاً کوئی آدمی کہے ”جاء نسی زید“ اور اسے معلوم ہو کہ زید نہیں آیا ہے تو یہ بھی مجاز عقلی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں بھی اسناد کے غیر ماہولہ کی طرف ہونے پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے۔

وهذا تعريض بالسكاكی حیث جعل التأول لاجراج الاقوال الكاذبة فقط وللتنبیه علی هذا تعرض المصنف فی المتن لبيان فائدة هذا القيد مع انه ليس ذالك من دأبه فی هذا الكتاب واقتصر علی بيان اخراجه بنحو قول الجاهل مع انه يخرج الاقوال الكاذبة ایضاً

ترجمہ:-

اور یہ سکاکی پر چوٹ ہے اس وجہ سے کہ انھوں نے تاؤں کو صرف اقوال کا ذبیہ کے خارج کرنے کیلئے بنایا ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے مصنفؒ نے متن میں اس قید کے فائدے کو بیان کیا ہے ورنہ اس کتاب میں مصنفؒ کی یہ عادت نہیں ہے اسی وجہ سے تاؤں کے ذریعہ کافر کے قول کو خارج کرنے پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ یہ اقوال کا ذبیہ کو بھی نکالتا ہے۔

تشریح:-

وهذا تعريض بالسكاكی: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کر کے پھر اس کا خود ہی جواب دیا ہے اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ متن ہے اور متون میں اختصار ہوتا ہے اور اختصار کا تقاضا یہ ہے کہ تعریف میں جتنے قیود ہوں ان قیود کے فوائد ذکر نہ کئے جائیں اور مصنفؒ کی بھی یہ عادت ہے کہ انھوں نے کہیں بھی تعریفات کے فوائد قیود ذکر نہیں کئے ہیں لہذا ان کو چاہئے تھا کہ یہاں پر بھی فوائد قیود ذکر نہ کرتے یہاں پر انھوں نے فوائد قیود کیوں ذکر کئے ہیں؟ اس کی کیا ضرورت پڑی تھی؟

جواب: مصنفؒ نے یہاں پر قید کا فائدہ کسی وضاحت کیلئے ذکر نہیں کیا ہے بلکہ علامہ سکاکیؒ کی تردید کیلئے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک اس قید سے صرف اقوال کا ذبیہ نکل جاتے ہیں جبکہ مصنفؒ کے نزدیک اس قید کے ساتھ اقوال کا ذبیہ اور وہ تمام اقوال نکل جاتے ہیں جن میں اسناد اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع اور ”ماہولہ“ کے مطابق نہ ہو یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے صرف اسی سے احتراز کو ذکر کیا ہے

دوسری چیزوں سے احتراز ذکر نہیں کیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا مقصود فوائد قیود کا بیان کرنا نہ تھا بلکہ علامہ سکا کی پر تردید کرنا مقصود ہے اور وہ تردید اس طرح ہوتی ہے۔

ولهذا ای ولان مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لا بشرط التأول فيه لم یجمل نحوقوله شعر اشاب الصغیر وافنی الكبير :: کَرَّ الغداة ومَرَّ العشی علی المجاز ای علی ان اسناد اشاب وافنی الی کَرَّ الغداة ومَرَّ العشی مجاز ما لم یعلم اولم یظن ان قائله ای قائل هذا القول لم یعتقد ظاهراً ای ظاہر الاسناد لانفاء التأول حیث لا احتمال ان یکون هو معتقداً للظاهر فیکون من قبیل قول الجاهل انبت الربیع البقل کما استدل یعنی ما لم یعلم ولم یستدل بشیء علی انه لم یرد ظاهراً مثل الاستدلال ترجمہ:-

(اور اسی لئے) یعنی اس وجہ سے کہ کہتاؤں کی شرط ہونے کی بناء پر مجاز سے مثل قول کافر خارج ہے (محمول نہیں کیا جائے گا شاعر کا قول اشاب الخ بچوں کو بوڑھا کر دیا اور بڑوں کو فنا کر دیا صبح و شام کے گزرنے نے مجاز پر) یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنی کی اسناد کَرَّ الغداة اور مَرَّ العشی کی طرف مجازی ہے (جب تک یقین یا ظن کے طور پر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا قائل ظاہری اسناد کا قائل نہیں کیونکہ اس وقت تاؤں منشی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد ہے لہذا یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہو جائے گا۔) جیسا کہ استدلال کیا ہے (یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے اور کسی چیز کیساتھ اس پر استدلال نہ کیا جائے کہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد نہیں اس بات پر استدلال کی طرح کہ۔

تشریح:-

اب یہاں سے ما قبل میں مذکور فید کا فائدہ اور تعریف پر تفریع بٹھاتے ہیں کہ ہم نے کہا ہے کہ جب فعل یا شبہ فعل کا اسناد الی غیر مابولہ کی طرف ہو تو دیکھیں۔ گھٹ کر قرینہ مذکور ہے یا نہیں اگر قرینہ مذکور ہو تو اسے مجاز کہا جائے گا اور اگر قرینہ مذکور نہ ہو تو اسے حقیقت کہا جائے گا اگر چہ اس کا استعمال غیر مابولہ میں ہو مابتن نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلے وہ مثال بیان کی ہے جس میں معنی حقیقی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو پھر وہ مثال بیان کی ہے جس میں معنی حقیقی پر قرینہ موجود ہو۔

پہلی مثال:- اشاب الصغیر وافنی الكبير :: کَرَّ الغداة ومَرَّ العشی

ترجمہ: بچے کو جوان اور بوڑھے کو فنا کر دیا صبح کے بار بار آنے اور شام کے بار بار گزرنے نے۔

محل استشہاد:-

اس شعر میں اشاب اور افنی کی اسناد کَرَّ الغداة اور مَرَّ العشی کی طرف کی ہے۔ جبکہ صبح کا آنا اور شام کا گزرناسی کو بوڑھا یا جوان نہیں کرتا بلکہ اللہ ہی انسان کو جوان یا فنا کرتا ہے اور اس معنی حقیقی پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے لہذا اسے حقیقت کہا جائے گا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کے قائل نے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں لئے ہیں کیونکہ اس شعر کے قائل کے بارے میں دو احتمال ہیں ہو سکتا ہے اس شعر کا قائل اس کے ظاہر کا اعتقاد رکھتا ہو اگر ظاہر کا اعتقاد رکھے تو پھر یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ اس صورت میں اسناد الی غیر مابولہ کی طرف نہ ہونے کی وجہ سے یہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس شعر کا قائل مؤمن ہے کافر نہیں ہے اور اس نے اس اسناد سے اس کے ظاہر کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان دونوں افعال کا قائل حقیقی اللہ

تعالیٰ کو سمجھتا ہے اور اس نے کسی ظاہری مشابہت کی وجہ سے ان افعال کی نسبت ”کَرَّ السَّغْدَاةُ اور مَرَّ الْعَشَى“ کی طرف کی ہے تو اس صورت میں مؤمن کی یہ حالت اس بات پر قرینہ بن جائے گی کہ اس اسناد سے اس کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے۔ اس لئے اسے مجاز پر محمول کیا جائے گا۔

عَلَىٰ اَنْ اسناد مَيَّزَ اِلَىٰ جَذْبِ اللَّيَالِي فِي قَوْلِ اَبِي النَّجْمِ شَعْرٌ مَيَّزَ عَنْهُ اَي عَنْ الرَّأْسِ قَنْزُ غَاغِنٍ قَنْزٌ هُوَ الشَّعْرُ الْمَجْتَمِعُ فِي نَوَاحِي الرَّأْسِ جَذْبُ اللَّيَالِي اَي مَضِيِّهَا وَاخْتِلَافُهَا اِبْطَنِي اَوْ اسْرَعِي :: حال من اللَّيَالِي عَلَىٰ تَقْدِيرِ الْمَقُولِ اَي مَقُولًا فِيهَا وَيَجُوزُ اَنْ يَكُونَ الْاِسْرَعِي مَعْنَى الْخَبَرِ مَجَازًا خَيْرًا اَي اسْتَدَلَّ عَلَىٰ اَنْ اسناد مَيَّزَ اِلَىٰ جَذْبِ اللَّيَالِي مَجَازًا بِقَوْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِاسْتَدَلَّ اَي بِقَوْلِ اَبِي النَّجْمِ عَقِيْبَةُ اَي عَقِيْبَ قَوْلِهِ مَيَّزَ عَنْهُ قَنْزًا عَنْ قَنْزِ ع ”ع“ افناه اَي اِبْنُ النَّجْمِ اَوْ شَعْرُ رَأْسِهِ قِيلَ اَللّٰهُ اَي اُمْرُهُ وَارَادَتْهُ لِّلشَّمْسِ اَطْلَعِي فَاتَّهَ يَدَلُّ عَلَىٰ اَنَّهُ فَعَلَ اَللّٰهُ تَعَالَىٰ وَاتَّهَ الْمَبْتَدَىٰ وَالْمَعِيْدُ وَالْمُنْشِئُ وَالْمُفْنِي فَيَكُونُ الْاِسْنَادُ اِلَىٰ جَذْبِ اللَّيَالِي بِتَأْوِيلِهِ عَلَىٰ اَنَّهُ زَمَانٌ اَوْ سَبَبٌ

ترجمہ:-

میز کی اسناد) جذب الیالی کی طرف مجاز ہے (ابو النجم کے شعر: اڑا دیا ہے سر سے بالوں کو دستہ دستہ کر کے) قنز سر کے اطراف میں بالوں کا ایک حصہ (راتوں کے گزرنے نے) اور اس کے اختلاف نے (اب تو جلدی گزر جایا آہستہ) مقول کے مقدّر ماننے کی صورت میں لیلیٰ سے حال ہے یعنی مقول فی قہما اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امر بمعنی خبر کے ہو (مجاز ہے) ان کی خبر ہے یعنی استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ میز کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے (اس کے قول سے) استدلال کے متعلق ہے جو میز عنہ قنز عن قنز کے بعد ہے (فنا کر دیا ہے اس کو) یعنی ابو النجم کو یا اس کے سر کے بالوں کو (اللہ کے حکم نے) اور اس کے ارادے نے ((سورج سے کہ طلوع ہو) کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فناء کرنا خدا کا فعل ہے اور وہی شروع میں پیدا کرنے والا اور دوبارہ پیدا کرنے والا ہے وہی پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا ہے لہذا یہ اسناد ہوگی جذب الیالی کی طرف قرینہ کیساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح:-

مصنف نے ظاہر اسناد کے مراد نہ ہونے پر ایک نظیر پیش کی ہے ابو النجم شاعر کا شعر ہے۔

مَيَّزَ عَنْهُ قَنْزُ غَاغِنٍ قَنْزٌ :: جَذْبُ اللَّيَالِي اِبْطَنِي اَوْ اسْرَعِي

ترجمہ۔ راتوں کے گزرنے نے ابو النجم کے سر کے اطراف کے بالوں کو حصہ حصہ کر کے ختم کر دیا ہے اے راتو! تم آہستہ آہستہ کر کے گزرو یا جلدی گزرو۔ اس مثال میں میز کی اسناد ”جذب الیالی“ کی طرف مجاز کی گئی ہے۔ گیوں کہ راتوں کا گزرنہ کسی کے سر کے بالوں کو ختم نہیں کرتا ہے۔ اس بات پر قرینہ (کہ یہاں پر ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ حقیقی طور پر بھی راتوں کا گزرنہ بالوں کو ختم کرتا ہے بلکہ ان کے نزدیک حقیقی طور پر اس کا ختم کرنے والا اللہ تعالیٰ ہیں) ابو النجم کا بعد والا شعر ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ۔

افناه قِيلَ اَللّٰهُ لِّلشَّمْسِ اَطْلَعِي :: حَتَّىٰ اِذَا دَارَافِقِي فَارْجَعِي

ان بالوں کو ختم کیا ہے اللہ تعالیٰ کا سورج کو یہ حکم کرنے نے کہ طلوع ہو جاؤ! یہاں تک کہ جب افق تک پہنچ جاؤ تو پھر سے لوٹ جاؤ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو النجم شاعر موجد ہے اور وہ بالوں کے ختم کرنے کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو مانتے ہیں رات کے بار بار آنے اور جانے کو فاعل حقیقی نہیں مانتے۔ لہذا جب قرینہ سے معلوم ہو گیا کہ جذب الیالی سے ظاہری اسناد مراد نہیں ہے بلکہ اس کے زمانہ یا سبب ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اسناد کی گئی ہے تو یہ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا۔

واقسامہ ای اقسام المجاز العقلی باعتبار حقيقة الطرفين ومجازيتهما اربعة لان طرفيه وهما المسند اليه والمسند اما حقيقتان لغويتان نحو انبت الربيع البقل او مجازان لغويان نحو احي الارض شباب الزمان فان المراد باحياء الارض تهيج القوى النامية فيها واحداث نضارتها بانواع النباتات والاحياء في الحقيقة اعطاء الحيوية وهي صفة تقتضي الحس والحركة وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قوتها النامية وهو في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في زمان يكون حرارته الغريزية مشبوبة اي قوته مشتعلة او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حقيقة والاخر مجازاً نحو انبت البقل شباب الزمان فيما المسند حقيقة والمسند اليه مجازاً او احي الارض الربيع في عكسه ووجه الانحصار في الاربعة على ما ذهب اليه المصنف ظاهر لانه اشترط في المسندان ان يكون فعلاً او مافى معناه فيكون مفرداً او كل مفرد مستعمل اما حقيقة او مجازاً ترجمه:-

(اور اس کی قسمیں یعنی مجاز عقلی کی طرفین کی حقیقت و مجازیت کے اعتبار سے) چار ہیں کیونکہ اس کے دونوں طرفین (یعنی مسند الیہ اور مسند) یادوں حقیقت لغوی ہیں جیسے انبت الربيع البقل یادوں مجاز لغوی ہیں جیسے احي الارض شباب الزمان) کیونکہ احياء ارض سے مراد اس میں قوی نامیہ کا بڑھ جانا اور طرح طرح کے نباتات کے ساتھ اس کی سبز زاری کا بڑھ جانا ہے اور احياء حقیقت میں زندگی دینے کو کہتے ہیں اور وہ ایسی صفت ہے جو حس و حرکت چاہتی ہے اسی طرح شباب الزمان سے مراد قوی نامیہ کا اضافہ ہے اور وہ حقیقت میں کسی جاندار کے ایسے زمانہ میں ہونے سے عبارت ہے جس میں اس کی طبعی حرارت قوی اور جوش میں ہوں (یادوں مختلف ہیں) اس طور پر کہ ان میں سے ایک طرف حقیقت دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان) اس میں مسند حقیقت ہے اور احي الارض الربيع، اس کے عکس میں اور چار میں منحصر ہونے کی وجہ مصنف کے مذہب پر تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے مسند میں یہ شرط لگائی ہے کہ مسند فعل یا معنی فعل ہو اسلئے مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل حقیقت ہے یا مجاز تشریح:-

واقسامہ اربعة: یہاں تک حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کی تعریف کی اور اب یہاں سے ان کی قسمیں ذکر کر رہے ہیں۔ چنانچہ مسند اور مسند الیہ کے حقیقی اور مجازی ہونے کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مسند اور مسند الیہ دونوں حقیقی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسے موحدا قول انبت الربيع البقل۔ اس مثال میں انبات یعنی اگانا اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اور یہ اس کا معنی حقیقی ہے اسی طرح الربيع بھی اپنے معنی موضوع لہ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور یہ اس کا معنی حقیقی ہے۔ اور متکلم بھی چونکہ مسلمان ہے وہ اس کے ظاہری اسناد کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد ”الی غیر ما هو لہ“ کی طرف ہوگی اور مجاز ہوگی۔

(۲) مسند اور مسند الیہ دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں میں اسناد معنی غیر موضوع لہ کی طرف ہو جیسے احي الارض شباب الزمان۔ اس مثال میں ”احی“ کی نسبت شباب کی طرف کی گئی ہے۔ اور احياء کے معنی ہیں کسی کو زندگی دیدینا اور زندگی کہتے ہیں کسی چیز میں حرکت کے آجانے کو۔ اور زمین کے زندہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی قوت نامیہ کو حرکت دے کر اس سے طرح طرح کی بری بھری سبزیات اگانا۔ اب اس سے معنی حقیقی تو مراد ہو نہیں سکتا ہے کیوں کہ زمین میں زندگی تو ہوتی نہیں ہے لہذا معنی مجازی ہی مراد ہوگا۔ اور وہ



ہے زمین کا ہر ابھرا ہونا اور شباب الزمان کے معنی ہیں کسی جانور کا اپنی عمر کے اس حصے میں داخل ہو جانا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت اور قوت بھڑک اٹھے اور اسکے معنی مجازی ہیں زمین کی قوت نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا ہو جانا یہ بھی معنی مجازی ہے کیونکہ اس کا قائل بھی موحّد اور اللہ کو ماننے والا ہے۔ اور وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے اسناد بھی اسناد مجازی ہی ہوگا۔

(۳) مند اور مند الیہ دونوں مختلف ہوں۔ پھر مند حقیقت ہو اور مند الیہ مجاز ہو جیسے موحّد کا قول ”انبت البقل شباب الزمان“ زمانے کے شباب نے سبزہ اگایا۔ اس میں انبات (مند) اپنے معنی حقیقی ”اگانے“ میں استعمال ہوا ہے۔ اور مند الیہ ”شباب الزمان“ اپنے معنی مجازی میں استعمال ہوا ہے اور اس بات کا قائل چونکہ موحّد ہے اور وہ اس بات کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے۔ اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی ہوگی۔

(۴) مند الیہ حقیقت ہو اور مند مجاز ہو جیسے کسی موحّد کا یہ قول کہ ”احی الارض الربیع۔ زمین کو موسم بہار نے زندہ کر دیا ہے اس مثال میں مند الیہ۔ ربیع اپنے حقیقی معنی ”موسم بہار“ میں استعمال ہوا ہے اور مند ”احی الارض“ اپنے معنی مجازی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا قائل چونکہ مسلمان ہے اسلئے اس کا اعتقاد اسناد ظاہری کے مطابق نہیں ہوگا لہذا یہ مجاز ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان قسموں کا چار میں بند ہونے کی وجہ صرف بالکل ظاہر ہے اسلئے کہ مصنف کے نزدیک مند کیلئے فعل یا معنی فعل کا ہونا شرط ہے اور اس صورت میں مند مفرد ہی ہوگا اور مند الیہ بھی مفرد ہوتا ہے۔ اور ہر مند الیہ حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ لہذا مند اور مند الیہ دونوں اگر حقیقت ہیں تو قسم اول ہے اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی ہے اور اگر مند الیہ حقیقت اور مند مجاز ہے تو قسم ثالث ہے ورنہ قسم رابع ہے۔

وهو ای المبجاز العقلی فی القرآن کثیر ای کثیر فی نفسه لا بالاضافة الی مقابله حتی یکون الحقیقة العقلیة قليلة

ترجمہ:-

(اور وہ) یعنی مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے بہت ہے نہ کہ اپنے مقابل کی نسبت سے یہاں تک کہ حقیقت عقلیہ اس سے کم ہو جائے

تشریح:-

وهو فی القرآن کثیر۔ شارح فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بہت زیادہ ہے۔ یہ عبارت لا کر شارح نے ظاہری کی تردید کی ہے۔ چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک قرآن پاک میں مجاز کہیں پر بھی استعمال نہیں ہوا ہے کیوں کہ مجاز میں جھوٹ کا وہم ہوتا ہے۔ اور قرآن پاک جھوٹ کے ایہام سے بھی پاک ہے اسلئے قرآن پاک میں مجاز استعمال نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں مجاز کا استعمال بہت ہے ظاہریہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو جھوٹ کے ایہام کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس میں دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ مصنف نے یہاں پر ”کثیر“ کا لفظ استعمال فرمایا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجاز حقیقت کے مقابلے میں قرآن پاک میں زیادہ ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اپنی ذات کے اعتبار سے قرآن پاک میں ایک یا دو بار استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ کئی بار استعمال ہوا ہے اور اگر مجاز کا حقیقت کے ساتھ تقابل کیا جائے تو مجاز کی نسبت حقیقت زیادہ استعمال ہوا ہے۔

وتقدیم فی القرآن علی کثیر لمجرد الاهتمام وإذ اتلیت علیہم آیاتہ ای آیات اللہ تعالیٰ زادتہم ایماناً اسناد الزیادة وہی فعل اللہ تعالیٰ الایات لکونہا سبباً لہا یدبج أنبائہم نسب

التذبيح الذي هو فعل الجيش الى فرعون لانه سبب امر ترجمه:-

اور عبارت میں فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے (جب ان پر اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ کرتی ہیں۔ یعنی اللہ کی آیات۔ اس میں زیادتی کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے آیات کی طرف ان کے سبب ہونے کی وجہ سے نسبت کی گئی ہے ”وہ ذبح کرتا تھا ان کے بیٹوں کو“ ذبح جو درحقیقت فوج کا کام ہے فرعون کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اس کے سبب اور رر امر ہونے وجہ سے

تشریح :-

وَتَقْدِیْم۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ فی القرآن جار مجرور ملکر معمول بن رہا ہے ”کشیسر“ کا اور کثیر اس کا عامل ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ عامل معمول سے مقدم ہوتا ہے جبکہ یہاں پر آپ نے معمول کو عامل پر مقدم کر دیا ہے اور مؤخر کو مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لہذا مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ ”مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیوں کہ کلام عرب میں بھی مجاز کثرت کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر قرآن کو تخصیص کیلئے مقدم نہیں کیا ہے بلکہ قرآن پاک کی اہمیت کو ظاہر کرنے کیلئے مقدم کیا ہے۔ قرآن کریم میں مجاز عقلی کے استعمال ہونے کی پہلی مثال: وَإِذَا ثَلِیْتُ عَلَیْهِمْ آیَاتُنَا زَادَتْهُمْ إِیْمَانًا اور جب ان پر ہماری آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ آیات ان کے ایمان کو بڑھاتی ہیں۔

اس آیت میں ایمان کے زیادہ کرنے کی نسبت آیات کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقت میں ایمان کو اللہ زیادہ کرتا ہے آیات کی طرف زیادتی کی نسبت صرف سبب ہونے کی بناء پر کی گئی ہے اور یہ اسناد ”غیر ماحولہ“ کی طرف ہے اسلئے یہ مجاز عقلی ہوگا۔

دوسری مثال: يَذَّبُحْ اَبْنَاهُمْ: فرعون ان کے بچوں کو ذبح کرتا تھا۔ اس آیت میں فرعون کی طرف بچوں کے ذبح کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ فرعون خود بچوں کو ذبح نہیں کرتا تھا بلکہ اس کے اہل کار بچوں کو ذبح کرتے تھے فرعون کے آمر ہونے کی وجہ سے اسکی طرف فعل قتل کی مجاز اسناد کی گئی ہے کیونکہ کہ بچوں کو فرعون کے امر اور حکم سے قتل کر دیا جاتا تھا۔

غالب نے کہا ہے کہ۔

یوں قتل کر کے بچوں کا وہ بدنام نہ ہوتا:۔ صد حیف کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

يَنْزِعُ عَنْهُمَا الْبَاسَ نَسَبَ نَزَعِ اللِّبَاسِ عَنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَهُوَ فَعَلَ اللَّهُ  
تَعَالَى إِلَى إِبْلِيسَ لِأَنَّهُ سَبَّهَ الْأَكْلَ مِنَ الشَّجَرَةِ وَسَبَّبَ الْأَكْلَ وَسُوسَتُهُ وَمَقَاسَمَتُهُ أَيَا هُمَا يَا  
تَهْ لَهُمَا مِنَ النَّاصِحِينَ  
ترجمہ:-

”اتار ہاتھ اتان سے ان کا لباس“ آدم اور امنا حواء سے لباس کے اتارنے کی نسبت ابلیس کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقت میں اتارنا اللہ کا فعل ہے اسلئے کہ اس کے اترنے کا سبب درخت کا کھانا ہے اور اس کا سبب شیطان کا وسوسہ اور اس کا ان کو قسم کھا کر یہ کہنا ہے کہ میں تمہارا خیر خواہ ہوں

تشریح :-

تیسری مثال: يَنْزِعُ عَنْهُمْمَا لِبَاسَهُمَا: اتارے گا وہ ان دونوں سے ان کا لباس۔

اس آیت میں حضرت حوا اور حضرت آدم کے لباس کی اتارنے کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے کہ وہ ان دونوں کا لباس اتارے گا حالانکہ حقیقت میں شیطان ان کا لباس اتارنے والا نہیں ہے اس کا فاعل حقیقی تو اللہ ہے۔ کہ اللہ کا حکم جب ان سے پورا نہیں ہوا تو اللہ نے ان کا جنتی لباس اتار دیا لیکن چوں کہ شیطان شجرہ ممنوعہ پھل کے کھانے کا سبب بنا تھا کہ بار بار آ کر اس نے بابا جی کو اس کے کھانے کی ترغیب دی اور قسمیں کھا کھا کر بابا جی کو یقین دلایا اسلئے اللہ نے لباس کے اتارنے کی نسبت شیطان کی طرف کی ہے تو یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ پشتو کے معروف شاعر عبدالرحمن بابائے اس کی تعبیر یوں کی ہے کہ۔

جنت زئی دتوالد و تناسل نہ وؤرحمن: غنم دانہ بھانہ شوؤ بابالہ

يَوْمًا نُنْصِبُ عَلَىٰ أَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ لَتَتَّقُونَ أَي كَيْفَ تَتَّقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَنْ بَقِيْتُمْ عَلَى الْكُفْرِ يَجْعَلُ الْوُلْدَانُ شَيْبًا نَسَبُ الْفِعْلِ إِلَى الزَّمَانِ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً وَهَذَا كُنَايَةٌ عَنْ شِدَّتِهِ وَكَثْرَةِ الْهَمُومِ وَالْأَحْزَانِ فِيهِ لِأَنَّ الشَّيْبَ مِمَّا يَتَسَارَعُ عِنْدَ تَفَاقُمِ الشَّدَائِدِ وَالْمِحْنِ أَوْ عَنْ طَوْلِهِ لِأَنَّ الْأَطْفَالَ يَبْلُغُونَ فِيهِ أَوْ اِنَّ الشَّيْخُوخَةَ أَخْرَجَتْ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا أَي مَا فِيهَا مِنَ الدَّفَائِنِ وَالْخَزَائِنِ نَسَبُ الْإِخْرَاجِ إِلَى مَكَانِهِ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً

ترجمہ:-

(یومنا) تتقون کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یعنی تم قیامت کے دن کیسے بچو گے اگر تم کفر ہی پر رہے (ایسے دن سے جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا) فعل کی نسبت زمانہ کی طرف گئی ہے جبکہ یہ تو اللہ کا فعل ہے اور یہ اس دن کی شدت کثرت رنج و غم سے کنایہ ہے کیونکہ لگا تار سختیوں اور پے در پے رنج و محن سے بڑھا پا جلد آ جاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے کہ بچے بھی اس دن بوڑھے ہو جائیں گے اور نکال دے گی اپنے بوجھ کو یعنی دینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان (زمین) کی طرف کی گئی ہے جو درحقیقت اللہ کا فعل ہے

تشریح:-

چوتھی مثال: يَوْمًا يَجْعَلُ الْوُلْدَانُ شَيْبًا۔ ایسا دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ اس آیت میں شیب و لدان (بچوں کو بوڑھا کرنے) کی نسبت یوم (دن) کی طرف کی گئی ہے۔ جبکہ بچوں کو بوڑھا کرنے والے حقیقی طور پر تو اللہ تعالیٰ ہیں اس کے باوجود یوم (دن) کی طرف اس کی اسناد کی گئی ہے تو یہ اسناد غیر معنی موضوع لہ کی طرف ہوگی اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگا۔ اور دن کی طرف بوڑھا کرنے کی نسبت اسلئے کی گئی ہے کہ وہ دن بہت لمبا بھی ہوگا اور انتہائی سخت اور شدید بھی ہوگا، جس کی وجہ سے بچے فوری طور پر بوڑھے کی دہلیز پر قدم رکھیں گے۔ پانچویں مثال: زمین اپنا بوجھ نکالی گی: اس آیت میں زمین کے مکان ہونے کی وجہ سے خزانوں کے نکالنے کی نسبت زمین کی طرف کی گئی ہے جبکہ حقیقی طور پر زمین کے خزانوں کو اللہ تعالیٰ نکالیں گے اور یہ نسبت۔ زمین کے مکان ہونے کی وجہ سے کی گئی ہے کہ زمین ان تمام خزانوں کیلئے مکان بنی ہوئی ہے جن خزانوں کو اللہ تعالیٰ نے اس زمین میں ودیعت کے طور پر رکھے ہیں اور قیامت کے روز یہ زمین اللہ کے حکم سے اپنے اندر کے ان تمام خزانوں کو نکال کر باہر کرے گی اسلئے زمین کی طرف خزانوں کے نکالنے کی نسبت کی گئی ہے۔

وغير مختص بالخبر عطف على قوله وهو كثير وانما قال ذلك لان تسميته بالمجاز في الاثبات وايراده في احوال الاسناد الخبر يوهم اختصاصه بالخبر بل يجرى في الانشاء

ترجمہ:-

(اور خبر کے ساتھ مختص نہیں) اس کا عطف کثیر پر ہے یہ ایک وہم کے ازالے کیلئے کہا کہ مجاز کو مجازی فی الاثبات کیساتھ موسوم کرنا اور اس کو احوال اسناد خبری میں لانے سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص ہے مصنف نے اسے یہاں پر نوکر کر کے ازالہ کر دیا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے

تشریح:-

وہو غیر مختص بالخبر: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے سابقہ عبارت سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ مصنف نے مجاز عقلی کو اسناد خبری کی بحث میں ذکر کیا ہے اور اسی طرح بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجازی فی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص ہے انشاء میں نہیں پایا جاتا ہے۔ اسلئے مصنف نے ”غیر مختص بالخبر“ کی عبارت کے ساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ جس طرح خبر میں پایا جاتا ہے اسی طرح انشاء میں بھی پایا جاتا ہے اور پھر مصنف نے انشاء میں جاری ہونے کی بھی چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

نحويَا هَامَانُ بْنُ لِيٍّ صَرَحًا فَإِنَّ الْبِنَاءَ فَعَلَ الْعَمَلَةَ وَهَامَانُ سَبَبٌ أَمْرٌ وَكَذَا قَوْلُكَ فَلْيَنْبِتِ الرَّبِيعَ مَا شَاءَ وَلِيَصْمَ نَهَارَكَ وَلِيَجِدَ جَدَّكَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا اسْتَدَّ فِيهِ الْأَمْرُ أَوْ النَّهْيُ إِلَى مَا لَيْسَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ صَدُورُ الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكُ عَنْهُ كَذَا قَوْلُكَ لَيْتَ النَّهْرُ جَارٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ

ترجمہ:-

جیسے ”اے ہامان میرے لئے محل بنا“ کیونکہ محل بنانا معماروں کا کام ہے ہامان تو محض سبب اور آمر ہے اسی طرح تمہارا قول لیت الربيع ماشاء۔ موسم بہار جو چاہے اگائے اور لیسیم نہارک تم دن کو روزہ رکھو، اور لیجد جدک تمہاری محنت کامیاب ہو جائے اور اسی طرح ہر وہ ترکیب جس میں امر یا نہی کی اس چیز کی طرف اسناد کی جائے جس سے صدور فعل یا ترک فعل مطلوب نہ ہو اسی طرح ”لیت النہر“ جارکاش کہ نہر جاری ہو جائے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ”کیا تمہاری نماز تم کو حکم کرتی ہے“

تشریح:-

پہلی مثال: جیسے یَا هَامَانُ بْنُ لِيٍّ صَرَحًا ”اے ہامان میرے لئے محل بناؤ۔ اس آیت میں فرعون بادشاہ نے ہامان کو محل بنانے کا حکم دیا ہے اور بنانے کی نسبت مجازاً ہامان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ حقیقت میں محل بنانا ہامان کا کام نہیں ہے بلکہ معماروں کا کام ہے لیکن چونکہ معماروں پر آؤ اور حکم ہامان کا چلتا تھا اسلئے ہامان کی طرف بنانے کی نسبت کی ہے لہذا اس مجازی فاعل کی طرف نسبت کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ اور اس میں چونکہ ”ابن“ امر کا صیغہ ہے اسلئے یہ انشاء ہے خبر نہیں ہے۔ اسی طرح فالینبت الربيع ماشاء۔

ولیسیم نہارک۔ ولیجد جدک۔ ان تینوں مثالوں میں یہ اسناد انشائی مجاز عقلی ہوگی کیونکہ ان میں سے انبات کا خالق اللہ تعالیٰ ہیں ربیع نہیں ہے۔ اور صوم کا فاعل حقیقی مخاطب ہے نہار نہیں ہے اسی طرح جد کا فاعل حقیقی بھی مخاطب ہے ”جد“ مصدر نہیں ہے الغرض ان تمام افعال میں فعل کی نسبت فاعل حقیقی کے غیر کی طرف کی گئی ہے اسلئے اسے اسناد مجازی کہتے ہیں۔ تمنیٰ میں مجاز عقلی کے پائے جانے کی مثال جیسے لیت النہر جار۔ اس میں جاری ہونے کی اسناد نہر کی طرف کی گئی ہے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی کیونکہ اس میں بھی فعل کی نسبت فاعل غیر حقیقی کی طرف کی گئی ہے۔ استفہام میں اسناد مجازی ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ“ اصل میں تھا ”اِأْمُرُ رَبَّكَ بِسَبَبِ لَبْنِكَ عَلَى الصَّلَاةِ“ اس میں ”امر“ کی نسبت ضمیر کے واسطے سے صلوٰۃ کی طرف کی گئی ہے جو کہ فاعل غیر حقیقی ہے لہذا یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔

ولابد له ای للمجاز العقلي من قرينة صارفة عن ارادة ظاهرة لان المتبادر الى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة لفظية كما مر في قول ابی النجم من قوله افناه قيل الله او معنوية كاستحالة قيام المسند بالمذكور ای بالمتسند اليه المذكور مع المسند عقلاً ای من جهة العقل یعنی يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين والمبطلين انه يجوز قيامه به لان العقل اذا خلى ونفسه يعده محالاً كقولك محبتك جائت بي اليك لظهور استحالة قيام المجيء بالمحبة او عادة ای من جهة العادة نحو هزم الامير الجند لاستحالة قيام هزم الجند بالامير وحده عادة وان كان ممكناً عقلاً وانما قال قيامه به ليعم الصدور عنه مثل ضرب وهزم وغيره كقرب وبعد وصدورة عطفت على استحالة ای او كصدور الكلام عن الموحد مثل اشاب الصغير البيت فانه يكون قرينة معنوية على ان اسناد اشاب وافنى الى كز الغداة ومر العشي مجاز لا يقال هذا داخل في الاستحالة لانا نقول لانسلم ذلك كيف وقد ذهب اليه كثير من ذوى العقول واحتجنا في ابطاله الى دليل ترجمه:-

اور مجاز عقلی کیلئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر کے ارادہ سے روکنے والا ہو کیونکہ قرینہ کے نہ ہونے کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے (قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ گزر گیا) ابوالنجم کے شعر افناه قيل الله میں (یا معنویہ ہو جیسے مسند الیہ کیساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا) مذکور سے مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کا مسند کے ساتھ قیام (یا استحالة عقلیہ ہو) اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں اور کافروں میں سے کوئی بھی عقلاً اس کا دعویٰ نہ کرتا ہو کہ اس کے ساتھ اس کا قیام جائز ہے کیونکہ جب خالی کر لیا جائے تو اسے بعید اور محال سمجھے جیسے تمہارا یہ قول کہ مجھے تمہاری محبت لیکر آئی کیونکہ محبت کے ساتھ آنے کا قیام ناممکن ہے یا عادت کے طور پر محال ہو جیسے حزم الامیر الجند کہ امیر نے لشکر کو شکست دی کیونکہ امیر کا تین تہا پورے لشکر کو شکست دیدینا عادت ناممکن ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے۔ مصنف نے قیام المسند اسلئے کہا ہے کہ صدور جیسے ضرب، ہزم اور غیر صدور جیسے قرب، بعد، ہر ایک کو عام ہو جائے صدور کا عطف استحالة پر ہے اور جیسے کلام کا کسی مؤمن سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر الخ یہ اس بات پر قرینہ معنویہ ہے کہ اشاب اور افنى کی نسبت كز الغداة اور مر العشي کی طرف مجاز ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو استحالة میں داخل ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ یہ تو ہم نہیں ماننے اور مانیں گے بھی کیسے جبکہ بہت سے اہل عقل اس طرف گئے ہیں اور ہم کو اس کے ابطال میں دلیل کی ضرورت ہے

تشریح:-

ولابد له من قرينة: یہاں تک مجاز عقلی بیان کیا تھا اب یہاں سے اس مسئلے کا تتمہ بیان کر رہے ہیں کہ مجاز عقلی میں کسی ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس مقام پر لفظ کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ لفظ کا معنی مجازی مراد ہے کیوں کہ جب بھی کوئی لفظ بولا جائے تو متبادر الی الذہن اس سے معنی حقیقی ہوتا ہے تو قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں مخاطب کا ذہن معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف منتقل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قرینہ لفظی (۲) قرینہ معنوی۔ قرینہ لفظی وہ قرینہ ہے جو لفظوں میں مذکور ہو اور قرینہ معنوی وہ قرینہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو۔

پھر قرینہ معنوی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ قرینہ ایسا ہو جس سے مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً یا عادتاً محال ہونا معلوم ہو جائے۔

(۲) متکلم کی حالت اس بات پر دلالت کرے کہ اس مقام پر اس لفظ کا معنی ظاہری مراد نہیں ہے اور متکلم کا اعتقاد اس کے معنی ظاہری کے مطابق نہیں ہے۔

قرینہ لفظی کی مثال ابوالنجم کے قول میں پہلے گزر چکی ہے کہ ”میسر عنہ قنزعاً عن قنزع“ اس میں ”میسر“ کی اسناد ”جذب السیالی“ کی طرف کی ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سر کے بالوں کو راتوں کے آنے نے ختم کر دیا ہے۔ لیکن انھوں نے آگے جا کر کہا ہے کہ ”افناہ قبیل اللہ“ ابوالنجم کا یہ قول اس بات پر قرینہ ہے کہ ”میسر“ سے انکی مراد اسناد ظاہر نہیں ہے بلکہ ”جذب السیالی“ کی طرف ”میسر“ کی اسناد اسناد مجازی ہے کیوں کہ وہ اس کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ کو سمجھتے ہیں۔

لہذا فاعل حقیقی کے علاوہ جس کی طرف بھی اس کی اسناد کی جائے گی تو وہ اسناد اسناد مجازی ہی ہوگی۔

وہ قرینہ معنویہ جس سے مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً یا عادتاً محال ہونا معلوم ہو جائے۔

عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور دہریوں میں سے کوئی بھی شخص مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا قائل نہ ہو۔ اور ان دونوں اہل جماعت میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل اسلئے نہ ہو کہ اگر کسی اور چیز کا اعتبار کئے بغیر عقل کو تنہا چھوڑ دیا جائے تو عقل مسند الیہ کے ساتھ مسند کا قیام ناممکن سمجھتی ہو لہذا عقل کا اس بات کو ناممکن سمجھنا اسناد مجازی کے ہونے کیلئے قرینہ ہوگا۔

اور عادتاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام طور پر کسی کیلئے ایسا کام کرنا محال اور ناممکن ہو۔

مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قیام عقلاً محال ہونے کی مثال جیسے محبتک جاءت بی الیک - تیری محبت نے مجھے تیرے پاس لیکر آئی ہے یہاں پر محبت کی طرف ”مجیئیت“ کی اسناد کی گئی ہے۔ محبت مسند الیہ ہے اور ”مجیئیت“ مسند ہے اور یہ اسناد مجازی ہے کہ محبت کسی کو لیکر نہیں آتی ہے بلکہ انسان کے پیر انسان کو لیکر آتے ہیں۔

مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عادتاً محال ہونے کے قرینہ کی مثال جیسے ہزم الامیر الجند - امیر نے لشکر کو شکست دی۔ اس مثال میں ہزم کی اسناد کی گئی ہے امیر کی طرف اور ایک امیر کا پورے لشکر کو تنہا شکست دینا عادتاً محال ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی حقیقی نہیں ہوگی۔ اس مثال میں امیر کی طرف اسناد اس کے حکم اور آؤر کی وجہ سے کی گئی ہے۔

اس اسناد معنوی کی مثال جس میں ذات متکلم اسناد ظاہری کے خلاف متکلم کے اعتقاد ہونے پر دلالت کرے جیسے موجد کا قول - اشاب الصغیر وافنی الكبير :: کز الغداة ومز العشی - اس میں موجد کی ذات اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ قائل کی مراد اس سے اسناد ظاہری نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے کیونکہ موجد آدمی ہر چیز میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ کو مانتا ہے۔ لہذا یہاں پر بھی اس کے نزدیک اشاب اور افنی کی اسناد ”کر“ اور ”مز“ کی طرف مجازی طور پر ہے حقیقی طور پر نہیں ہے۔

لا يقال هذا داخل فی الاستحالة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اشاب الصغیر والی مثال تو استحالة عقلیہ میں داخل ہے آپ نے اسے جدا کر کے کیوں ذکر کیا ہے اسلئے کہ موجد آدمی جب بھی ”اشاب الصغیر وافنی الكبير“ کی اسناد ”کز الغداة اور مز العشی“ کی طرف کرتا ہے تو وہ اس سے اس کی اسناد مجازی ہی مراد لیتا ہے اسناد حقیقی مراد نہیں لیتا ہے کیونکہ مؤمن کے نزدیک اس کے ظاہر کی طرف اسناد کرنا عقلاً محال ہے لہذا آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اس کو دوبارہ ذکر نہ کرتے بلکہ اسی ذکر پر اکتفاء کرتے۔

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق ہے اسلئے مصنف نے مجاز عقلی کے ذکر کرنے کے بعد ”اشاب“ والی مثال کو الگ ذکر کیا ہے ان

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اسے ہر ذی عقل انسان قطع نظر اپنے مذہب کے پیروکاری کے غلط اور محال سمجھتا ہے تو اس کا محال ہونا بدیہی اور قطعی ہے۔ بخلاف مثال مذکور کے کہ اس کو ہر عقل والا محال اور ناممکن نہیں سمجھتا ہے کیونکہ بہت سارے عقلاء اس بات کے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرد و زمانہ کا کام ہے اللہ تعالیٰ کا کام نہیں ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے وجود ہی کے منکر ہیں۔ اور ہمیں ان کے اس مذہب کے بطلان کیلئے مختلف قسم کے دلائل قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ مثال استحالة عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ استحالة عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو دوبارہ ذکر کرنا باطل اور اضافی نہیں ہے۔

ومعرفة حقيقته يعني ان الفعل في المجاز العقلي يجب ان يكون له فاعل او مفعول به اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقة فمعرفة فاعله او مفعوله الذي اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقة اما ظاهرة كما في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم اى سرتنى رؤيتك اي سرتنى الله عند رؤيتك وقوله شعر يزيدك وجهه وتأمل كما في قولك سرتنى رؤيتك اي سرتنى الله حسناني وجهه لما ودعه من دقائق الحسن والجمال يظهر بعد التأمل والامعان

ترجمہ:-

(اور اس کی حقیقت کی پہچان) یعنی مجاز عقلی میں فعل کیلئے ایسے فاعل یا مفعول کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو اسناد حقیقت ہو تو اس کے اس فاعل اور مفعول کا پہچانا جس کی طرف جب اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہوگی کبھی تو ظاہر ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ان کی تجارت نے ان کو کوئی فائدہ نہیں دیا، یعنی وہ اپنی تجارت میں کامیاب نہیں ہوئے اور کبھی چھپی ہوئی ہے جو غور و فکر کرنے کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے اس قول میں ”سرتنی رؤیتک“ یعنی سرتنی اللہ عند رؤیتک اللہ نے مجھے تیرے دیدار کے وقت خوش کر دیا۔ اور شاعر کا قول: جتنا تو اسے گہری نگاہ سے دیکھے گا اتنا ہی اس کا چہرہ تجھے زیادہ حسین نظر آئے گا۔ یعنی اللہ تیرے لئے اس کے چہرے کا حسن اور بڑھادے گا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہے

تشریح:-

ومعرفة حقيقته: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مجاز عقلی میں فعل یا شبہ فعل کی نسبت فاعل اور مفعول کے علاوہ کی طرف ہوتی ہے لیکن اس فعل اور شبہ فعل کیلئے ایسے فاعل اور مفعول کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اگر اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقی ہو پھر یا تو ظاہر ہوگی اور یا خفی ہوگی۔

ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ ہو بغیر غور و فکر کے سمجھ میں آجائے اور خفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کرنے کے بعد وہ اسناد سمجھ میں آجائے بغیر غور و فکر کرنے کے وہ اسناد سمجھ میں نہ آتی ہو۔

خفی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کبھی فاعل اور مفعول مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل یا مفعول حقیقی کی طرف اسناد تقریباً متروک ہوتی ہے۔ تو فاعل حقیقی یا مفعول حقیقی کی طرف اسناد کے متروک ہونے کی وجہ سے فوری طور پر اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ظاہر ہونے کی مثال جیسے فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ۔ ان کی تجارت فائدہ مند نہ ہوئی۔ اصل میں یوں تھا ”فما ربحوا فی تجارتہم۔“

انہوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ تجارت چونکہ سبب نفع ہے اسلئے ”ربح“ کی اسناد تجارت کی طرف کی گئی ہے۔ ورنہ اصل میں تجارت سے نفع ارباب تجارت ہی اٹھاتے ہیں، اس مقام میں فاعل حقیقی کی پہچان بالکل آسان ہے کیونکہ اہل عرب جب بھی فاعل حقیقی کی طرف اسناد کرنا چاہتے ہیں تو وہ ”ربح“ کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں فائدہ اور یا فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نقصان اٹھایا۔ اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوری طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر یہ اسناد اسناد مجازی ہے۔ اور اس کا فاعل حقیقی تاجر ہے۔

خفی کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے ”سرتنی رؤیتک۔ تجھے دیکھنے نے مجھے خوش کر دیا۔ اس مثال میں ”سرت“ کی اسناد ”رؤیت کی طرف سرتنی اللہ تعالیٰ عند رؤیتک۔ تجھے دیکھنے کے وقت اللہ نے مجھے خوش کر دیا۔

اس میں سرور کی اسناد کی گئی ہے رؤیت ظرف زمان کی طرف اور ظرف زمان کی طرف چوں کہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہوگی اور اس میں خفاء اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طرح استعمال کرتے ہیں گویا کہ اس کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے اس لئے اس کے فاعل کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے اور فاعل حقیقی کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا اس کے خفاء کی علامت ہے۔ دوسری مثال جیسے یزیدک وجہہ حسنا: اذا ما زدتہ نظرا۔ جتنا تم ان کو گہری نگاہ سے دیکھو گے اتنا ہی ان کا چہرہ تم میں حسن کا اضافہ کرے گا۔

اس مثال میں حسن کے زیادہ کرنے کی نسبت ”وجہ“ کی طرف کی گئی ہے۔ یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ اس کا فاعل حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے اللہ تعالیٰ تیرے لئے اس کے چہرے میں حسن کو زیادہ کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ نے ان کے چہرے میں حسن و جمال کی ایسی باریکیاں پیدا کر دی ہیں جو غور و فکر کرنے کے بعد ہی ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ خفاء یہ ہے کہ اہل لغت اس کو مجاز ہی میں استعمال کرتے ہیں۔ حقیقت میں استعمال نہیں کرتے ہیں تو گویا کہ اس کی حقیقت ہے ہی نہیں۔

اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علیک۔ مجھے تیرے پاس وہ حق لیکر آیا جو میرا تیرے اوپر ہے۔ اس مثال میں ”اقدم“ کی نسبت کی گئی ہے حق کی طرف یہ اسناد مجازی ہے کیونکہ کسی کو بھی کوئی حق لیکر نہیں آتا ہے بلکہ ہر انسان کو اس کے پیر لیکر آتے ہیں تو پیروں کے بجائے حق کی طرف اس کی اسناد کرنا اسناد مجازی ہی ہوگا حقیقی نہیں ہوگا۔

وفی هذا تعریضٌ بالشیخ عبد القاهر ورورڈ علیہ حیث زعم أنه لا یجب فی المجاز العقلی ان یکون للفاعل فاعلٌ یکون الاسناد الیہ حقیقة فانه لیس لسرتنی فی سرتنی رؤیتک ولیزیدک فی یزیدک وجہہ حسنا فاعلٌ یکون الاسناد الیہ حقیقة وکذا اقدمنی بلدک حق لی علی فلان بل الموجود ههنا هو السرور والزيادة والقدم

ترجمہ:-

اس میں شیخ عبد القاهر پرچوٹ ہے اس اعتبار سے کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے کسی ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو کیونکہ سرتنی رؤیتک میں سرتنی کیلئے اور یزیدک وجہہ حسنا میں یزیدک کیلئے کوئی ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان بلکہ یہاں پر تو صرف سرور، زیادة، اور قدم، موجود ہے

تشریح:-

وفی هذا تعریضٌ للشیخ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے شیخ عبد القاهر جرجانی کی تردید کی ہے حضرت شیخ کی رائی



یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ ”سرتنی رؤیتک اور یزید وجهک حسناً۔ میں ان افعال کیلئے کوئی ایسا فاعل حقیقی نہیں ہے جس کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت بن جائے۔ اسی طرح ”اقدمنی بلدک حق لی علیک“ میں بھی کوئی ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اس کی اسناد حقیقی ہو بلکہ جن جن چیزوں کی طرف ان افعال کی اسناد کی گئی ہے یہی اس کیلئے فاعل مجازی بن رہے ہیں۔

مصنفؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک مجاز عقلی کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف مجاز بننے سے پہلے ہی اسناد کی گئی ہوتا کہ مجاز بنانا درست ہو سکے۔ کیونکہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کی حقیقت مستعمل ہو۔ اور حضرت شیخؒ کے نزدیک فعل اگر خارج میں موجود ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے۔ اور اگر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل ایک امر اعتباری ہے تو پھر اس کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک فاعل اعتباری کافی ہے پھر اسی فاعل اعتباری سے فاعل مجازی کی طرف انتقال کیا جائے گا۔

واعترض علیہ الامام فخرالدین الرازی بأن الفعل لابد ان يكون له فاعل حقيقة لامتناع صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان كان ما اسند اليه الفعل فلا مجاز ولا فيمكن تقديره وزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالى وان الشيخ لم يعرف حقيقتها لخفاؤها فتبعه المصنف وظنى ان هذا تكلف والحق ما ذكره الشيخ ترجمہ:-

اس پر امام فخرالدین رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ فعل کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ فاعل کے بغیر فعل کا صدور ممتنع ہے پھر فاعل اگر وہی ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اسے فرض کر لینا ممکن ہوگا۔ اور صاحب مفتاح نے یہ گمان کیا ہے کہ امام کا اعتراض صحیح ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ تبارک و تعالیٰ ہے شیخؒ اس کے خفی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت پہچان نہ سکے تو مصنف نے بھی ان کی پیروی کی میرے خیال میں یہ سب تکلف ہے اور صحیح بات وہی ہے جو شیخؒ نے ذکر کی ہے۔

تشریح:-

واعترض علیہ الامام فخرالدین الرازی: امام رازیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شیخؒ کی یہ بات درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں فعل کا بغیر فاعل کے وجود میں آنا لازم آئے گا اور فعل کا وجود بغیر فاعل کے محال ہے۔ لہذا فعل کا مسند الیہ اگر واقعی فاعل حقیقی ہے تو فعل میں مجاز نہیں ہوگا اور اگر فعل کا اسناد فاعل حقیقی کی طرف نہ ہو تو فاعل حقیقی کو مقدر ماننا ہوگا۔ علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ امام رازیؒ کا یہ اعتراض مبنی برحق ہے اور تمام افعال مذکورہ کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں اور حضرت شیخؒ کو ان افعال کے فاعل حقیقی کا خفاء کی وجہ سے چونکہ ادراک نہیں ہوا ہے اسلئے انھوں نے ان کے فاعل حقیقی کا انکار کیا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ مزید فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں تلخیص کے مصنف نے سکا کی اور رازیؒ کی پیروی کی ہے لیکن یہ سب باتیں محض تکلف ہیں اصل بات وہی ہے جو حضرت شیخؒ نے کہی ہے۔ کیونکہ سکا کی وغیرہ نے ان مثالوں میں ان کا فاعل اللہ تعالیٰ کو بنایا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا فاعل بنانا درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤثر ہیں اور ہر چیز میں مؤثر اور موجد ہونے کا تو حضرت شیخؒ بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز میں مؤثر حقیقی ہیں لیکن اس مقام پر اللہ تعالیٰ فاعل نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور مذکورہ افعال اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ ان افعال کا فاعل نہیں ہیں تو یہ افعال بغیر فاعل کے رہ جائیں گے۔ اس

سے حضرت شیخ کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

وانكره اى الميجاز العقلى السكاكى وقال الذى عندى نظمه فى سلك الاستعارة بالكناية بجعل الربيع استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقى بواسطة المبالغة فى التشبيه وجعل نسبة الانبات اليه قرينة للاستعارة وهذا معنى قوله ذاهبا الى ان ما مر من الامثلة ونحوه استعارة بالكناية وهو عند السكاكى ان تذكر المشبه وتريد المشبه به بواسطة قرينة وهى ان تنسب اليه شيئا من اللوازم المساوية للمشبه به مثل ان تشبهه المنية بالسبع ثم تفرد بها بالذكر وتضيف اليها شيئا من لوازم السبع فنقول مخالف المنية نشبت بفلان بناء على ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقى للانبات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الانبات الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقى اليه اى الى الربيع وعلى هذا القياس غيره اى غير هذا المثال وحاصله ان يشبه الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقى فى تعلق وجود الفعل به ثم يفرد الفاعل المجازى بالذكر وينسب اليه شىء من لوازم الفاعل الحقيقى

ترجمہ:-

(اور اس کا انکار کیا ہے) مجاز عقلی کا (سکا کی نے) اور کہا ہے کہ میرے نزدیک اسے استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرو دینا ہے ربیع کو مبالغہ کے طور پر فاعل حقیقی سے کنایہ کرنے کی وجہ سے اور اس کی طرف انبات کی نسبت کو استعارہ کیلئے قرینہ بنانے کے ساتھ مصنف کے قول ”وہذا معنی ذاہبا الی ما مر“ کے یہی مطلب ہیں۔ (اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ گذشتہ مثالیں اور اس کی طرح سب استعارہ بالکنایہ ہیں) اور سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ قرینہ کے واسطے سے مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ اس کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی کی نسبت کی جائے مثلاً موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دے کر صرف موت کا ذکر کیا جائے اور درندے کے لوازمات میں سے کسی لازم کو اس کیلئے ثابت کر کے یوں کہا جائے کہ موت کے پنجے فلاں آدمی میں کڑھ گئے“ (اس بناء پر کہ ربیع سے فاعل حقیقی مراد ہو) یعنی قادر مختار (انبات کی نسبت کے قرینہ کی وجہ سے) جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے (اس کی طرف) جنی ربیع کی طرف (اسی طرح اس کے علاوہ اور مثالیں ہیں) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فعل کے تعلق میں فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دے کر صرف فاعل مجازی کو ذکر کیا جائے اور فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کسی لازم کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے

تشریح:-

وانكره السكاكى: ”یہاں تک مصنف نے مجاز عقلی ذکر کیا تھا اب یہاں سے مجاز عقلی کے متعلق علامہ سکا کی کا مذہب بیان کر رہے ہیں کہ علامہ سکا کی کے نزدیک مجاز عقلی نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ مجاز عقلی خلاف اصل ہوتا ہے اور خلاف اصل میں جتنی بھی قلت پائی جائے ذہچھا ہوتا ہے لہذا خلاف اصل سے بچنے کیلئے جس مقام پر بھی مجاز استعمال کیا جائے گا وہاں پر ہم تاویل کر کے ہم اس کو استعارہ بالکنایہ پر حمل کریں گے۔ اور استعارہ بالکنایہ کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے لوازمات کو ثابت کیا جائے جیسے مشہور مثال ہے ’واذا المنية انشبت اظفارها‘ جب موت اپنے پنجے گاڑ دے۔ اس مثال میں موت کی حیوان مفترس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے چنانچہ ”المنية“ مشبہ ہے اور ”حيوان مفترس“ مشبہ بہ ہے۔ اور اس مشبہ بہ کے لازم ”اظفار“ کو ”مشبہ“ (موت) کیلئے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح امثال مذکورہ میں سے ”انبت الربيع البقل“ موسم بہار نے سبزہ اگایا۔ اس مثال میں ربیع مشبہ ہے اور قادر مختار مشبہ

یہ ہے اور اس مشبہ بہ کے لازم مساوی (انبات) کی اسناد ربیع کی طرف کی ہے تو اس کو استعارہ بالکنایہ کہا جائے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تشبیہ بالکنایہ میں فاعل حقیقی کی جگہ فاعل مجازی کو ذکر کیا جاتا ہے جس میں فاعل مجازی مشبہ اور فاعل حقیقی مشبہ بہ ہوتا ہے۔ اور پھر مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے۔ تو اس کو تشبیہ بالکنایہ کہا جاتا ہے۔

لازم مساوی پر ایک اعتراض ہوتا ہے، اور وہ اعتراض یہ ہے کہ لازم مساوی سے آپ کی کیا مراد ہے؟ کہ لازم مساوی ملزوم (فاعل حقیقی) کیلئے بالفعل ثابت ہے یا بالقوۃ؟ دونوں صحیح نہیں ہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ لازم مساوی فاعل حقیقی کیلئے بالقوۃ ثابت ہے تو پھر فاعل حقیقی کیلئے اس کا لزوم اور مساوات کو ثابت کرنا صحیح ہے لیکن اس صورت میں اس کا معنی بنے گا جہاں پر بھی فاعل حقیقی پایا جائے وہاں پر انبات پایا جائے گا اور جہاں پر بھی انبات پایا جائے وہاں پر فاعل حقیقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اس صورت میں عبارت یوں بن جائے گی۔ اللہ قادر علی الانبات۔ یعنی اللہ پاک انبات پر قادر ہیں۔ اور یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ جب بھی اس طرح کا جملہ بولا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتا ہے کہ اللہ پاک انبات پر قادر ہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اللہ پاک بالفعل اگانے والے ہیں۔ اور اگر آپ اس سے مراد لیتے ہیں کہ اللہ (فاعل حقیقی مشبہ بہ) بالفعل اگاتے ہیں، تو پھر اس کا معنی تو صحیح بنے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اگایا ہے لیکن پھر لزوم و مساوات کا ثابت کرنا درست نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ تو ازل سے موجود اور قدیم ہیں اور تمام نباتات اور مخلوقات اب وجود میں آئیں گے تو یہ حادث قدیم ہو جائیں گے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ تو ازل سے موجود ہوئے اور یہ اشیاء اب وجود میں آئیں تو ان میں لزوم و مساوات تو نہیں پایا جائے گا لہذا جب یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں تو پھر آپ لزوم سے کونسا لزوم مراد لیتے ہیں بالفعل یا بالقوۃ؟

جواب: ہم لزوم سے اس کا معنی مشہور مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ لزوم سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ اوصاف اور صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوں اور انبات جیسے تمام افعال اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہیں کسی اور سے یہ افعال صادر نہیں ہوتے ہیں لہذا ان افعال کو اللہ کے ساتھ خاص کرنا درست ہے اور آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

وفیه ای فیما ذهب الیه السکاکی نظر لانه يستلزم ان يكون المراد بالعیشة فی قوله تعالیٰ فی عیشة راضیة صاحبها کما سیأتی فی الكتاب من تفسیر الاستعارة بالکنایة علی ما ذهب الیه السکاکی وقد ذکرناه وهو یقتضی ان يكون المراد بالفعل المجازی هو الفاعل الحقیقی فیلزم ان يكون المراد بعیشة صاحبها واللازم باطل اذ لا معنی لقولنا هو فی صاحب عیشة ترجمہ:-

اور اس میں یعنی جس بات کو علامہ سکاکی نے اختیار کیا ہے اس میں (نظر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ فی عیشة راضیة میں عیشہ سے صاحب عیش مراد ہو) جیسا کہ کتاب میں سکاکی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تعریف میں انشاء اللہ یہ بات آجائے گی۔ اور ہم نے ذکر بھی کر دی ہے۔ اور اس کی تفسیر کا مقتضی یہ ہے کہ فاعل مجازی سے مراد فاعل حقیقی ہو جس سے یہ لازم آیا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور یہ لازم باطل ہے کیونکہ ہونی صاحب عیشہ کے کوئی معنی ہی نہیں تشریح:-

برفہ:- یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکاکیؒ پر پانچ اعتراضات کئے ہیں لیکن شارح کو چونکہ علامہ سکاکیؒ کا مذہب پسند تھا اسلئے انھوں نے مصنفؒ کے ان اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔

پہلا اعتراض اگر آپ کی بات مان کر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا جائے تو پھر مجاز عقلی میں ظرفیت اشیاء لفسہ لازم آئے گا

مثلاً ”فہو فی عیشۃ راضیۃ“ ہمارے نزدیک مجاز عقلی ہے اگر اسے استعارہ بالکنایہ بنایا جائے تو ظرفیت اشیاء نفسہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ”راضیۃ“ کی اسناد ”عیشۃ“ کی طرف کی گئی ہے جو فاعل مجازی ہے اور ”عیشۃ“ سے مراد ”صاحب عیشۃ“ ہے جو فاعل حقیقی ہے۔ اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اسلئے اس آیت میں ”عیشۃ“ سے ”صاحب عیشۃ“ مراد ہوں گے۔ تو اب اس کی عبارت یوں بن جائے گی۔ ”صاحب عیشۃ فی صاحب عیشۃ راضیۃ“ یعنی صاحب عیشۃ صاحب عیشۃ میں ہے۔ دیکھئے اس میں ظرف بھی عیشۃ ہے اور مظهر بھی عیشۃ ہے اور اسی کا نام ظرفیت اشیاء نفسہ ہے اور یہ خرابی لازم آئی ہے صرف اور صرف اس وجہ سے کہ ہم نے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا ہے اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار نہ دیتے تو یہ خرابی لازم نہ آتی لہذا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

وهذا مبنيّ على أنّ المراد بعيشة ضمير راضية واحدٌ ويستلزم أن لا يصحّ الاضافة في كلّ ما اضيف اليه الفاعل المجازي الى الفاعل الحقيقي نحو نها ره صائم لمبطلان اضافة ا لشيء الى نفسه اللازمة من مذهبه لأن المراد بالنهار حينئذ فلان نفسه ولا شك في صحة هذه الاضافة ووقوعها كقوله تعالى فَمَا رُبِّحَتْ تِجَارَتُهُمْ وهذا أولى بالتمثيل۔  
ترجمہ:-

لیکن یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشہ اور ضمیر راضیہ سے ایک ہی چیز مراد ہے۔ (اور اس کو مستلزم ہے کہ صحیح نہ ہو) ہر اس ترکیب میں جس میں فاعل مجازی کی نسبت فاعل حقیقی کی طرف کی گئی ہو (جیسے نہارہ صائم) کیونکہ اضافۃ اشیاء الی نفسہ باطل ہے جو سکا کی کے مذہب پر لازم آتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نہار سے بعینہ وہی آدمی مراد ہوگا بلکہ اس اضافت کی صحت اور اس کے وقوع میں کوئی شک ہی نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فَمَا رُبِّحَتْ تِجَارَتُهُمْ، اور یہ مثال بہتر ہے۔  
تشریح:-

هذا مبنيّ على أنّ المراد بعيشة وضمير راضية واحدة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ مجاز عقلی سے اگر ہم استعارہ بالکنایہ مراد لیں تو ظرفیت اشیاء الی نفسہ لازم آئے گا یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ظرفیت اشیاء الی نفسہ تو اس وقت لازم آتا ہے جب ہم ”عیشۃ اور مرضیۃ“ کی ضمیر کا مرجع ایک ہی چیز (فاعل حقیقی) کو بنائیں اور اگر ہم صنعت استخدا م سے کام لے لیں تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ صنعت استخدا م کہتے ہیں کہ اسم ظاہر لا کر اس سے ایک چیز مراد لی جائے اور پھر ضمیر لا کر اس ضمیر کا مرجع اس اسم ظاہر کے علاوہ کسی اور چیز کو بنایا جائے تو اب اگر ہم ”راضیۃ“ کی ضمیر سے ”صاحب عیشۃ“ مراد لیں اور پھر ”عیشۃ“ سے ”صاحب عیشۃ“ مراد لیں تو ظرفیت اشیاء الی نفسہ لازم نہیں آئے گا۔

و يستلزم أن الاضافة: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے دوسرا اعتراض ذکر فرمایا ہے کہ اگر ہم ”نہارہ صائم“ جیسی مثالوں میں مجاز عقلی سے آپ کے قول کے مطابق استعارہ بالکنایہ مراد لیں اور یوں کہیں کہ فاعل مجازی (نہارہ) سے فاعل حقیقی (روزہ دار مراد) ہے تو اس صورت میں اضافۃ اشیاء الی نفسہ لازم آتا ہے۔ اسلئے کہ ”نہار“ (مضاف) سے بھی روزہ دار مراد ہے اور ”صائم“ (مضاف الیہ) سے بھی روزہ دار مراد ہے۔ لہذا اس سے اضافۃ اشیاء الی نفسہ لازم آئے گا اور اضافۃ اشیاء الی نفسہ باطل ہے کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ میں تغاّر ہوتا ہے اور شیء اور نفس میں اتحاد ہوتا ہے اور ایک ہی چیز کا متحد اور متغاّر ہونا محال ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز محال کو مستلزم

ہوتی ہے وہ خود بھی محال ہوتی ہے یہ ساری خرابی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ کے معنی میں لینے کی وجہ سے آئی ہے لہذا آپ کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ کے معنی میں لینا درست نہیں ہے۔

ولا شك في صحة هذه التركيب: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ اضافہ الی نفہ والی ترکیب اگر غلط ہوتی تو قرآن پاک میں اس کا استعمال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ قرآن پاک میں اس طرح کی ترکیبوں کا بکثرت استعمال ہے قرآن پاک میں اس طرح کی ترکیبوں کا استعمال ہو جانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ ترکیب درست اور صحیح ہے اگر یہ ترکیب صحیح نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اسے قرآن پاک میں استعمال نہ کرتے اللہ تعالیٰ کا اسے قرآن پاک میں استعمال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ترکیب درست اور صحیح ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے ”فَمَارِ يَحْتَ يَجَارُ تَهُمْ“ اگر اس میں اضافہ الی نفہ والی خرابی ہوتی تو اس لفظ کو غیر فصیح ہونا چاہئے حالانکہ یہ لفظ غیر فصیح نہیں ہے۔ اور غیر فصیح نہ ہونے پر دلیل اس کا قرآن پاک میں استعمال ل ہونا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف ”کو اگر اعتراض کرنا ہی تھا تو اعتراض کرتے وقت اس آیت کو پیش نظر رکھتے اسلئے کہ اس میں تاویل نہیں چل سکتی ہے بخلاف مثال مذکور کے کیونکہ اس میں صنعت استعمال چل سکتا ہے اگر صنعت استعمال مراد لیں تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

ويستلزم ان لا يكون الامر بالبناء في قوله تعالى ”يَاهَامَانُ ابْنُ لِي صَرْحًا“ لِهَامَانٍ لَانَّ الْمَرَادُ بِهِ حِينَئِذٍ هُوَ الْعَمَلَةُ انْفُسَهُم وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ ”لَانَّ النِّدَاءَ لَهُ وَالْخَطَابَ مَعَهُ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ يَتَوَقَّفَ نَحْوُ اَنْبَتِ الرَّبِيعِ الْبَقْلَ وَشَفَى الطَّبِيبِ الْمَرِيضَ وَسَرَّتَنِي رُؤْيُتَكَ مَمَّا يَكُونُ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى السَّمْعِ مِنَ الشَّارِعِ لَانَّ اَسْمَاءَ اللَّهِ تَوْقِيفِيَّةً وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ ”لَانَّ مِثْلَ هَذَا التَّرْكِيبِ صَحِيحٌ شَائِعٌ ذَائِعٌ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِاَنَّ اَسْمَاءَ اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ وَغَيْرُهُمْ سَمِعَ مِنَ الشَّارِعِ اَوَلَمْ يَسْمَعْ وَاللَّوْازِمُ كُلُّهَا مُنْتَفِيَةٌ كَمَا ذَكَرْنَا فَيَنْتَفِي كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكُنَايَةِ لَانَّ اِنتِفَاءَ اللَّازِمِ يَوْجِبُ اِنتِفَاءَ الْمَلْزُومِ وَالْجَوَابُ اَنْ مَبْنَى هَذِهِ الْاِعْتِرَاضَاتِ عَلَى اَنْ مَذْهَبُهُ فِي الْاِسْتِعَارَةِ بِالْكُنَايَةِ اَنْ يَذْكَرَ الْمَثَبَةَ وَيَرَادُ الْمَثَبَةُ بِهَ حَقِيقَةً وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ يَرَادُ الْمَثَبَةُ بِهَ اِدْعَاءٌ اَوْ مَبَالِغَةٌ لِّظَهْوَرَانِ لَيْسَ الْمَرَادُ بِالْمَنْيَةِ فِي قَوْلِنَا مَخَالِبِ الْمَنْيَةِ نَشَبَتْ بِفُلَانٍ هُوَ السَّبْعُ حَقِيقَةً وَالسَّكَاتِي مَصْرُوحٌ بِذَلِكَ فِي كِتَابِهِ وَالْمَصْنَفُ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ

ترجمہ:-

اور اس کو بھی مستلزم ہے کہ محل کے بنانے کا حکم نہ رہے اللہ کے ارشاد یا ہامان ابن لی صرحاً میں (ہامان کو) کیونکہ اس وقت تو بعینہ مزدور مراد ہوں گے اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب تو ہامان ہی کو ہے اور لازم آتا ہے (یہ کہ انبت الربیع البقل) شفای الطیب المریض سررتنی رؤیتک، اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہوں (موقوف ہونے پر) شارح سے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ اس قسم کی ترکیبیں صحیح اور شائع و ذائع ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جو اسماء باری تعالیٰ کے توقیفی ہونے کے قائل ہیں اور ان کے غیر کے نزدیک بھی شارح سے سموع ہو یا نہ ہو اور یہ تمام لوازم منشی ہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو اس کا استعارہ کے باب سے ہونا بھی منشی ہو جائے گا۔ کیونکہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء ضروری ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ تمام اعتراضات اس بات پر مبنی ہیں کہ استعارہ بالکنایہ میں سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ یہ ہقیقہ مراد لیا جائے جبکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ یہ تو اذعاء اور مباد

الغۃ مراد ہوتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ مدیہ سے ہمارے قول ”مخالب المذنیۃ نشبت بفلان“ میں حقیقتہً درندہ مراد نہیں ہے۔ سکا کی نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے لیکن مصنفؒ اس پر مطلع نہ ہو سکے  
تشریح:-

ویستلزم ان لا یكون الامر بالبناء: اس عبارت کے ساتھ تیسرا اعتراض نقل فرما رہے ہیں کہ اگر مجاز عقلی کی ہم استعارہ بالکنایہ سے تعبیر کریں تو ”یا ہامان ابنی لی صرْحاً“ جیسی مثالیں غلط ہو جائیں گی کیونکہ پھر فرعون کا یہ حکم ”ابن لی صرْحاً“ ہامان سے نہیں ہوگا بلکہ کام کرنے والے مزدور اور عملے سے ہوگا۔ حالانکہ یہ حکم ہامان کو ہے اور نداء بھی ہامان کو دی جا رہی ہے جبکہ آپ کی بات کے ماننے کی صورت میں نداء ہامان کو دی جا رہی ہے اور خطاب کسی اور سے ہو رہا ہے اور یہ بات محال ہے کیونکہ جسے پکارا جاتا ہے بات اس سے ہی کی جاتی ہے، اور یہ خرابی لازم آئی ہے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانے کی وجہ سے اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے لہذا مصنفؒ کی یہ بات درست نہیں ہے۔

ویستلزم ان یتوقف: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکا کی پر چوتھا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنایا جائے تو پھر ”انبت الربیع البقل - شفیی الطیب المریض - اور سرتنی رؤیتک - ان جیسے تمام وہ افعال جن کی اسناد فاعل مجازی کی طرف ہوتی ہے لیکن ان کا فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ ہوتا ہے جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں تو ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ مراد ہوں گے جن کو فاعل مجازی بنایا گیا ہے یعنی - ربیع - طیب - اور رؤیت کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے تمام نام توقیفی ہوتے ہیں ان کے ثبوت کیلئے شارعؒ سے سماع کا ثبوت ضروری اور لازمی ہے۔ اور مذکورہ اسماء کا اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اوصاف میں سے ہونا کہیں سے بھی ثابت نہیں ہے لہذا ان تمام مثالوں میں اس فاعل مجازی کو استعارہ بالکنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے۔ آخر میں مصنفؒ خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر حمل کرنے کی صورت میں جو خرابیاں لازم آتی ہیں وہ سب باطل اور منہی ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ انشاء لازم مستلزم ہوتا ہے انشاء ملزوم کو لہذا جب لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا اور مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانا باطل ہو جائیگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ بنانا جائز اور غلط ہے تو سکا کی کا مذہب بھی باطل ہوگا۔  
والجواب ان مبنی هذه الاعتراضات:-

اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے علامہ سکا کی کے مذہب کا دفاع کرتے ہوئے مصنف کے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی پر اعتراضات کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ مصنفؒ کی سمجھ کے مطابق علامہ صاحب کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کر کے حقیقتہً مشبہ یہ مراد لیا جائے جبکہ علامہ سکا کی کا مذہب اس طرح نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے بارے میں علامہ سکا کی کام ذہب یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کر کے مشبہ بہ اداء اور مبالغہ کے طور پر مراد لیا جائے۔ حقیقیہً مراد نہ لیا جائے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ”اذال المنیۃ انشبت اظفارھا“ جب موت اپنے پنجے گاڑ دے گی۔ اس میں ”منیۃ“ سے حقیقیہً ”منیۃ“ مراد نہیں ہے بلکہ اس میں منیۃ کو اداء درندے کے افراد میں شمار کیا گیا ہے اور پھر اس کیلئے پنجوں کو ثابت کیا گیا ہے۔ اور علامہ سکا کی نے اس بات کی وضاحت اپنی کتاب میں کی ہے لیکن صاحب تلخیص کو اس بات کا پتہ نہیں چلا ہے اسلئے خامواہ ان پر اعتراض کر بیٹھے ہیں اگر مصنف تلخیص علامہ سکا کی کی کتاب کا پہلے سے مطالعہ فرماتے تو کم از کم ان کو اعتراضات کرنے کی زحمت نہ اٹھانی پڑتی۔ لہذا جب بات حقیقت میں ایسی ہی ہے تو علامہ سکا کی کی بات درست اور مصنفؒ کا اعتراض غلط ہے تو مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

ولأنه ای ما ذهب الیه السکاکی ینتقص بنحو نهاره صائم ولیلہ قائم وما اشبه ذلک ممّا

یشتمل علی ذکر الفاعل الحقیقی لاشتمالہ علی ذکر طرفی التشبیہ وهو مانع من حمل الکلام علی الاستعارہ کما صرح بہ السکاکی والجواب انة انما یکون مانعا اذا کان ذکرهما علی وجه ینبئ عن التشبیہ بدلیل انة جعل قوله قد زار ازاره علی القمر من باب الاستعارۃ مع ذکر الطرفين وبعضهم لمالم یقف علی مراد السکاکی بالاستعارۃ بالکنایۃ اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو بریء منه ورئینا ثرکۃ اولیٰ

ترجمہ:-

(اور اس وجہ سے کہ سکا کی کا مذہب) نہارہ صائم سے ٹوٹ جاتا ہے) اور لیلہ قائم اور اس کی طرح ہر اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو (تشبیہ کے دونوں طرفوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے) جو کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ سکا کی نے اس کی تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس کا مانع ہونا اس وقت ہے جب طرفین کا ذکر تشبیہ کی طرف مشیر ہواس کی دلیل یہ ہے کہ سکا کی نے ان کے قول ”قد زار ازاره علی القمر“ کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے جبکہ اس میں طرفین مذکور ہیں۔ بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکنایہ سے سکا کی کی کیا مراد ہے اس پر مطلع نہ ہو سکے تو انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے سکا کی بھی بری ہیں ہم نے ان کے ترک ہی کو بہتر سمجھا ہے۔

تشریح:-

ولأنه ینتقض بنحو نہارہ صائم: اس عبارت کیساتھ مصنف نے علامہ سکا کی پر پانچواں اعتراض کیا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر علامہ سکا کی کی بات مان لی جائے تو نہارہ صائم اور لیلہ قائم جیسی تمام ان مثالوں میں جن مثالوں میں فاعل حقیقی اور فاعل مجازی دونوں مذکور ہوں۔ اس طرح کی مثالوں کو استعارہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ تمام تراکیب تشبیہ الطرفین پر مشتمل ہیں اس طرح کہ نہارہ اور لیلہ فاعل مجازی اور مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ فاعل حقیقی ہے اور اس سے روزہ دار آدمی مراد ہے جو مشبہ یہ ہے۔ الغرض اس صورت میں تشبیہ کے دونوں اطراف کو جمع کرنا لازم آئے گا اور جہاں پر طرفین کو ذکر کر دیا جائے وہاں پر استعارہ مراد لینا درست نہیں ہوتا ہے لہذا ان جیسی تمام مثالوں میں استعارہ مراد لینا درست نہیں ہوگا۔

والجواب انة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے جس طرح باقی اعتراضات کا جواب دیا تھا اسی طرح اس کا بھی جواب دیا ہے کہ آپ کا یہ اعتراض بھی درست اور صحیح نہیں ہے۔ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ جہاں پر بھی طرفین مذکور ہوں گے وہاں پر استعارہ جائز نہیں ہے بلکہ استعارہ وہاں جائز نہیں ہوتا ہے جہاں پر مشبہ مبتداء ہو اور مشبہ بہ خبر ہو اور ان دونوں سے تشبیہ کی طرف اشارہ ہو اور تشبیہ کے ذکر کئے بغیر اور ان کا آپس میں ایک دوسرے پر حمل کرنا بھی صحیح نہ ہو جیسے زید اسد (زید شیر ہے) اس مثال میں زید مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور زید مبتداء ہے اور اسد خبر ہے لیکن جب تک حرف تشبیہ کو ذکر نہ کیا جائے ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے اور حرف تشبیہ کے ذکر کرنے کے بعد عبارت یوں بن جائے گی زید کا اسد (زید شیر کی طرح ہے) اور اگر تشبیہ کے دونوں اجزاء کو ذکر کر دیا جائے تو ان کا ذکر کرنا تشبیہ اور استعارہ کے منافی نہیں ہے جیسے شاعر کا یہ قول شعر: قد زار ازاره علی القمر۔ اس شعر میں مشبہ یہ ”قمر“ اور مشبہ ”ازرارہ“ کی ضمیر جو محبوب کی طرف لوٹ رہی ہے دونوں مذکور ہیں اس کے باوجود علامہ سکا کی نے اس کو استعارہ بالکنایہ سے قرار دیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ استعارہ کے دونوں اجزاء کا جمع ہونا استعارہ کیلئے مانع نہیں ہے اگر ان کا جمع ہونا استعارہ کیلئے مانع ہوتا تو علامہ سکا کی اس کو استعارہ کے قبیل سے قرار نہ دیتے۔ پورا شعر یوں ہے۔

لا تعجبوا من بلا غلالته: قد زُرَّ أزاراهُ على القمر۔

ترجمہ: تم اس کی بنیان کے پھٹنے پر کوئی تعجب نہ کرو اسلئے کہ اس کی کھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔

اس شعر میں شاعر اپنی محبوبہ کی حسن و خوبصورتی کی تعریف کر رہا ہے کہ میری محبوبہ چاند کی طرح خوبصورت ہے اور کتان کپڑے کو جب چاند کے قریب کر دیا جاتا ہے تو وہ اس کی قربت کی وجہ سے پھٹ جاتا ہے اسی طرح اگر میری محبوبہ کی بنیان پھٹی ہوئی نظر آ رہی ہے تو تم لوگ اس کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ تو چاند ہے اور چاند کی خاصیت ہی یہی ہے کہ اس کے قریب جب کتان کا کپڑا آتا ہے تو وہ کپڑا پھٹ جاتا ہے اسی طرح میری محبوبہ بھی چاند ہے کہ اس کی بنیان پھٹی ہوئی ہے۔

آخر میں جا کر شارح فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں کو اس بات کا پتہ ہی نہیں چلا کہ علامہ سکا کی ”کی مراد کیا ہے اسلئے انھوں نے علامہ سکا کی ”کی طرف سے ایسے ایسے جوابات دیئے ہیں کہ اگر علامہ سکا کی ”خود ان جوابات کو دیکھ لیتے تو کبھی بھی پسند نہ فرما تہم نے ان جوابات کے عدم نقل ہی کو بہتر جانتے ہوئے نقل نہیں کیا ہے اگر کسی کو ان جوابات کے دیکھنے کا شوق ہو تو وہ مطو لا تمیں دیکھ لے انشاء اللہ اس کی تشفی ہو جائے گی۔

اَللّٰهُمَّ لَكَ الْعَمَدُ كُلُّهُ وَلَكَ الشُّكْرُ كُلُّهُ وَالْبَلَدُ بِرِجْعِ الْمَرْءِ كُلُّهُ۔

<https://darsenizamibooks.wordpress.com/>



## احوال المسند الیہ

ای الامور العارضة له من حيث انه مسند اليه وقدم المسند اليه على المسند لما سيأتي انا حذفه  
قدمة على سائر الاحوال لكونه عبارة عن عدم الاتيان به وعدم الحادث سابق على وجوده وذكره  
ههنا بلفظ الحذف وفي المسند بلفظ الترك تنبيهاً عليان المسند اليه هو الركن الاعظم شديد  
الحاجة اليه حتى انه اذا لم يذكر فكانه اتى به ثم حذف بخلاف المسند فانه ليس بهذه المثابة  
فكانه ترك عن اصله فللاحتراز عن العبث بناءً على الظاهر لدلالة القرينه عليه وان كان في  
الحقيقة ركنان من الكلام

ترجمہ:-

باب دوم) احوال مسند الیہ کے بیان میں یعنی وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں مصنف نے مسند  
الیہ کو مسند پر مقدم کر دیا ہے اس کی وجہ عنقریب آجائے گی (مسند الیہ کا حذف کرنا) حذف مسند الیہ کو دوسرے احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ  
حذف کے معنی ہیں عدم اتیان اور عدم حادث وجود حادث پر مقدم ہوتا ہے پھر یہاں پر اس کی حذف کے ساتھ تعبیر کی ہے اور مسند میں لفظ  
ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ کلام میں مسند الیہ ہی رکن اعظم ہوتا ہے اور کلام میں اس کی سخت ضرورت ہوتی ہے اور اگر کسی  
وجہ سے اس کا ذکر نہ کیا جائے تو تب بھی یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا کہ ذکر کر دیا گیا تھا پھر حذف کر دیا گیا ہے بخلاف مسند کے کہ وہ اس طرح  
نہیں ہے تو گویا کہ اسے سرے سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے (ظاہر کے اعتبار سے عبث سے بچنے کیلئے ہوتا ہے) کیونکہ قرینہ اس پر دلالت  
کرتا ہے اگرچہ وہ حقیقت میں کلام کا رکن ہوتا ہے

تشریح:-

مصنف نے اب تک کلام کی آٹھ قسموں میں سے پہلی قسم احوال اسناد خبری کو بیان کیا اور اب یہاں سے دوسری قسم احوال مسند الیہ کو  
بیان فرما رہے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال سے وہ احوال مراد ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوں با  
قی کلام کے تین اجزاء (مسند، مسند الیہ اور اسناد) میں سے اسناد کے بعد مسند الیہ کو کیوں ذکر کیا مسند کو ذکر کیوں نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام  
کے دو اجزاء مسند الیہ اور مسند میں سے مسند الیہ رکن اعظم ہے اسکی طرف مسند محتاج ہوتا ہے اور یہ محتاج الیہ ہوتا ہے اس کے محتاج الیہ ہونے  
کی وجہ سے مصنف نے اس کو مقدم کیا ہے۔

الامور العارضة: اس عبارت کے ساتھ شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مسند الیہ کے ویسے تو بہت سارے احوال ہوتے ہیں جسے  
تعریف تکلیف وغیرہ یہ تمام وہ احوال ہیں جو مسند الیہ کی ذات کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح حقیقت ہونا مجاز ہونا کلمی ہونا جزئی ہونا جو ہر ہونا  
عرض ہونا یہ تمام کے تمام وہ احوال ہیں جو مسند الیہ ہی کو عارض ہوتے ہیں لیکن مسند الیہ کے مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے  
اسلئے ان سے بحث نہیں ہوگی۔

انا حذفه: مصنف کا یہ اصول ہے کہ ”امنا“ کے بعد مقتضاء حال کو ذکر کرتے ہیں اور ”لام تعلیلیہ“ کے بعد حال کو ذکر کرتے  
ہیں جیسے ”فللاحتراز عن العبث“ اسی طرح حذف کے چار یا پانچ احوال ذکر کئے ہیں۔ مسند الیہ کے حذف کرنے کا مطلب یہ ہے  
کہ اس کے حذف کرنے پر قرینہ تو موجود ہو لیکن اس کا کوئی قائم مقام موجود نہ ہو۔ دوسری بات یہ کہ حذف مسند الیہ کو باقی احوال مسند الیہ پر  
مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مسند الیہ نام ہے ”عدم اتیان“ (مسند الیہ کے نہ لانے) کا اور ذکر مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کے ذکر

کرنے کا اور عدم ذکر محدثات میں مقدم ہوتا ہے وجود پر اسلئے ذکر سے حذف کرنے کو مقدم کر دیا ہے۔

وذكره ههنا بلفظ الحذف: یہ عبارت لا کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جس طرح حذف مسند الیہ کے احوال میں سے ہے اسی طرح حذف مسند کے احوال میں سے بھی ہے آپ نے مسند الیہ کے احوال میں لفظ حذف اور مسند کے احوال میں لفظ ترک کے ساتھ کیوں ذکر کیا ہے؟ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: مسند الیہ اور مسند میں باعتبار حیثیت کے فرق ہے کیوں کہ مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور کلام میں اس کی طرف احتیاج بہت زیادہ ہوتی ہے اس قدر احتیاج کے باوجود جب کلام میں یہ مذکور نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بار اس کو لایا گیا تھا اور پھر لانے کے بعد اس کو حذف کر دیا گیا ہے بخلاف مسند کے کہ وہ کلام کا رکن اعظم بھی نہیں ہوتا ہے اور کلام میں اس کی طرف اس قدر احتیاج بھی نہیں ہوتی ہے اسلئے جب وہ مذکور نہیں ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کو شروع سے ذکر ہی نہیں کیا گیا ہے بلکہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مسند الیہ کی اہمیت جتنا نے کیلئے لفظ حذف لائے ہیں اور مسند کی اس قدر اہمیت نہیں تھی اسلئے اس کیلئے لفظ ترک لائے ہیں۔

فلما احتراز عن العبث: حذف مسند الیہ کو ذکر مسند الیہ پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر یہ ہے کہ عبث اور بیکار سے احتراز کرنے اور بچنے کیلئے حذف کو ذکر پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ مسند الیہ کو جب بھی حذف کر دیا جاتا ہے تو پہلے حذف مسند الیہ پر دلالت کرنے والا ایک قرینہ قائم کر کے پھر مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اب اگر دال کے ہوتے ہوئے مدلول کو بھی ذکر کر دیا جائے تو ایک عبث اور بیکار کام کرنا لازم آئے گا کیونکہ دال کی وجہ سے مسند الیہ ویسے ہی معکوم کی سمجھ میں آ جاتا ہے اب اگر ہم مسند الیہ کو بھی ذکر کر دیں تو اس کا ذکر کرنا اضافی اور بیکار ہوگا اور کلام فصیح میں زائد اور اضافی الفاظ کے لانے سے احتراز کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے وان كان في الحقيقة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور اس پر اگر چہ قرینہ دلالت کرے لیکن پھر بھی اس کے عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ہے اور جب قرینہ کے باوجود اس کا ذکر کرنا مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا بے کار اور نامناسب نہیں ہوگا جس سے احتراز کرنا ضروری اور لازمی ہو۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دو اعتبار ہیں ایک یہ ہے کہ وہ کلام میں مسند الیہ اور رکن اعظم بنتا ہے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ قرینہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے مخاطب کو پہلے سے معلوم ہے اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کریں تو اس بات سے قطع نظر کہ مخاطب کو معلوم ہے یا نہیں اس کا ذکر کرنا مناسب اور بہتر ہے کیونکہ رکن اور مسند الیہ کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے بیکار نہیں ہوتا ہے اور اگر اس بات کی طرف دیکھیں کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو اس کا علم ہے اس اعتبار سے اس کا ذکر کرنا عبث ہے قطع نظر اس سے کہ وہ کلام کا جزء ہے یا نہیں خلاصہ یہ ہے کہ قرینہ اور ظاہر پر اعتماد کرنے کی وجہ سے عبث اور بیکار چیز کے ذکر کرنے سے بچنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

او تخييل العدول الى اقوى الدليلين من العقل واللفظ فان الاعتماد عند الذ كر على دلالة اللفظ من حيث الظاهر وعند الحذف على دلالة العقل هو اقوى لافتقار اللفظ اليه وانما قال تخييل لان الدال حقيقة عند الحذف ايضاً هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن كقوله ع قال لي كيف انت قلت

عليّ: لم يقل انا عليّ للاحتراز والتخييل المذكورين او اختبار تنبيه السامع عند القرينة هل يتنبه ام لا او اختبار مقدار تنبيهه هل يتنبه بالقرائن الخفية ام لا

ترجمہ:-

(یا دو دلیلوں یعنی عقل اور لفظ میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول بتلانے کیلئے) کیونکہ ذکر کرنے کی صورت میں دلالت لفظ پر بظاہر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کرنے کی صورت میں دلالت عقل پر اور دلالت عقل اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کی طرف محتاج ہوتا ہے مصنف نے تخیل العدول اس لئے کہا ہے کہ دلالت کرنے والا تو حذف کی صورت میں بھی لفظ ہی ہوتا ہے جس پر قرآن کے ساتھ دلالت ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول ”اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ میں نے کہا کہ بیمار ہوں اس میں انا علیل کہنے کے بجائے قلت علیل کہا ہے احتراز عن العبث اور تخیل مذکور کیلئے (اور یا قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں سامع کی بیدار مغزی آزمائے کیلئے) کہ متنبہ ہوتا ہے یا نہیں اس کی بیدار مغزی کی مقدار آزمائے کیلئے) کہ آیا قرآن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں تشریح:-

او تخیل العدول الی اقوی الدلیلین: یہاں سے حذف کا دوسرا حال بیان کر رہے ہیں کہ کبھی مستحکم مسند الیہ کو اسلئے حذف کرتا ہے تاکہ وہ سامع کے ذہن میں یہ بات بٹھا دے کہ اس نے مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل (۲) لفظ۔ ان دونوں میں سے عقل اقویٰ دلیل ہے لفظ سے اسلئے کہ لفظ کی دلالت معنی پر عقل کے بغیر نہیں ہوتی ہے جبکہ عقل کی دلالت معنی پر لفظ کے بغیر ہو جاتی ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر اور دھوس کی دلالت آگ پر گھٹی کی دلالت رابلے پر۔ وغیرہ وغیرہ یہ تمام وہ دلالت ہیں جن میں عقل دلالت تو کر رہی ہے لیکن لفظ کوئی نہیں ہے تو عقل کی دلالت اقویٰ ہوتی ہے لہذا کی دلالت سے اسلئے اس کے اقویٰ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف مخاطب کے ذہن کو منتقل کرنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

وانما قال تخیل:- یہ عبارت لا کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے تخیل کا لفظ کیوں ذکر کیا ہے آپ نے یوں کیوں نہیں کہا کہ ”او العدول الی اقوی الدلیلین“۔

جواب: یہاں پر صاف طور پر عدول متحقق نہیں ہے بلکہ دو دلیلوں میں سے زیادہ قوی دلیل کی طرف عدول ایک امر متوہم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عدول کیلئے یہ شرط ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہوں اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تو تب ہی ان کے ساتھ مسند الیہ محذوف پر دلالت ہو سکے گی ورنہ نہیں کیونکہ صرف عقل تو دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ حقیقت میں لفظ دلالت کرتا ہے اور عقل اس کیلئے واسطہ بنتی ہے جیسے زید قائم میں زید مسند الیہ ہے اس کو حذف کر دیا تو اب زید کے الفاظ محذوفہ پر عقل دلالت کر رہی ہے اور یہ الفاظ قرینہ کے موجود ہونے کی صورت میں ذات زید پر دلالت کرتے ہیں۔ عبث اور تخیل دونوں سے احتراز کرنے کی مثال جیسے شاعر کا قول ہے کہ۔

قال لی کیف انت قلت علیل: سہر دائم و حزن طویل

ترجمہ:- اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ تو میں نے ان سے کہا کہ میں بیمار ہوں ہمیشہ جاگتا رہتا ہوں اور مسلسل رنج و غم میں مبتلا رہتا ہوں۔ اس شعر میں شاعر نے عبث سے احتراز کرتے ہوئے اور تخیل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے اصل عبارت یوں تھی ”انا علیل“ اس پر سوال کرنے والے کا قول ”کیف انت“ قرینہ ہے اس طرح کی جب مخاطب سے اس کی حالت معلوم کی جا رہی ہے تو وہ اپنی ہی حالت بتا رہا ہے کسی اور کی حالت نہیں بتا رہا ہے اور اسکی مراد یہ ہوگی کہ میں بیمار ہوں کوئی اور بیمار نہیں ہے۔ اس عربی شعر کا ترجمہ اردو میں کسی نے یوں کیا ہے کہ۔

﴿حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں :: مبتلاء عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں﴾

اس شعر میں اگر شاعر ”انسا مریض“ کہتا تو عبث لازم آتا یا اردو کے شعر میں شاعر ”میں“ کہتا تو اس سے عبث لازم آ جاتا اس سے بچنے کیلئے شاعروں نے قرینہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔

او اختصار تنبہ السامع عند القرینة : اس عبارت کے لانے کے ساتھ شارح نے تیسرا حال بتایا ہے کہ کبھی کبھار متکلم قرینہ قائم کر کے مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے مخاطب کی بیدار مغزی اور سمجھداری جانچنے کیلئے کہ قرینہ کے ہوتے ہوئے بھی مخاطب اس بات کو سمجھ پائے گا یا نہیں کہ مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جیسے نورۃ مستفاد من نور الشمس اس کی روشنی سورج کی روشنی سے لی گئی ہے یہ پورے کا پورا جملہ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ ”القمر“ ہے یعنی چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے لی گئی ہے چونکہ چاند ہی کی روشنی سورج کی روشنی سے لی جاتی ہے اسلئے یہاں پر یہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ”مسند الیہ“ القمر ہے۔

او مقدار تنبہ : پانچواں حال یہ ہے کہ سامع کے فہم اور تنبہ کی مقدار کو جاننے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ قرآن خفیہ پر واقف ہوتا ہے یا نہیں؟

جیسے ایک حکایت مشہور ہے کہ خلفاء بنی عباسیہ میں سے کوئی خلیفہ اپنے کسی ندیم کے ساتھ کسی سمندر کا سفر کر رہا تھا کہ راستے میں خلیفہ نے اپنے ندیم سے سوال کیا کہ ”ای طعم ام شمس عندک“ (تمہیں کونسا کھانا زیادہ پسند ہے) تو ندیم نے کہا کہ ”مخ البیض المصلوق“ نیم پکے ہوئے اندے کی زردی مجھے زیادہ پسند ہے۔ بات آئی گئی ہوئی دوسرے سال پھر اسی مقام سے سفر کرنے کا اتفاق ہوا تو خلیفہ نے صرف اتنا پوچھا کہ : مع ائی شئی؟ تو ندیم نے فوراً ہی جواب دیا کہ ”مع الملح“ نمک کے ساتھ۔ لوگوں نے ان کی قوت حافظہ پر تعجب کیا کہ ایک سال کے گزرنے کے بعد بھی ان کو یہ بات اس طرح کیسے یاد رہی کہ سنتے ہی سمجھ بھی گئے اور اس کے مطابق جواب بھی دیا۔

او ایہام صونہ ای المسند الیہ عن لسانک تعظیماً لہ او عکسہ ای ایہام صون لسانک عنہ تحقیر الہ او تاتی الانکار ای تیسرہ لدی الحاجة نحوفا جر فاسق اس وقت کہا جائے جب اس بات پر قرینہ ہو کہ اس سے زید مراد چنانچہ لیبتا تلی لکان تقول ما اردت زید ابل غیرہ او تعینہ ترجمہ :-

(یا مسند الیہ کو اس کی عظمت کی وجہ سے اپنی زبان سے بچانے کیلئے یا اس کا عکس) یعنی مسند الیہ کو حقیر سمجھتے ہوئے اسے اپنی زبان سے بچانے کیلئے (یا ضرورت کے وقت انکار کی گنجائش کیلئے جیسے فاجر، فاسق، اس وقت کہا جائے جب اس بات پر قرینہ ہو کہ اس سے زید مراد چنانچہ آپ کہہ سکیں کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ کسی اور کا ارادہ کیا ہے۔ (یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے) تشریح :-

او ایہام صونہ : پانچویں علت یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کی عظمت شان کی وجہ سے اس کا نام اپنی زبان پر نہ لائے کہ میری زبان اس لائق نہیں ہے کہ اپنی اس زبان سے ایسے مقدس ہستی کا نام لے لوں؛ جیسے آنحضرت ﷺ کے بارے میں کسی فارسی شاعر کا شعر ہے۔ ہزار بار بشویم دہن بمشک و گلاب :: چون نام تو گفتم کمال بے ادبی است

ترجمہ :- اگر میں اپنا منہ ہزار بار بھی مشک و گلاب کے ساتھ دھولوں اور پھر آپ کا نام لوں تو یہ بھی مکمل بے ادبی ہوگی۔ تو اگر کوئی آدمی اسی نظریہ کے تحت آنحضرت ﷺ کی تعریف کرے اور نام ذکر نہ کرے تو یہ اس بات کی مثال بن جائے گی۔

اوجہ: اور اس کا اس کے متکلم مسند الیہ کے نام کو حقیر اور بے کار سمجھ کر اس کے نام کو اپنی زبان پر نہیں لاتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس قدر گندرا اور حقیر جانے کہ اگر اس کا نام میں اپنی زبان پر لاؤں تو میری زبان گندی ہو جائے گی تو اس حقارت کی وجہ سے اس کا نام چھوڑ جاتا ہے جیسے کوئی آدمی اہلس علیہ اللعۃ کے متعلق کوئی بات کرے اور حقارت کی بنا پر اہلس کا نام نہ لے تو یہ اس قبیل سے ہوگا۔

اوتأتی الانکار لدی الحاجة: ساتویں علت یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے تاکہ بوقت ضرورت انکار کرنا آسان ہو جائے، جیسے کوئی آدمی کسی قرینہ کے پائے جانے کے بعد کسی کے بارے میں کہے کہ فاسق ہے جھوٹا ہے فاجر ہے وغیرہ وغیرہ تاکہ کل کلاں اگر اس کی گرفتاری ہو جائے اور اس سے اس کے بارے میں سوال ہو جائے کہ تم نے یہ جملے کیوں کہے ہیں تو وہ انکار کر سکے کہ میری مراد تو تم نہ تھے میں نے تو تمہارا نام تک نہیں لیا ہے۔

اوتعینہ: آٹھویں علت یہ ہے کہ مسند الیہ کو متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین ہونے کی وجہ سے ذکر نہ کرے اسلئے کہ جب وہ ان دونوں کے درمیان پہلے سے متعین ہے تو اب اس کا ذکر کرنا عبث اور بیکار ہو جائے گا تو عبث اور بیکار کام کے کرنے سے بچنے کیلئے متکلم اپنے کلام میں مسند الیہ کو ذکر نہ کرے۔

والظاہر ان ذکر الاحتراز عن العبث یغنی عن ذلک لکن ذکرہ لامرین احدهما الاحتراز عن سوء الادب فیما ذکر والہ من المثال وهو خالق لما یشاء فعال لما یرید ای اللہ تعالیٰ الثانی التوطیۃ والتمہید لقولہ او اذعائہ التعین نحو وها ب الالوف ای السلطان ترجمہ:-

اور ظاہر تو یہی ہے کہ احتراز عن العبث کے ذکر کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی ہے لیکن ماتن نے دو وجہ سے اس کا ذکر کر دیا ہے اول اس بے ادبی سے بچنے کیلئے جو اہل معانی اس کی مثال میں خالق لما یشاء اور فعال لما یرید کا ذکر کر کے کرتے ہیں اور دوسرے نمبر پر اذعاء تعین کی تمہید کیلئے (یا اس کے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کیلئے) جیسے وہا ب الالوف یعنی بادشاہ ہزاروں کی بخشش کرنے والا ہے۔ تشریح:-

والظاہر ان ذکر الاحتراز عن العبث یغنی: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب مسند الیہ متعین ہو تو اسے دوبارہ ذکر نہیں کیا جاتا ہے لہذا عبث سے احتراز کرنے کیلئے اور احتراز عن العبث کا ذکر تو ایک بار پہلے ہو چکا اب دوبارہ اس کا ذکر کرنا تکرار ہے اور تکرار تو درست نہیں ہوتا ہے اسلئے آپ کو چاہئے تھا کہ اسکو ذکر نہ کرتے۔

جواب: اس کا اجمالی طور پر اگرچہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لیکن یہاں پر دوبارہ ذکر کرنا بیکار اور عبث نہیں ہے بلکہ مصنف نے دو فائدوں کیلئے اسے یہاں پر ذکر کیا ہے۔ پہلا فائدہ یہ ہے کہ بے ادبی سے احتراز کرنے کیلئے کیونکہ عام طور پر احتراز عن العبث کیلئے یہ مثال پیش کی جاتی ہے خالق لما یشاء - فعال لما یرید - وہ جو چاہے پیدا کر لیتا ہے - جو چاہے کر لیتا ہے - ان مثالوں میں لفظ اللہ مسند الیہ ہے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی بے ادبی لازم آئے گی کہ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنا بیکار اور فضول ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا نام تو کسی صورت میں بھی بیکار اور فضول نہیں ہوتا ہے۔ تو اس سوء ادبی سے بچنے کیلئے انھوں نے اس مقام کا ذکر کیا ہے۔ دوسرے نمبر پر نویں علت کے بیان کیلئے تمہید اور طوطیہ بنانے کیلئے انھوں نے اس کو الگ ذکر کیا ہے۔ اسلئے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں (۱) تعین حقیقی (۲) تعین اذعائی - تعین حقیقی:- وہ تعین ہے جس میں حقیقت میں تو مسند الیہ متعین ہوتا ہے متکلم کو اپنی طرف سے اسے متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے

تَعَيَّنَ ادْعَائِي: نويس علت تعين ادعائي ہے تعين ادعائي کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنی ذات کے اعتبار سے متعین تو نہ ہو لیکن متکلم اپنے وہم و گمان میں اس کو متعین خیال اور گمان کرتا ہو جیسے وہاب الأولف (ہزاروں دینے والا) بادشاہ بھی ہو سکتا ہے اور بادشاہ کا غیر بھی ہو سکتا ہے لیکن متکلم اپنے وہم میں اس کا مسند الیہ بادشاہ ہی کو محذوف مانتا ہے کہ ہزاروں کی بخشش بادشاہ ہی کر سکتا ہے اور کوئی نہیں کر سکتا ہے۔ اور اسی بات کے بتانے کیلئے متکلم نے اس کو محذوف مانا ہے۔

او نحو ذلك كضيق المقام عن اطالة الكلام بسبب ضجيره او سامة او فوات فرصة او محافظة على وزن اوسجع او قافية او ما اشبه ذلك كقول الصياد غزال اي هذا غزال ترجمہ:-

(یا اس جیسی اور مثالیں) جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہو جانا تنگدلی، رنجیدگی خاطر، فرصت کا فوت ہو جانا، وزن کی حفاظت کرنے کیلئے، جمع کا خیال رکھنے کیلئے، قافیہ کی حفاظت کرنے کیلئے، وغیرہ کی وجہ سے جیسے شکاری کا قول ہرن یعنی یہ راہرن تشریح:-

اونحو ذلك: اس عبارت کے ساتھ مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کے حذف کرنے کی علتیں مذکورہ علتوں کے علاوہ بھی ہو سکتی ہیں شارح نے ان میں سے چند ایک کو بیان کیا ہے۔ مقام کے تنگی کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے مثلاً کسی کو رنج و ملال لگا ہوا ہے تو یہ مقام اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کلام کو مختصر کر دیا جائے اور اس اختصار کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے ”قلت علیل“ یہ مثال رنج و ملال دونوں کی ہے۔ یا فرصت کے فوت ہونے کے اندیشے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے کوئی شکاری شکار کو دیکھ کر پکارے ”غزال“ یعنی ہذا غزال یہ راہرن شکاری کی پوری توجہ چونکہ شکار پر ہوتی ہے اسلئے وہ مسند الیہ کو حذف کر کے صرف مسند پر اکتفاء کر لیتا ہے۔ یا وزن شعر۔ قافیہ۔ اور جمع۔ مقصود ہوتا ہے تو اس کی حفاظت کرنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ”قلت علیل“ اس کا وزن برابر کرنے کیلئے بعد میں کہا ہے ”حزن“ تطویل“ اس میں اگر مسند الیہ کو ذکر کرتے تو یہ وزن برابر نہ ہوتا۔

جمع کے برابر ہونے کی مثال جیسے من طابت سریرتہ حمدت سیرتہ۔ جس کی حکومت اچھی ہوئی لوگوں نے اس کی تعریف کی۔ اصل میں اس کی عبارت یوں تھی ”حمدت الناس سیرتہ“ لوگوں نے اس کی سیرت کی تعریف کی ان دونوں کے درمیان جمع برابر نہ تھا کیونکہ ایک کے آخر میں رفع اور دوسرے کے آخر میں نصب ہے ان کے درمیان جمع برابر رکھنے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ وکالاخفاء عن غیر السامع من الحاضرين مثل جاء وکاتباع الاستعمال الوارد علی تر کہ مثل رمیۃ من غیر رام، او ترک نظائرہ مثل الرفع علی المدح او الذم او الترحم ترجمہ:-

اور سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا، جیسے جاء یعنی زید یا جیسے اس استعمال کی اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے جیسے رمیۃ من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح، ذم، ترحم کی وجہ سے رفع پڑھنا۔ تشریح:-

یا مسند الیہ کو سامع کے علاوہ دوسرے سامعین سے چھپانے کیلئے متکلم حذف کر دیتا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی کے متعلق بات کر رہا ہو اور پھر اس کی مجلس میں کچھ اور لوگ آکر بیٹھ جائیں اور یہ آدمی ان کے سامنے اس کا ذکر کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کا نام لئے بغیر ہی اس کے متعلق بولتا جائے تو مخاطب کو تو پتہ چلے گا لیکن اس کے علاوہ باقی لوگوں کو معلوم نہ ہوگا۔ اور یا کلام عرب میں کوئی کلام ایسا استعمال ہوا ہو جس میں

مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو متکلم اس کلام کو حذف مسند الیہ کے ساتھ ہی ذکر کرے جیسے ”رَمِیَ مَنْ غَیْرَ رَامٍ“ اصل میں یہ عبارت یوں ہے ”هَذِهِ رَمِیَ مَنْ غَیْرَ رَامٍ“ یہ مثل اس وقت بولی جاتی ہے جب کوئی کام ایسے آدمی سے ہو جائے جو آدمی اس کام کا اہل نہ ہو اسی کے ہم معنی اردو میں کہا جاتا ہے ”اندھے کا تیر بٹورے میں“ ”رَمِیَ مَنْ غَیْرَ رَامٍ“ سب سے پہلے حکم بن عبد یغوث نے کہا ہے اس کا واقعہ یہ ہے کہ اس آدمی نے مَنت مانی تھی کہ چند وحشی گائیں پکڑ کر غنیمت پہاڑ پر ذبح کروں گا اپنی مَنت پوری کرنے کیلئے بڑے جتن کئے زبردست تیر انداز اور انتہائی نشانہ باز ہونے کے باوجود چند کیا ایک گائے بھی نہ مار سکا بار بار ناکامی کی وجہ سے دل برداشتہ ہو کر خودکشی کرنے کی ٹھانی جاتے جاتے ایک اور کوشش کرنے کیلئے اپنے بیٹے مطعم کو بھی ساتھ لیا کہ شاید آخری بار کامیابی قدم چوم لے اب کے بار بھی حسب سابق ناکام ہوا گائے پر تیر چلانے کے باوجود کوئی تیر نشانہ پر نہ لگا سکا۔ بیٹا ان کے پاس ان کی پوری محنت اور پریشانی دیکھ رہا تھا آخر میں بیٹے نے باپ کی کمان لیکر ایک تیر مارا اور تیر نشانہ پر جا لگا گائیں گری تو فوراً ان کی زبان سے یہ جملہ نکلا کہ ”رَمِیَ مَنْ غَیْرَ رَامٍ“ اور مثالوں میں چونکہ تبدیلی کرنا درست نہیں اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی تو حذف مسند الیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔ اور یا کلام عرب میں بعینہ وہ مثال تو استعمال نہ ہوئی ہو لیکن اس کی طرح اور مثالیں استعمال ہوئی ہوں جن میں مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو ان کی پیروی کرتے ہوئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے مدح یا ذم یا ترمیم کیلئے فتح سے کسرے کی طرف یا کسرے سے فتح کی طرف یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے ضمت کی طرف عدول کیا جائے اس بات کے بتانے کیلئے کہ یہ مسند الیہ محذوف کی خبر ہے۔ حمد کی مثال۔ اصل میں ”اهل الحمد“ لفظ اللہ کی صفت ہونے کی وجہ سے اس کو مجرور ہونا الحمد للہ اهل الحمد۔ چاہئے لیکن اس کو مجرور پڑھنے کے بجائے مرفوع پڑھا گیا ہے اس بات کے بتانے کیلئے کہ یہ لفظ صفت نہیں ہے بلکہ یہ مسند الیہ محذوف کی خبر ہے اصل میں عبارت یوں ہے ”هو اهل الحمد“ ہے۔

ذم کی مثال جیسے ”اعوذ بالله من الشیطن الرجیم“ اس میں ”رجیم“ کو مرفوع پڑھا گیا ہے جبکہ اس کو مجرور ہونا چاہئے شیطن کی صفت ہونے کی وجہ سے لیکن شیطن کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے کسرے سے رفع کی طرف عدول کیا گیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا مسند الیہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے ”هو الرجیم“ ترمیم کی مثال جیسے اللہم ارحم عبدك المسکین۔ اصل میں مسکین کو مفتوح ہونا چاہئے اسلئے کہ یہ ”عبد“ کی صفت ہے اور ”عبد“ منصوب ہے جبکہ یہاں پر اس میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اس کو مرفوع پڑھا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس کا مسند الیہ محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے اللہم ارحم عبدك هو المسکین۔

وَأَمَّا ذِكْرُ أَيْ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِكُونِهِ أَيْ الذِّكْرُ الْأَصْلُ وَلَا مَقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ أَوِ الْإِحْتِيَاظُ لِيُضَعَّفَ التَّعْوِيلُ أَيْ الْإِعْتِمَادُ عَلَى الْقَرِينَةِ أَوْ التَّنْبِيهِ عَلَى غُيَاوَةِ السَّمْعِ أَوْ زِيَادَةُ الْإِيضَاحِ وَالتَّقْرِيرِ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ  
ترجمہ:-

(اور مسند الیہ کا ذکر کرنا اسلئے ہوتا ہے کہ ذکر کرنا اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی متفقہ بھی نہیں ہے یا قرینہ کے کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاط کیلئے) (یا سامع کی کندہ بینی پر تنبیہ کرنے کیلئے، زیادہ وضاحت کیلئے، یا زیادتی تقریر کیلئے، اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے صحیح رستے پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں“ تشریح:-

وامتداد کسرۃ: مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ اسے ذکر کیا جائے پھر مسند الیہ کے ذکر کرنے کے بہت ساری وجوہات ہیں مصنفؒ نے ان میں سے نو وجوہات بیان کئے ہیں شارحؒ نے چار وجوہات ان کے علاوہ بیان کئے ہیں۔ دونوں کے بیان کردہ وجوہات کا مجموعہ تیرہ کی صورت میں نکلے گا۔

فلکونہ الاصل: ذکر کرنے کی پہلی وجہ ذکر کا اصل اور رائج ہونا ہے چنانچہ اگر ذکر سے عدول کرنے پر کوئی متقاضی موجود نہ ہو تو مسند الیہ کو اپنی اصلیت پر برقرار رکھتے ہوئے اسے ذکر کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور اگر ذکر کرنے سے عدول پر کوئی متقاضی دلالت کرے تو پھر ذکر کرنے کے بجائے حذف کرنا اصل ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اس طرح کہ اگر مستحکم اپنے کلام میں قرینہ کو حذف کر دیتا ہے تو مخاطب کو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں مسند الیہ ہے بھی یا نہیں تو اس وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور پھر اعتماد کے کمزور ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں (۱) قرینہ اپنی ذات کے اعتبار سے مخفی ہو (۲) قرینہ اپنی ذات کے اعتبار سے مخفی تو نہ ہو لیکن اس میں اشتباہ پایا جاتا ہو۔ او التنبیہ علی غباوة السامع: تیسری وجہ یہ ہے کہ کبھی بکھار سامع کے غباوت ذہن اور کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مسند الیہ پر قرینہ بھی موجود ہے اور اگر اسے حذف کر دیا جائے تو سامع سمجھ بھی جاتا ہے کہ یہاں پر مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن مستحکم اپنے مخاطب کو کند ذہن سمجھ کر کہ مسند الیہ کا صراحتہ ذکر کئے بغیر اس کی سمجھ میں نہیں آئے گا اسے ذکر کر دیتا ہے۔ اردو میں اس کی مثال۔

﴿پوچھا عدو نے، یار نے کیا جھک کے دیدیا؟:: میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے﴾

او زیادة الايضاح والتقرير: مسند الیہ کے ذکر کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پکا کرنے کیلئے ذکر کر دیا جائے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ اُولَئِكَ عَلٰی هٰدٰی مِنْ رَبِّهِمْ وَاُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ اس آیت میں دوسرا ”اُولَئِكَ“ محمل استشہاد ہے اور یہ مسند الیہ ہے اس کو زیادت الیضاح اور مخاطب کے ذہن میں بٹھانے کیلئے دوبارہ ذکر کیا گیا ہے اگرچہ اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی پہلے والے ”اُولَئِكَ“ سے بات سمجھ میں آتی تھی لیکن مخاطب اور سامع کے ذہن میں بات بٹھانے کیلئے اسے دوبارہ ذکر کیا گیا ہے۔ اردو میں اسکی مثال۔

﴿دوبی دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے﴾

او اظہار تعظیمہ لکون اسمہ ممایدل علی التعظیم نحو امیر المؤمنین حاضرؑ او اہانتہ نحو السارق اللئیم حاضرؑ او التبرک بذکرہ، مثل النبی ﷺ قائل هذا القول او استلذاذہ مثل الحبيب حاضر ترجمہ:-

(یا اظہار تعظیم کیلئے) کیونکہ اس کا نام تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المؤمنین حاضرؑ (یا اس کی اہانت کیلئے) جیسے کمینہ چور حاضرؑ ہے (یا سکے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کیلئے) جیسے اس بات کے ارشاد فرمانے والے نبی ﷺ ہیں (یا اس سے لذت حاصل کرنے کیلئے) جیسے دست حاضرؑ ہے تشریح:-

واظہار تعظیمہ: پانچویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا نام بڑی عظمت والا ہو اس کا نام ذکر کر کے اسکی تعظیم ظاہر کرنا مقصود ہو ورنہ



اگر مسند الیہ کو ذکر نہ بھی کیا جائے تو تب بھی سامع اور مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا ہوتا کوئی آدمی پوچھے کہ ”ہل امیر المؤمنین حاضر“ تو اسکے جواب میں یوں کہہ دیا جائے ”امیر المؤمنین حاضر“ اس میں جواب دیتے ہوئے اگر وہ صرف اتنا کہہ دیتا کہ ”نعم“ تو تب بھی سامع کی سمجھ میں بات آ جاتی لیکن امیر المؤمنین کی عظمت کو واضح کرنے کے خاطر دوبارہ اس کا نام لیکر جواب دیا ہے۔  
 او اھانتہ:- چھٹی وجہ مسند الیہ کے ذکر کرنے کی یہ ہے کہ مسند الیہ کی اہانت اور تذلیل کیلئے اسے ذکر کیا جائے ورنہ اگر اسے ذکر نہ کریں تو تب بھی مخاطب اور سامع کی سمجھ میں آ جاتا ہو لیکن صرف اس کی تذلیل کے خاطر اس کا نام مسند الیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے۔ جیسے السارق اللئیم حاضر: مکینہ چور حاضر ہے۔  
 اس کی مثال اردو میں:-

﴿بھیجی ہے جو مجھ کو شاہِ تجاہد نے دال :: ہے لطف و عنایت شاہِ پدال﴾

او التبرک بذکرہ: مسند الیہ کے ذکر کرنے کی ساتویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا نام بڑا بابرکت ہو تو اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کیلئے اسے ذکر کر دیا جائے جیسے کوئی پوچھے کہ ”ہل قال هذا القول رسول الله ﷺ“ تو اسکے جواب میں کہا جائے کہ ”قائل هذا القول النبی ﷺ“ اس میں بھی چونکہ قرینہ موجود تھا اس قرینہ کی وجہ سے ہم کہتے یا قال هذا القول کہتے تو کافی تھا مخاطب کی سمجھ میں بات آ جاتی لیکن متکلم نے نبی پاک ﷺ کے نام کے ساتھ صراحت کر دی ہے تاکہ آنحضرت ﷺ کے نام کے ساتھ برکت حاصل کرنے کیلئے۔

واستلذا ذہ: مسند الیہ کے ذکر کرنے کی آٹھویں وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کے نام کے ذکر کرنے کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے متکلم اسے ذکر کر دے جیسے کسی سے اس کے عزیز از جاں دوست کے متعلق سوال کیا جائے کہ ”ہل حضر حبیبک؟“ کیا تمہارا دوست حاضر ہے؟ تو وہ جواب میں کہے کہ ”الحبيب حاضر“ میرا دوست تو حاضر ہے۔ اس میں اگر متکلم ”حبیبی“ کا ذکر نہ کرتے تو تب بھی مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا لیکن اپنے دوست کے نام کے ذکر کرنے میں لذت محسوس کرتے ہوئے متکلم نے اس کو ذکر کر دیا ہے۔  
 اوبسط الکلام حیث الاضغاء مطلوب، ای فی مقام یکون اصغاء السامع مطلوباً للمتکلم لعظمته وشرفه ولهذا یطال الکلام مع الاحتیاء نحو قوله تعالیٰ حکایۃ عن موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہی عصای اتوکأ علیہا وقد یکون الذکر للتهویل او التعجب او الاشهاد فی قضیۃ او التسنجیل علی السامع حتی لا یکون له سبیل الی الانکار ترجمہ:-

یا کلام کو لمبا کرنے کیلئے جہاں سامع کی توجہ حاصل کرنا مقصود ہو (یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کو اس کی عظمت و شرافت کی وجہ سے سامع کو توجہ رکھنا مقصود ہو اور اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام لمبا کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے حضرت موسیٰ سے حکایت کرتے ہوئے (یہ میری لاشی ہے) اس سے میں سہارا لیتا ہوں۔ کبھی ذکر مسند الیہ ڈرانے کیلئے یا تعجب کیلئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کیلئے یا سامع پر بات پنختہ کرنے کیلئے بھی ہوتا ہے تاکہ اس کو انکار کی گنجائش نہ رہے۔  
 تشریح:-

اوبسط الکلام حیث الاضغاء مطلوب: نویں وجہ مسند الیہ کے ذکر کرنے کی یہ ہے کہ متکلم کی مسند الیہ کے ساتھ بہت زیادہ محبت ہے تو مسند الیہ کی توجہ کو اپنی طرف زیادہ دیر تک مبذول کرانے کیلئے متکلم اس کا نام ذکر کر دیتا ہے چنانچہ عام طور پر لوگوں کو

جن سے محبت ہوتی ہے ان سے طویل طویل گفتگو کرتے ہیں اور اسکے باوجود ان کو یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ انھوں نے کوئی بات نہیں کی ہے۔ جیسے قرآن میں آتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے پوچھا ”وَمَا تِلْكَ بَيِّنَاتُكَ يَا مُوسَىٰ؟“ ”موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ تو موسیٰ اگر صرف اتنا کہہ دیتے کہ ”ہَیْ عَصَايَ“ یہ میری لاشھی ہے تو جواب کافی تھا لیکن حضرت موسیٰ نے جواب میں کہا ”ہَیْ عَصَايَ اَتَوَكَّلُ عَلَيْهَا وَاُحْشِبُ بِهَا عَلٰی غَنَمِي وَلِي فِيْهَا مَارَبُّ اُخْرٰی“ یہ میرا عصی ہے میں اسے ٹیکتا ہوں اور اس سے اپنی بکریوں کیلئے پتے جھاڑتا ہوں اور میرے لئے اس میں بہت سارے فائدے ہیں۔

اس کلام کو موسیٰ نے اتنا طویل کیا ہے صرف اسلئے کہ اللہ تعالیٰ سے ان کو محبت تھی موسیٰ نے چاہا کہ مجھ سے میری بات ہو رہی ہے تو یہ بات جتنی لمبی ہو جائے اچھا ہے تو انھوں نے اللہ کے ساتھ اپنے کلام کو لمبا کرنے کیلئے اپنے عصای کے سارے فوائد شمار کرنے شروع کر دئے البتہ آخر میں اپنے کلام کو مختصر کر دیا کہ کہیں اللہ تعالیٰ اکتانہ جائیں اسی لئے آخر میں صرف اتنا کہا کہ ”وَلِي فِيْهَا مَارَبُّ اُخْرٰی“ اے اللہ فائدے تو ان کے علاوہ اور بھی ڈھیر سارے ہیں پر میں انہی فوائد پر اکتفاء کرتا ہوں۔

او یكون الذکر للتھویل: یہاں سے ان چار وجوہات کا ذکر ہے جن کو شارح نے بیان فرمایا ہے۔ ان میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو خوف دلانے کیلئے ذکر کیا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے امیر المؤمنین یا امرک بہذا۔ امیر المؤمنین تمہیں بلا رہے ہیں یا جیسے مدرسے کی زندگی میں کوئی کہے کہ ناظم صاحب تمہیں بلا رہے ہیں اس میں امیر المؤمنین کا اور ناظم صاحب کا ذکر سامع کو ذرا نے کیلئے ہے۔

اولئذ تعجب: دوسری علت یہ ہے کہ اظہار تعجب کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے کوئی یوں کہے کہ ”قاوم الاسد“ تو اس سے بات تو سمجھ میں آجاتی ہے لیکن اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ یوں کہے کہ صبیٰ قاوم الاسد“ بچے نے شیر کا مقابلہ کیا ہے تو اس بات میں صبیٰ کا ذکر کرنا اظہار تعجب کیلئے ہوگا ایک بچے نے شیر کا مقابلہ کیا۔

اولا الشہاد: تیسری وجہ یہ ہے کہ اشہاد کیلئے مسند الیہ کو ذکر کیا جائے اور اشہاد کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کسی واقعے اور حادثے میں موجود ہو اور دوسرا آدمی موجود نہ ہو تو یہ موجود آدمی دوسرے کے سامنے مسند الیہ کو ذکر کر دیتا ہے تاکہ سامع گواہ رہے اور کل اس کیلئے انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ جیسے کوئی آدمی پوچھے کہ ہل باع ہکذا؟ تو واقعہ کا چشم دید گواہ کہے کہ ”زید“ باع کذا بکذا الزاہد“ اس مثال میں چشم دید گواہ نے زید کے نام کی صراحت کی ہے اس بات کا تعین کرنے کیلئے کہ بیچنے والا زید ہے تاکہ یہ گواہ بن جائے اور زید بھی بعد میں انکار نہ کر سکے۔

اولا التسجیل: چوتھی وجہ اور علت یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے پر بات پکی اور پختہ ہو جائے جیسے کسی حاکم کے سامنے گواہی دینی ہو تو حاکم اس سے سوال کرے کہ ”هل اقر هذا علی نفسه بكذا؟“ کیا اس نے اپنے اوپر اتنے پیوں کا اقرار کیا ہے؟ تو سامع جواب میں کہے کہ ”نعم زید اقر علی نفسه بكذا“ ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے پیوں کا اقرار کیا ہے۔ یہاں پر اگر شاہد زید کے نام ذکر نہ بھی کرتا تو جب بھی بات مکمل ہو جاتی لیکن اس میں یہ گنجائش باقی رہتی ہے کہ کل جاکر (زید) یہ نہ کہے کہ حاکم نے میرے سوا کسی اور کے بارے میں سوال کیا تھا اور خالد نے اس کے متعلق گواہی دی ہے میرے متعلق تو خالد نے کوئی گواہی نہیں دی۔

توزید پر بات کو مضبوط اور محکم کرنے کیلئے اس کا نام مسند الیہ کے طور پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

واما تعریفہ ای ایراد المسند الیہ معرفة واثما قدم ههنا التعریف وفي المسند التنکیر لان الاصل

فی المسند الیہ التعریف وفی المسند التَّنْکیر  
ترجمہ:-

(اور مسند الیہ کی تعریف) یعنی مسند الیہ کو معرفہ لانا مصنفؒ نے یہاں پر تعریف کو مقدم کر دیا ہے اور مسند کی بحث میں تنکیر کو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے  
تشریح:-

وامّا تعریفہ: مسند الیہ کے احوال میں سے تیسری حالت اس کا معرفہ ہونا ہے پھر معرفہ بننے کی کئی صورتیں ہیں مصنفؒ نے ان تمام صورتوں میں سے ہر ایک کے مقتضی کو جدا جدا بیان کیا ہے ان تمام صورتوں کا ایک مقتضی بیان نہیں کیا ہے۔ البتہ بعض لوگوں نے ان تمام صورتوں کا مجموعی طور پر ایک ہی مقتضی بیان کیا ہے اور وہ وہ ہے جس سے سامع کو فائدہ تاہم حاصل ہو جائے۔

ایراد المسند الیہ معرفة: یہ عبارت لا کر شارحؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہم یہ پیدا ہوتا تھا کہ معرفہ کو مسند الیہ کے احوال میں ذکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معرفہ بنانا بلیغ کا کام ہے حالانکہ معرفہ بنانا بلیغ کا کام نہیں ہے بلکہ معرفہ بنانا تواضع لغت کا کام ہے۔ اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اسی وہم کا ازالہ کیا ہے کہ اس سے مسند الیہ بنانا مراد نہیں ہے بلکہ مسند الیہ لانا مراد ہے اور مسند الیہ کو معرفہ لانا تواضع لغت کا کام نہیں ہے بلکہ متکلم بلیغ کا کام ہوتا ہے۔ اسلئے اسے احوال مسند الیہ میں ذکر کیا ہے۔

وانما قدّم ههنا: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ معرفہ اور نکرہ ہونا جس طرح مسند الیہ کے احوال میں سے ہے اسی طرح معرفہ اور نکرہ ہونا مسند کے احوال میں سے بھی ہے مصنفؒ نے مسند الیہ کی بحث میں تعریف کو مقدم کیا ہے اور تنکیر کو مؤخر کیا ہے جبکہ تنکیر کی بحث میں اس کے خلاف کیا ہے کہ تنکیر کو مقدم کیا ہے اور تعریف کو مؤخر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے اسلئے مصنفؒ نے ہر ایک کو اس کا اصل مقام دیتے ہوئے مسند الیہ میں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند کے احوال کی بحث میں تنکیر کو مقدم کیا ہے۔  
فبالاضمار لانّ المقام للمتكلم نحو انا ضربت او الخطاب نحو انت ضربت او الغيبة لتقدّم ذكره اّمّا لفظاً تحقيقاً او تقديرًا او اّمّا معنًى بدلالة لفظ عليه او قرينة حالٍ وامّا حکماً  
ترجمہ:-

(توضیہ لانے کے ساتھ کیونکہ مقام یا تو تکلم کا ہوگا جیسے انا ضربت (یا خطاب کا ہوگا) جیسے انت ضربت (یا غیبت کا) اس اعتبار سے کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو لفظاً تحقیقاً ہو یا تقدیراً یا معنًی اس طو پر کہ اس پر لفظ دلالت کرے یا قرینہ حالیہ دلالت کرے یا حکماً مذکور ہو چکا ہو  
تشریح:-

فبالاضمار: مسند الیہ کے معرفہ بن جانے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ضمیر کی وجہ سے معرفہ بن جائے پھر ضمیر کی تین صورتیں ہیں (۱) ضمیر متکلم (۲) ضمیر مخاطب (۳) ضمیر غائب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضمیر مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے مقام کبھی ضمیر متکلم کا کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی ضمیر مخاطب کا اور کبھی ضمیر غائب کا۔

ضمیر متکلم کی مثال جیسے انا ضربت۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ۔  
قال بشار۔

أَنَا الْمَرَاعِثُ لَا أَخْفِي عَلَى أَحَدٍ: ذَرَّتْ بِي الشَّمْسُ لِلْقَاصِي وَلِلدَّانِي -

ضمیر مخاطب کی مثال جیسے انت ضربت۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ -

قال الحماسی -

وَأَنْتَ الَّذِي أَخْلَفْتَنِي مَا وَعَدْتَنِي: وَأَشْمَتُ بِي مَا كَانَ فِيكَ يَلُومُ

ان دو صورتوں میں ضمیر کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ اسلئے بنایا جاتا ہے کہ ان حالتوں پر کوئی اسم دلالت نہیں کرتا ہے۔ تو اسم کے دلالت نہ کرنے کی وجہ سے اس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے۔

ضمیر غائب کی مثال خواہ لفظ پہلے مذکور ہو یا تقدیر لفظ پہلے مذکور ہونے کی مثال جیسے۔ جاء زيد وهو يضحك - ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ -

قال الشاعر:

مِنَ الْبَيْضِ الْوَجْوهُ بَنَى سَنَانٌ: لَوْ أَنَّكَ تَسْتَضِيُّ بِهِمْ أَضَاؤًا

هَمَّ حَلَّوْا مِنَ الشَّرَفِ الْمَعْلَى: وَمِنْ حَسْبِ الْعَشِيرَةِ حَيْثُ شَاؤَا

تقدیر پہلے مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارم زيد - ضرب غلامه زيداً معنی پہلے مذکور ہونے کی مثال معنی مذکور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر کوئی لفظ دلالت کرتا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى - اس آیت میں ”هو ضمیر“ عدل کی طرف راجع ہے جس پر ”اعدلوا“ دلالت کر رہا ہے یا قرینہ حالیہ دلالت کرتا ہو جیسے فَلَهُنَّ ثُلَاثَا مِائَاتُكَ -

ای مائتہ المائتہ - کیونکہ یہ کلام میت کے بارے میں ہو رہا ہے۔ اسی طرح قرآن کریم کی آیت ”حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ“ - اس میں بھی ”عَمِشِي“ اور ”تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ“ کا ذکر اور سیاق کلام جو نماز کے فوت ہونے پر دلالت کرتا ہے اس بات کا قرینہ ہے کہ ”توارت“ کی ضمیر کا مرجع ”شمس“ ہے۔ یا مسند الیہ حکماً مذکور ہو جیسے رَبِّهِ فَتَى - هُوَ زَيْدٌ قَائِمٌ - قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ -

واصل الخطاب ان يكون لمعين واحداً كان او كثيراً لان اصل وضع المعارف على ان تستعمل لمعين مع ان الخطاب هو توجيه الكلام الى حاضر وقد يترك الخطاب مع معين الى غيره ای غیر معين لیعم الخطاب کل مخاطب على سبيل البدل نحو ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا

رؤسهم عند ربهم لا يريد بقوله ولو ترى مخاطباً معيناً قصداً الى تفضيع حال المجرمين ای تناهت حالهم في الظهور لاهل المحشر حيث يمتنع خفاؤها فلا يختص بها رؤية راء دون راء واذا كان كذلك فلا يختص به ای بهذا الخطاب مخاطب دون مخاطب بل كل من يتأتى منه الرؤية فليدخل في هذا الخطاب وفي بعض النسخ فلا يختص بها ای برؤية حالهم مخاطب او بحالهم رؤية مخاطب على حذف المضاف

ترجمہ:-

(خطاب میں اصل تو یہی ہے کہ وہ معین کیلئے ہو) وہ معین ایک ہو یا زائد کیونکہ وضع معارف کی اصل ہی یہ ہے کہ وہ معین کیلئے مستعمل ہوں نیز خطاب کے معنی ہی کلام کا حاضر کے سامنے پیش کرنا ہے مگر خطاب کبھی غیر معین کیلئے بھی کیا جاتا ہے تاکہ خطاب بطریق بدل سب کو

عام ہو جائے جیسے قول باری تعالیٰ ہے اور جب آپ دیکھیں گے مجرموں کو اپنے سر جھکائے ہوئے ہوں گے، مجرموں کی شاعت حال کی غرض سے تو تری سے کوئی معین مخاطب مراد نہیں یعنی ان کی حالت شرمندگی اہل محشر پر اس قدر روشن ہو جائے گی کہ اس کا پوشیدہ رہنا محال ہے تو ان کی حالت کیساتھ کوئی رویت مختص نہیں جب ان کی ایسی حالت ہوگی تو اس خطاب کیساتھ کوئی ایک مخاطب خاص نہ ہوگا بلکہ ہر دو شخص جس سے رویت کا امکان ہو اس میں داخل ہوگا، بعض نسخوں میں فلا مختص بہا ہے اس وقت ضمیر کا مرجع رویت یا حالت ہے اور مضاف محذوف ہے

تشریح:-

واصل الخطاب ان یکون لمعین: اس عبارت کا ماقبل میں بیان ہونے والے ضمیر کے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت بعد میں آنے والے مسئلے کیلئے تمہید اور طوطیہ ہے۔ اس میں مسئلہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ خطاب میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی معین کے ساتھ کیا جائے پھر عام ہے کہ وہ معین ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اگر وہ مخاطب ایک ہے تو مفرد کی ضمیر لائی جائیگی اور اگر وہ مخاطب ایک سے زیادہ ہو تو جمع کی ضمیر لائی جائیگی۔ شارح نے اس کی دو وجہیں ذکر کی ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ معارف میں اصل یہ ہے کہ ان کو معین میں استعمال کیا جائے نہ کہ غیر معین میں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خطاب کے معنی ہیں کلام کو مخاطب کی طرف متوجہ کرنا اور مخاطب معین ہوگا تو تب ہی کلام اس کی طرف متوجہ کیا جاسکے گا اگر وہ معین ہی نہیں ہے تو پھر اس کی طرف کلام متوجہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہذا وضع کے اعتبار سے ضروری ہے کہ ضمیر خطاب کسی معین کیلئے ہو اگر وہ معین دو ہوں تو تشبیہ کے صیغہ کے ساتھ اور اگر وہ مخاطب اور یا جماعت متعینہ کیلئے ہو شمول کے طور پر صیغہ جمع کیساتھ شمول استغراقی بھی تعین کے قبیل سے ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ۔ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ”أَلَا كَلَّمَكُم رَاعٍ وَكَلَّمُ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ“ اور کبھی کبھار خطاب کو تعین سے ہٹا کر عام بھی کر دیا جاتا ہے تاکہ برسبیل بدلیت سب کو شامل ہو جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُنْجَرِمُونَ نَارَ كَيْسُوَا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ“ اس میں ”تری“ کا خطاب کسی خاص مخاطب کو نہیں ہے بلکہ یہ خطاب عام ہے ہر اس مخاطب کیلئے جس میں ”رویت“ کی طاقت موجود ہو اور وہ دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

کیونکہ رویت میں ان کی حالت کی شاعت اور قباحت بیان کرنا مقصود ہے۔ کہ یہ کافر جو اس دنیا کی مختصر سی زندگی میں تو بڑے غرور و تکبر میں وقت گزارتے ہیں کل قیامت کے دن ان کی حالت دیکھنے سے تعلق رکھے گی۔ اور اس وقت ان کی حالت کسی بھی انسان سے مخفی نہیں ہوگی اور ہر انسان ان کی حالت کو دیکھ سکے گا۔ اس نسخے اور دوسرے بعض نسخوں کے درمیان فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مختصر المعانی کے اس نسخے میں فلا یختص بہ ہے جبکہ مختصر کے دوسرے بعض نسخوں میں نہ، ضمیر مذکر کی جگہ ”بہا“ ضمیر مؤنث ہے اگر ضمیر مذکر کی بنا پر تو اس کا مرجع خطاب ہوگا تو بات بالکل واضح ہے اور اگر ضمیر مؤنث کی ہو تو اسکے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) اس کا مرجع رویت ہو تو عبارت یوں بن جائے گی۔ فلا یختص برؤية حالهم مخاطب۔

(۲) اس کا مرجع حال ہو تو پھر اس کی عبارت بن جائے گی فلا یختص بحالهم رؤية مخاطب۔ اور معنی اور مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہی بنتا ہے کہ ان کی حالت کی شاعت و برائی کسی سے مخفی اور چھپی ہوئی نہیں ہوگی بلکہ سب کے سامنے ظاہر و آشکارا ہوگی۔ وبالعلمیۃ ای تعریف المسند الیہ بایرادہ علماً وهو ما وضع لشیء معین مع جمیع مشخصاتہ لاحضارہ ای المسند الیہ بعینہ ای بشخصہ بحیث یکون متمیزاً عن جمیع ما عداہ واحترزہ عن احضارہ باسم جنسہ نہ جو رجل عالم جاء فی ذہن السامع ابتداءً ای اوّل مرۃ واحترزہ

عن نحو جاء نى زيد وهو راكب باسم مختص به اى بالمسند اليه بحيث لا يطلق باعتبار هذ  
الوضع على غيره واحترز به عن احضاره بضمير المتكلم او بالمخاطب واسم الاشارة والموصول  
والمعرف بلام العهد والاضافة  
ترجمہ:-

(اور علمیت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو معرفہ بصورت علم لانا علم ہر وہ لفظ ہے جو معین چیز کیلئے جملہ مشخصات کے ساتھ موضوع ہو  
(مسند الیہ کو مشخصہ حاضر کرنے کیلئے ہوتا ہے) اس طرح کہ وہ اپنے جمیع ماعداسے ممتاز ہو جائے اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اس کو اسم  
جنس کیساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجل عالم جاء نى (سامع کے ذہن میں ابتدائی طور پر) یعنی اوّل وہلہ میں اس قید کے ذریعہ جاء نى  
زيد وهو راكب سے احتراز کیا ہے (ایسے اسم سے جو مسند الیہ کیساتھ خاص ہے) اس طور پر کہ اس وضع کے اعتبار اس کے علاوہ پر نہ بولا جائے  
اس قید کے ذریعہ ضمیر متکلم یا ضمیر مخاطب یا اسم اشارہ یا موصول یا معرف بلام عہد یا اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے  
تشریح:-

وبالعلمية: مسند الیہ کو معرفہ لانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو علم بنایا جائے تو تب بھی معرفہ بنے گا۔ علم اس چیز کا نام  
ہے جسے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ کسی چیز کیلئے وضع کیا گیا ہو۔

اور مسند الیہ کو علم بنا کر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں مسند الیہ کو اس اسم کے ساتھ خاص کر کے پہلی بار سامع کے ذہن میں علی سبیل  
التعین حاضر کیا گیا ہو۔

بحيث يكون متميّا: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ  
آپ نے کہا ہے کہ اس علم کو علی سبیل التعین متکلم مخاطب کے ذہن میں بٹھادے اور تعین کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح متکلم کو اس چیز کے  
تمام مشخصات صفات اور احوال کا علم ہے اسی طرح اس کے تمام مشخصات، صفات اور احوال کا علم مخاطب کو بھی ہو اور مثال آپ نے دی ہے  
قل هو الله احد، کی اس میں متکلم اللہ تعالیٰ ہیں اور مخاطب بندے ہیں اللہ تعالیٰ قدیم جبکہ بندے حادث ہیں اللہ تعالیٰ کا علم غیر متناہی  
اور بندوں کا علم متناہی ہے تو اللہ تعالیٰ اور بندوں کا علم کیسے برابر ہوگا؟ جبکہ آپ کی بیان کردہ تعریف سے دونوں کے درمیان برابری معلوم  
ہوتی ہے۔

جواب: تعین سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایسے مشخصات ذکر کردئے جائیں جن کی وجہ سے وہ مسٹی جمیع ماعداسے ممتاز ہو جائے اور  
اللہ تعالیٰ تو ہر مسلمان کے ذہن میں ہے اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے تمام مشخصات کی وجہ سے جمیع ماعداسے متنا  
ز ہے اسلئے ہماری تعریف صحیح ہے اور آپ کا اعتراض غلط ہے۔

فوائد قیود: اس تعریف میں تعین کی قید لگا کر اسم جنس سے احتراز کیا ہے جیسے رجل "عالم" جاء نى اس لئے کہ اس میں تعین  
نہیں ہوتی ہے۔

ابتداءً اس قید کے بارے میں دو قول ہیں شارح فرماتے ہیں کہ اس سے "اوّل مرتبہ" مراد ہے۔

اس اعتبار سے اس قید کے ساتھ اس مسند الیہ سے احتراز ہو جائے گا جو ثانیاً ذہن میں آجائے جیسے زيد "وہو" جاء نى۔

اس مثال میں "ہو" مسند الیہ ہے زيد کا تصور پہلے ذہن میں آتا ہے اور پھر ضمیر کی وجہ سے دوبارہ زيد کا تصور آ جاتا ہے تو اس قید  
کے ساتھ اس طرح کی مثالوں اور مسند الیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک اس قید کیساتھ ان اسماء سے احتراز کرنا

مقصود ہے جن کیلئے تقدّم بالذکر ہونا شرط ہے جیسے اسماء ضمیر غائب ان اسماء کیلئے ان کی ضمیر سے پہلے ان کے مرجع کا مذکور ہونا ضروری اور لازمی ہے۔ اسی طرح وہ اسم جو معرف باللام ہو الف لام عہدی کے ساتھ اسلئے کہ اسکے معبود کیلئے بھی الف لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری اور لازمی ہے۔ اسی طرح اسم موصول کہ اس کے صلے کا بھی پہلے سے علم ہونا شرط اور لازمی ہوتا ہے۔

باسم مختصّ بہ: اس قید کا مطلب یہ ہے کہ علم اپنے مثنیٰ کے ساتھ اسی طرح خاص ہو کہ اسکے علاوہ کسی اور چیز پر نہ بولا جائے جیسے والدین کسی کا نام زید رکھیں تو یہ نام اسکے ساتھ خاص ہوگا اسکے علاوہ کسی اور پر نہیں بولا جاتا ہے اسی طرح اگر کسی دوسرے آدمی کا نام بھی زید ہو تو وہ بھی اسی وضع کے ساتھ خاص ہوگا کسی اور پر نہیں بولا جائے گا، یہ قید لگا کر انھوں نے ضمیر محکم ضمیر مخاطب معرف باللام اسم اشارہ، اسم موصول، اضافہ، الف لام عہدی، وغیرہ سے احتراز کیا ہے۔

وهذه القيود لتحقيق مقام العلميّة والآ فالقيد الاخير مغنٍ عما سبق وقيل واحتراز بقوله ابتداء عن الاحضار بشرط تقدّم ذكره كفا في المضممر الغائب والمعروف بلام العهد فانه يشترط تقدّم ذكره والموصول فانه يشترط تقدّم العلم بالصلة۔

ترجمہ:-

اور یہ سب قیدیں مقام علمیت کی تحقیق کیلئے ہیں ورنہ آخری قید قیود سابقہ سے مستغنی کر دیتی ہے بعض نے کہا کہ ابتداء کی قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا ہے جس میں ان کے ذکر کا مقدّم ہونا شرط ہو جیسے ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کہ اس کا پہلے سے مذکور ہونا شرط ہے اور موصول کہ اس میں صلے کے علم کا مقدّم ہونا شرط ہے۔

تشریح:-

وهذه القيود:- اس عبارت کیسا شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”بمعينه“ اور ابتداء کی قید کے ساتھ کوئی چیز نہیں نکلتی ہے جب ”باسم مختصّ“ کی قید لگائی تھی تو اگر مصنف ان دو قیود کو نہ لگاتے تو بہتر تھا۔ جواب: آپ کی بات درست ہے لیکن ہم نے ان قیودات کو صرف مقام علمیت کی تحقیق کرنے کیلئے لگائی ہیں کسی چیز سے احتراز کرنے کیلئے نہیں لگائی ہیں۔ کیونکہ تخصیص کے ہو جانے کی وجہ سے تعین خود بخود ہو جاتا ہے اور اسی طرح جب مندا الیہ اپنے تشخص کے ساتھ حاضر ہو جائے گا تو ابتداء بھی خود بخود ہو جائے گا۔

وفيه نظر لان جميع طرق التعريف كذلك حتى العلم فانه مشروط بتقدّم العلم بالوضع نحو قل هو الله أحد فالله اصله الاله حذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف ثم جعل علماً للذات الواجب الوجود الخالق للعالم وزعم بعضهم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته والمستحق للعبودية له وكل منهما كليّ انحصر في فرد فلا يكون علماً لان مفهوم العلم جزئي ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں علم بھی تقدّم علم بالوضع کے ساتھ مشروط ہے (جیسے قل هو الله احد) تو لفظ اللہ کی اصل الا الہ ہے، ہمزه کو حذف کر کے اس کے عوض میں حرف تعریف لائے اس کے بعد واجب الوجود خالق کیلئے علم بنا دیا گیا اور بعض کا خیال یہ ہے کہ لفظ اللہ واجب لذاتہ مستحق عبودیت کیلئے اسم ہے اور ان میں سے ہر ایک کلی ہے جو ایک ہی فرد میں منحصر ہے تو علم نہ ہو گا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے

تشریح:-

وفیہ نظر: شارح فرماتے ہیں کہ ہمیں اس میں اعتراض ہے کیونکہ تقدّم بالذکر ہونا معرفہ کی تمام قسموں کیلئے شرط ہے کوئی قسم ایسی نہیں ہے جس کیلئے تقدّم بالذکر ہونا شرط نہ ہو۔ اگر ہم اس قید کے ساتھ ان اسماء سے احتراز کرنا چاہیں تو پھر علم بھی علم نہیں رہے گا کیونکہ علم کے لئے بھی مستمی کا پہلے سے معلوم ہونا شرط ہے لہذا اس قید کے ساتھ علم کو نکالنا خلاف مفروض ہے اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ہماری بات درست تھی کہ اس سے ”اول مرة“ پہلی بار سنتے ہی سمجھ میں آئے اور بعض لوگوں نے جو یہ ذکر کیا ہے تو یہ درست نہیں ہے۔

قل هو اللہ احد: شارح نے علمیت کی یہ مثال ذکر کی ہے۔ شارح نے اس میں دو باتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی بات: لفظ اللہ کی تحقیق کی ہے کہ ”اللہ“ اصل میں ”الہ“ تھا پھر ہمزہ کو حذف کر دیا اور اسکے عوض شروع میں الف لام لائے تو ”الالہ“ بن گیا پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا تو ”اللہ“ بن گیا۔ اور یا اس کا اصل ہے ”آلالہ“ درمیان والے ہمزہ کو تخفیف کیلئے حذف کر کے الف لام کو اس کا عوض سمجھا گیا اور پھر لام کو لام میں ادغام کر دیا گیا تو ”اللہ“ بن گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ لفظ اللہ اسم ہے یا علم اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک یہ اس ذات کا علم ہے جس میں دو شرطیں پائی جائیں (۱) وہ ذات واجب الوجود ہو (۲) وہ خالق للعالم ہو۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ذات کے مفہوم کا علم ہے جو واجب ہے یا اس ذات کے مفہوم کا علم ہے جو مستحق عبادت ہے ان دونوں صورتوں میں یہ ایسا کلی ہوگا جس کا ایک ہی فرد ہو اسلئے کہ کلی کے مفہوم میں تو کثرت ہے لیکن حقیقت میں اس میں کثرت کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی تو کثرت ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی اور یہاں پر بھی کثرت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ہی فرد ہوگا اسلئے کہ اللہ ایک ہی ہے اس میں کثرت نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں یہ علم نہیں بن سکتا ہے اسلئے کہ علم میں جزیت ہوتی ہے اور اس میں بجائے جزیت کے کلیت ہے۔

وفیہ نظر: ”لانا لانسلم انہ اسم لهذا المفهوم الکلی“ کیف وقد اجمعوا علی ان قولنا لا الہ الا اللہ کلمۃ التوحید ولو کان اللہ اسماً لمفهوم کلی لما افادت التوحید لان الکلی من حیث ہو کلی یحتمل الکثرة وتعتظیم او اہانة کما فی الالقاب الصالحة لذلك مثل ركب علی وهرّب معاویة ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ یہ مفہوم کلی کیلئے اسم ہے جبکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ لا الہ الا اللہ کلمۃ توحید ہے اگر لفظ اللہ مفہوم کلی کیلئے اسم ہوتا تو یہ کلمہ توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ کلی من حیث ہو کلی محتمل کثرت ہوتی ہے (یا تعظیم یا اہانت کیلئے) جیسے ان القاب میں جن میں اس کی صلاحیت ہوتی ہے جیسے ركب علی اور هرب معاویہ

تشریح:-

وفیہ نظر: شارح فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ کو مفہوم کلی کا جزء قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ لا الہ الا اللہ کلمۃ توحید ہے اگر مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ مفہوم کلی۔ مفہوم کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کے کلمہ توحید کے جزء ہونے پر اجماع ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کلمہ توحید جزئی ہے کلی نہیں ہے۔

او تعظیم او اہانة: مسند الیہ کو معرفہ لانے کی دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کی تعظیم یا اہانت کیلئے مسند الیہ معرفہ لایا جاتا ہے اور یہ مقصد ان اسماء میں متحقق ہو سکتا ہے جن اسماء میں تعظیم یا توہین کی صلاحیت پائی جاتی ہو جیسے ركب علی وهرّب معاویہ علی سوار ہو گئے اور معاویہ بھاگ گئے اس مثال میں ”علی“ مسند الیہ تعظیم کیلئے ہے کیونکہ یہ علو سے مأخوذ ہے اور علو کے معنی ہیں بلندی۔ اور



دوسرے جملہ میں ”معناویہ“ مسند الیہ تو بن کیلئے ہے کیونکہ معاویہ ماخوذ ہے ”عواء“ سے اور ”عواء“ کے معنی ہیں کتے یا بھڑیے کی آواز۔ (اس مثال میں بظاہر حضرت امیر معاویہؓ تعالیٰ عنہ کی توہین ہے اسلئے بہتر یہ تھا کہ اس کے بجائے مصطفیٰ کوئی اور مثال ذکر کرتے ہم نے دل پر پتھر رکھ کر صرف ان کی ذکر کردہ مثال کی وضاحت کی ہے واللہ علیٰ ما نقول وکیل)

او کناۃ عن معنی یصلح العلم لہ نحو ابولہب فعل کذا کناۃ عن کونہ جہنمیاً بالنظر الی الوضع الاول اعنی الاضافی لان معناه ملازم النار وملابسہا ویلزمہ اَنّہ جہنمی فیکون انتقالاً من الملزوم الی اللّٰزم باعتبار الوضع الاول وهذا القدر کاف فی الکناۃ وقیل فی هذا المقام انّ الکناۃ کما یقال جاء حاتم ویراد منه لا زُمہ ای جواد لا الشخص المسمی بحاتم ویقال رأیت ابالہب ای جہنمیاً

ترجمہ:-

(یا کناۃ کیلئے) ایسے معنی سے جس کیلئے علم بننے کی صلاحیت ہو جیسے ابولہب فعل کذا اس کے جہنمی ہونے سے کناۃ بناتے ہوئے وضع اول کے اعتبار سے یعنی معنی اضافی کے اعتبار سے کیونکہ اس کے معنی ہیں ملازم نار اور اس کیلئے جہنمی ہونا لازم ہے تو یہ ملزوم سے لازم کی وضع اول کے اعتبار سے انتقال ہوگا اور کناۃ میں اتنا کافی ہے بعض نے کہا ہے کہ کناۃ بالکل ایسا ہی ہے جیسے جاء حاتم بولا جاتا ہے اور اس سے اس کا لازم مخی آدمی مراد ہوتا ہے نہ کہ حاتم کے ساتھ مسکی اور رعیت ابالہب بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہوتا ہے کہ میں نے جہنمی کو دیکھا

تشریح:-

او کناۃ: مسند الیہ کو علمیت کے ساتھ معرفہ بنانے کا چوتھا مشتقی یہ ہے کہ اس سے ایسے معنی سے کناۃ کرنا مقصود ہوتا ہے جو معنی کے اعتبار سے علمیت کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے ”ابولہب فعل کذا“ ابولہب نے اس طرح کیا۔ اس مثال میں ابولہب مسند الیہ ہے اور علم ہے یہ بول کر اس کا جہنمی ہونا مراد لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ جہنمی فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ”ابولہب“ کو ”جہنمی“ سے کناۃ بنایا جائے گا لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کو کس سے کناۃ بنایا جائے گا۔ اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں (۱) وضع اول یعنی مرکب اضافی (۲) وضع ثانی یعنی علمیت۔ اس مثال میں وضع اول کے اعتبار سے کناۃ ہے کیونکہ معنی اول کے اعتبار سے اس کے معنی ہوں گے ملازم لہب۔ اور لہب کے معنی ہیں شعلہ۔ تو دونوں کا مجموعی معنی ہوگا شعلے کا باپ اور شعلے کا باپ وہی ہو سکتا ہے جس کے ساتھ شعلہ لازم ہو اس اعتبار سے اس کیلئے جہنمی ہونا لازم اور ضروری ہے وضع ثانی کہتے ہیں علمیت کو جیسے عبد اللہ وضع اول کے اعتبار سے اس کے معنی ہیں اللہ کا بندہ اور وضع ثانی کے اعتبار سے اس کے معنی ہیں ذات مسکی اور ذات مشخص جب وضع ثانی مراد لی جائے تو اس صورت میں وضع اول مراد نہیں ہوگی۔ اختلاف اس میں یہ ہے کہ ابولہب وضع اول سے کناۃ ہے یا وضع ثانی سے۔ اگر ابولہب اپنے معنی لغوی سے کناۃ ہو یعنی جہنمی والے معنی سے تو اس صورت میں معنی ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو جائے گا اسلئے کہ لفظ ملزوم ہوتا ہے اور اس کا معنی لغوی لازم ہوتا ہے اور کناۃ کیلئے اتنی مناسبت اور مقدار کافی ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس مثال میں وضع ثانی یعنی معنی علمیت کے اعتبار سے کناۃ ہے اور اس میں کناۃ ”جاء حاتم“ کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح اس مثال میں حاتم سے مسکی حاتم مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنی لازمی (سخاوت) مراد ہے اسی طرح ”رأیت ابالہب“ میں بھی اس کا مسکی مراد نہیں ہوگا بلکہ

اس کا معنی لازمی مراد ہوگا یعنی میں نے کسی جہنمی کو دیکھا۔

وفیه نظر لانه حینئذ یكون استعارة لا کنایة علی ما سیجیء ولو کان المراد ما ذکره لکان قولنا فعل کذا هذا الرجل مشیراً الی الکافر وقولنا ابو جهل فعل کذا کنایة عن الجهنمی ولم یقل به احدٌ ومما یدل علی فساد ذالکانه مثل صاحب المفتاح وغیره فی هذه الکناية بقوله تعالى "تَبَّتْ یَدَا اَبی لَهَبٍ" ولا شک ان المراد بها لشخص المسمی بابی لهب لا کافر آخر او ایها م استلذاذہ ای وجد ان العلم لذیذاً نحو قوله باللہ یا ظبیات القاع قلن لنا: ألیلاى منکن أم لیلی من البشر: ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس صورت میں تو یہ استعارہ بنے گا نہ کہ کنایہ اور اگر یہی مراد ہو جو قائل نے مراد لیا ہے تو پھر جہنمی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فعل کذا ہذا الرجل کہنا اور ابو جهل فعل کذا بھی جہنمی ہونے سے کنایہ ہو جانا چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس کی فساد کی دلیل یہ بھی ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں قول باری تعالیٰ تَبَّتْ یَدَا اَبی لَهَبٍ پیش کیا ہے جس میں بلاشبہ ابو لهب سے مسمیٰ ابو لهب مراد ہے نہ کہ دوسرا کوئی کافر (یا علم سے لذت حاصل کرنے کیلئے) یعنی علم کو لذت محسوس کرتے ہوئے جیسے شاعر کا قول ہے خدا کی قسم اے ہر نیو ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے تشریح:-

شارح فرماتے ہیں کہ یہ معنی بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس کو حاتم کی طرح علم سے کنایہ بنایا جائے تو پھر یہ کنایہ نہیں رہے گا بلکہ یہ علاقہ تشبیہ کی وجہ سے استعارہ بن جائے گا کیونکہ جب حاتم بول کر وہ شخص مراد لیا جائے جو موصوف بالجود ہے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ میرے پاس وہ آدمی آیا جو سخاوت میں حاتم کے مشابہ ہے۔ لہذا اسے شخص آخر سے کنایہ بنانا صحیح نہیں ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر آپ کی بات درست مانی جائے تو پھر کسی کافر کی طرف اشارہ کر کے یہ کہنا کہ فعل کذا هذا الرجل۔ اس آدمی نے اس طرح کیا ہے۔ اور یہ کہہ کر کسی دوسرے آدمی سے کنایہ بنانا صحیح ہونا چاہئے جبکہ کسی کے نزدیک بھی اسے کنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے اسی طرح "ابو جهل فعل کذا" کہہ کر ابو جهل سے کنایہ بنانا درست ہونا چاہئے جبکہ کسی کے نزدیک بھی اسے کنایہ بنانا درست اور صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ابو لهب کا تو معنی لغوی اس کا جہنمی ہونا ہے جبکہ ابو جهل کا معنی لغوی اس کا جہنمی ہونا تو نہیں ہے۔

تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس جگہ کی مثال صاحب مفتاح نے یہ دی ہے "تَبَّتْ یَدَا اَبی لَهَبٍ وَتَبَّ"۔ ابو لهب کے ہاتھ ہلاک ہو جائیں اور ہلاک ہو گئے۔ اگر آپ کی بات مان لی جائے تو اس مقام پر ابو لهب کے علاوہ کوئی اور مراد لینا درست ہونا چاہئے حالانکہ آپ کے نزدیک بھی اس مقام پر ابو لهب ذات مسمیٰ ہی مراد ہے کوئی اور مراد نہیں ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ معنی آخر سے شخص آخر مراد لینا درست نہیں ہے۔

او ایہام استلذاذہ: مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ متکلم کا محبوب ہوتا ہے تو متکلم مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنا کر سامع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ مسند الیہ میرا محبوب ہے اس کا نام کے لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے۔ جیسے باللہ یا ظبیات القاع قلن لنا: ألیلاى منکن أم لیلی من البشر۔

ترجمہ: تمہیں قسم ہے خدا کی اے چٹیل میدان کی ہر نیو ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے۔

اسی طرح۔ وکلّ یدّعی وصل لیلیٰ :: ولیلی لا تقرّ لهم بذلک  
ترجمہ: ہر ایک لیلیٰ کے وصل و ملاقات کا دعوے دار ہے لیکن لیلیٰ اس کا اقرار نہیں کرتی ہے۔

ان دونوں شعروں کے دوسرے مصرعہ میں لیلیٰ کا ذکر تلمذ کیلئے ہے ورنہ اگر ذکر نہ کرتے تو اس سے بھی کوئی خرابی لازم نہ آتی کیونکہ ایک بار پہلے لیلیٰ کا ذکر ہو چکا ہے اب اگر اس کیلئے ضمیر لاتے تو ضمیر کا لانا کافی ہو جاتا چنانچہ یوں کہہ دیتے ”ام ہی یمن البشر“ کیونکہ مرجع موجود ہے لیکن اپنی محبوبہ کے نام کے لینے کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے دوبارہ لیلیٰ کا نام لیکر ذکر کیا ہے۔ باقی محبوب یا محبوبہ کے نام کے لینے میں کتنی لذت ہوتی ہے اس کا علم کسی مجنون ہی کو ہو سکتا ہے میری طرح شاید آپ کو بھی اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

نہ ملا تیرے ناقہ کا پتہ اے لیلیٰ: چھان ڈالے تیرے مجنون نے بیابان کتنے۔

او التبرک بہ نحو اللہ الہا دیو محمد ﷺ الشفیع اونحو ذالک کا التفاؤل والتطیر والتسجیل علی السامع وغیرہ ممانا سب اعتبارہ فی الاعلام ترجمہ:-

(یا تبرک کیلئے) جیسے اللہ الہادی محمد الشفیع (یا اسی طرح اور اغراض کیلئے) جیسے نیک فالی کیلئے، بدشگونی کیلئے سامع پر پختگی وغیرہ کیلئے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہو  
تشریح:-

او التبرک: مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لانے کی چھٹی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا نام بڑا بابرکت ہے اس کے نام کے ساتھ برکت حاصل کرنے کیلئے علم بنا کر اس کا ذکر کیا جائے جیسے اللہ الہادی۔ اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے۔  
محمد الشفیع: محمد ہی سفارش کرنے والا ہے۔ ان دونوں میں اللہ اور محمد کے اعلام گرامی کو صرف برکت حاصل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

اونحو ذلک: مصنفؒ نے چھ مقتضیات ذکر کر دینے کے بعد اجمالی اشارہ کر دیا ہے کہ اسکے علاوہ بھی بہن شارحؒ نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مزید تین مقتضیات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ نیک فالی کیلئے مسند الیہ کو معرفہ کیسا تھ علم بنا کر ذکر کیا جائے جیسے سعید فی دارک۔ سعید تیرے گھر میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہارے گھر میں نیک بختی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بدفالی اور بدشگونی کیلئے مسند الیہ کو معرفہ کے ساتھ علم بنا کر ذکر کیا جائے جیسے السفاح فی دار صدیقک۔ سفاح تیرے دوست کے گھر میں ہے۔ سفاح کے معنی ہیں خون ریزی کرنے والا۔ اس سے بدشگونی مراد ہے کہ تیرے دوست کے گھر میں کسی کو دار آخرت کی طرف چٹا کر دیا گیا ہے۔ ان کے گھر میں خیریت نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ سامع پر حکم اور فیصلہ پختہ اور مضبوط کرنے کیلئے مسند الیہ کو معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے جیسے کوئی حاکم خالد سے پوچھے کہ ”هل فعل عبد الله بكذا“ کیا عبد اللہ نے وہ کام کیا ہے؟ تو خالد جواب میں کہے کہ ”نعم عبد الله فعل كذا“ حالانکہ وہ یوں بھی کہہ سکتا تھا کہ ”هو فعل بكذا“ لیکن اس صورت میں حکم اس پر پختہ نہیں ہوتا تھا اسلئے صاف طور نام ذکر کیا ہے تاکہ کل اسے انکار کرنے کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ان کے علاوہ بھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لانے کی وجوہات ہو سکتی ہیں مثلاً سامع کو اس کی غباوت ذہن پر تنبیہ کرنے کیلئے یا سامع کو رحم دلانے کیلئے مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ بنایا جائے

و غیر وغیرہ۔

وبالموصولیۃ ای تعریف المسند الیہ بایرادہ اسم موصول لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة به  
سوی الصلة كقولك الذی كان معنا امس رجل "عالم" ولم يتعرض لما لا يكون للمتکلم او  
لكليهما علم "بغير الصلة نحو الذین فی بلاد الشرق لا عرفهما ولا تعرفهم لقلة جدوی مثل  
هذا الكلام وندرة وقوعه  
ترجمہ:-

(یا موصولیت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفہ لانا اس لئے ہوتا ہے کہ مخاطب کو صلہ کے علاوہ احوال  
مخصوصہ کا علم نہیں جیسے تم کہو کہ وہ آدمی جو کل ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے باتن نے وہ صورت ذکر نہیں کی ہے جس میں صرف متکلم کو  
یا متکلم اور مخاطب دونوں کو صلہ کے بغیر علم نہ ہو جیسے الذین فی بلاد الشرق لا عرفہم یا لا نعرفہم جو لوگ مشرق کے ملکوں میں رہتے ہیں میں ان  
کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے کیونکہ اس قسم کا کلام نادر الوقوع ہے  
تشریح:-

وبالموصولیۃ: تیسری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنایا جائے پھر اسکے بھی بہت سارے مقتضیات  
ہیں۔ لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة: پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنایا جائے اور یہ وہاں  
پر ہوتا ہے جہاں پر سامع کو مسند الیہ کے زیادہ احوال اور صفات کا علم نہ ہو صرف ایک ہی حال معلوم ہو جیسے زید اور عمرو کہیں جا رہے ہوں اور ا  
ن کے ساتھ ایک تیسرا آدمی بھی ہو جسے زید نہ جانتا ہو پھر دوسرے دن جب زید اس آدمی کا ذکر کرے گا تو یوں کہے گا "الذی کان معنا  
بلا امس رجل "عالم"۔ کل جو آدمی ہمارے ساتھ تھا وہ ایک عالم آدمی ہے اس مثال میں زید نے اسم موصول کیساتھ اس آدمی کا ذکر کیا  
ہے اسلئے کہ اگر نام کے ساتھ اسکا ذکر کرتے تو مخاطب عمرو کو پتہ نہ چلتا کہ کس آدمی کا ذکر کر رہے ہیں۔

الغرض مخاطب جب مسند الیہ کے احوال اور صفات کو نہ جانتا ہو تو مسند الیہ کو اسم موصول بنا کر لایا جاتا ہے اور مخاطب جس حال  
کو جانتا ہے اسی حال کو صلہ بنا دیا جاتا ہے جیسے مثال مذکور میں معیت کو چونکہ مخاطب جانتا تھا اسلئے اس کو صلہ بنا دیا گیا ہے۔  
ولم يتعرض لما لا یكون: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے  
صرف مخاطب کے جہالت کی مثال ذکر کی ہے باقی دو صورتوں متکلم اور غائب کے جہالت کی مثال ذکر نہیں کی ہے ایسا کیوں کیا ہے؟  
حالانکہ اس کی کل تین صورتیں بن جاتی ہیں۔

غائب کے عدم علم کی مثال جیسے الذی فی بلاد الشرق لا عرفہ۔ متکلم کے عدم علم کی مثال جیسے الذی فی بلاد الشرق لا  
تعرفہ۔

مخاطب کے عدم علم کی مثال جیسے الذی فی بلاد الشرق لا تعرفہ۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے لیکن باقی دو صورتوں میں کوئی خاص فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور اس  
طرح کا کلام قلیل الوقوع ہے اسلئے ایک صورت ذکر کر دی ہے اور باقی صورتوں کو ترک کر دیا ہے۔

اواستہجان التصریح بالاسم اوزیادۃ التقریر ای تقریر الغرض المسوق لہ الکلام وقیل تقریر المسند  
وقیل تقریر المسند الیہ نحو وَاَوَدَّتْهُ اِی یوسف علی نبینا وعلیہ السلام والمرادۃ مفاعلة من

رَادِرُودُ جَاءَ وَذَهَبَ فَكَانَ الْمَعْنَى خَادَعْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَفَعَلْتُ فَعَلَ الْمُخَادَعُ لِمُصَاحَبَةٍ عَنِ الشَّيْءِ  
الَّذِي لَا يَرِيدُ أَنْ يَخْرُجَهُ مِنْ يَدِهِ يَحْتَالُ عَلَيْهِ أَنْ يَغْلِبَهُ وَيَأْخُذَهُ مِنْهُ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَحَلِّ لِمُوَاقِفَتِهِ  
أَيَّاهَا وَالْمُسْنَدَ إِلَيْهِ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ مُتَعَلِّقٌ بِرَاوِدَتِهِ فَالْغَرَضُ الْمُسْتَوْقُ لَهُ الْكَلَامُ  
نَزَاهَةُ يَوْسُفَ عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَطَهَارَةُ ذِيلِهِ وَالْمَذْكُورِ أَدَلَّ عَلَيْهِ مِنْ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زَلِيخَا  
لأنَّهُ إِذَا كَانَ فِي بَيْتِهَا وَتَمَكَّنَ مِنْ نَيْلِ الْمَرَادِ عَنْهَا وَقِيلَ هُوَ تَقْرِيرٌ لِلْمَرَاوِدَةِ لِمَا فِيهِ مِنْ فِرَاطِ الْاِخْتِلَاطِ  
وَالْإِلْفَةِ وَقِيلَ هُوَ تَقْرِيرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لِامْكَانِ وَقُوعِ الْإِبْهَامِ وَالِاشْتِرَاكِ فِي امْرَأَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زَلِيخَا وَالْمَشْهُورِ  
أَنَّ الْآيَةَ مِثَالٌ لَزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ فَقَطْ وَظَنِّي أَنَّهَا مِثَالٌ لَهَا وَلَا اسْتَهْجَانِ التَّصْرِيحَ بِالْأَسْمِ وَقَدِيبَتَهُ فِي الشَّرْحِ  
ترجمہ:-

(اینا نام کی تصریح کو برا سمجھتے ہوئے یا زیادہ تقریر کیلئے) یعنی اس غرض کی تقریر کیلئے جس کیلئے کلام لایا گیا ہے بعض نے کہا کہ تقریر  
مسند کیلئے بعض نے کہا کہ تقریر مسند الیہ کیلئے (اور پھسلانے لگی اس کو) یعنی حضرت یوسفؑ کو مرادوۃ باب مفاعلہ ہے رادیرود سے اس کے معنی  
ابیں آنا جانا مطلب یہ ہوا کہ زلیخا نے آپ کو بہکایا اور ایسا کام کیا جیسا کہ ایک دھوکہ دینے والا اپنے مقابل سے کرتا ہے اس کے پاس جو چیز  
پڑی ہوئی ہے اور وہ اسے اپنے ہاتھ سے نکالنا چاہتا ہو تو اس پر غالب آنے اور اس سے وہ چیز لینے کیلئے حیلہ کرتا ہے زلیخا کے بہکانے کا  
مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے ساتھ حضرت یوسفؑ کے بدکاری کا ارتکاب کرنے کیلئے حیلہ کیا۔ رادوتہ کے ساتھ متعلق ہے کلام کے لانے  
کی غرض حضرت کی پاکیزگی اور ان کی پاکدامنی بیان کرنا ہے اور مذکورہ عبارت اپنی مراد پر زیادہ دلالت کرتی ہے امراۃ العزیز یا زلیخا کی  
صراحت سے کیونکہ جب وہ اس عورت کے گھر میں تھے اور اس کے ساتھ زنا کرنے پر قادر تھے بعض نے کہا کہ یہاں مرادوۃ کی تقریر ہے  
کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے بعض نے کہا ہے کہ مسند الیہ کی تقریر ہے کیونکہ عزیز کی بیوی یا زلیخا میں ابہام اور اشتراک  
دونوں ممکن ہیں مشہور تو یہی ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تصریح اسم کے قبیح ہونے پر متنبہ کرنے کی  
بھی مثال ہے۔  
تشریح:-

واستہجان التصريح اوزيادة التقرير: مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ  
معتکلم مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ بنا کر اسلئے لاتا ہے کہ اس کے اسم ظاہر کے ساتھ صراحت کرنے کو برا سمجھتا ہے اور اسکی وضاحت  
بھی ضروری ہوتی ہے تو اسم موصول کے ساتھ اس کو ذکر کر دیتا ہے جیسے پیشاب کا نکل جانا یا خروج ریح ناقض وضوء ہیں تو ان دونوں کے با  
رے بتاتے ہوئے یوں کہہ دے کہ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْ أَحَدِ السَّبِيلَيْنِ نَاقِضٌ لِلْوَضُوءِ۔ جو چیز دونوں رستوں میں سے کسی ایک  
سے نکل جائے اس سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو زیادتی تقریر کیلئے ذکر کیا جاتا ہے پھر زیادہ تقریر سے  
کیا مراد ہے۔ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس غرض کی زیادہ تقریر ہوگی جس کیلئے کلام لایا گیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ زیادہ تقریر مسند کی ہوگی تیسرا  
قول یہ ہے کہ زیادہ تقریر مسند الیہ کی ہوگی اب ان تینوں کی تقریر جدا جدا ہوگی۔

مسند الیہ کی تقریر کی مثال یعنی مسند الیہ کی تقریر کیلئے مسند الیہ کو معرفہ بنایا جائے جیسے وَرَادَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ  
رادیرود باب مفاعلہ ہے اس کا محر درادیرود ہے۔ اسکے معنی ہیں آنا جانا۔ یہاں پراسکے معنی ہوں گے کہ اس عورت نے یوسفؑ کو ان

کے نفس کی وجہ سے بہکایا اور اس عورت نے یوسفؑ کے ساتھ ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکہ دینے والا اپنے مد مقابل کو اپنے قابو میں کرنے کیلئے اس کے ساتھ چال چلتا ہے تاکہ اس کے پاس جو چیز پڑی ہوئی ہے کسی طرح سے اس چیز کو وہ حاصل کر لے۔ الغرض اس عورت نے یوسفؑ کو بدکاری اور زنا میں مبتلا کرنے کیلئے جو کر کیا تھا قرآن پاک نے اس کو بیان کرنے کیلئے لفظ ”مر اودت“ استعمال کیا ہے۔ فائدہ:- شارح نے یہ پوری تحقیق اسلئے کی ہے کہ ”راود“ باب مفاعله ہے اور باب مفاعله میں فعل جاہلین سے صادر ہوتا ہے تو کہیں کسی کے ذہن اور وہم و گمان میں یہ نہ آئے کہ ”نعود با اللہ“ اس میں کچھ نہ کچھ تو یوسفؑ نے بھی کیا ہوگا۔ تو شارح نے تحقیق کے ساتھ یہ بات ثابت کی کہ یہ تمام کرتوت اس عورت ہی کے تھے یوسفؑ کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا وہ اس طرح کی حرکتوں سے منزہ اور پاک ہیں۔ اس آیت میں ”الذی“ اسم موصول اپنے صلہ ”هو فی بیتہا“ سے مل کر مسند الیہ بن رہا ہے۔ اور ”عن نفسہا“ ”راودت“ کے ساتھ متعلق ہے۔ اس آیت میں اگر نام ذکر کر دیتے اور یوں فرماتے کہ امراة العزیز یا زلیخا تو حضرت یوسفؑ کی تنزیہ اگرچہ ثابت ہو جاتی لیکن ان کی تنزیہ میں زیادتی اور مبالغہ کبھی بھی نہ ہوتا اسم موصول کے ساتھ ذکر کرنے میں (یوسفؑ جس گھر میں تھے اسی گھر کی خاتون نے یوسفؑ کو گناہ کی دعوت دی تھی لیکن پھر بھی یوسفؑ اللہ کے فضل و کرم کی بناء پر اس کی شرارت سے محفوظ رہے) ان کی تنزیہ میں مبالغہ پیدا ہو گیا ہے۔ اور اگر اس کو مسند کی زیادت تقریر کیلئے بنایا جائے تو پھر اسکی وضاحت یوں ہوگی کہ یہ حرکت کسی عام عورت نے نہیں کی ہے بلکہ عزیز مصر کی بیوی نے کی ہے کہ اتنی بڑی عورت ہو کر اس نے اپنے گھر میں پالے غلام کے ساتھ اس طرح کی حرکت کی ہے یہ کام اتنی بڑی عورت ہو کر اس نے کیسے کیا یہ بات عقل میں آنے والی نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ نے اسم موصول کے ساتھ اس کی تقریر ذکر کر دی کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ اتنی بڑی عورت نے یہ حرکت اس طرح کی ہے کہ چونکہ یوسفؑ اس عورت کے گھر میں رہتے تھے جس کی وجہ سے اس عورت کو یوسفؑ کے ساتھ رہتے رہتے الفت و محبت پیدا ہو گئی تھی اسی الفت و محبت سے مجبور ہو کر اس عورت نے یہ حرکت کی ہے، اس صورت میں اسم موصول مر اودت مسند کی تقریر کیلئے ہوگا۔

والمشہور ان الایۃ: شارح فرماتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ یہ آیت صرف زیادت تقریر کی مثال ہے ”استہجان“ کی مثال نہیں ہے، لیکن میرے نزدیک جس طرح یہ زیادت تقریر کی مثال بن رہی ہے اسی طرح یہ ”استہجان“ کی مثال بھی بن رہی ہے۔ زیادت تقریر کی مثال بننے کی پوری تقریر گزر چکی ہے۔ استہجان کی مثال بننے کی تقریر یوں ہوگی کہ زلیخا اتنی بڑی عورت کہ اپنے زمانے کے مصر کے بادشاہ کے بیوی بن کر اس نے اپنے غلام کے بہکانے اور پھسلانے کی یہ حرکت کی تھی تو یہ بہت ہی بری بات اور بہت ہی گھٹیا کام تھا اسلئے اس کا نام لینا یہاں پر مناسب نہ جان کر اس کے نام کی جگہ اسم موصول کو مسند الیہ بنایا۔

اوالتفخیم ای التعظیم والتہویل نحو فَعَشِیْہُمْ مِنْ الِیَمِّ مَا غَشِیْہُمْ فَانْ فِیْ هَذَا الْاِبْہَامِ مِنَ التَّفْخِیْمِ مَا لَا یَخْفٰی اَوْ تَنْبِیْہِ الْمُخَاطَبِ عَلٰی الْخَطَاۃِ نَحْوُ شَعْرَانَ الذِّیْنَ تَرَوْنَهُمْ اٰی تَطْنُوْنَهُمْ اِخْوَانُکُمْ یَسْفٰی غَلِیْلَ صَدُوْرِهِمْ اَنْ تَصْرَعُوْا اٰی تَهْلُکُوْا اَوْ تَصَابُوْا بِالْحَوَادِثِ فَفِیْہِ مِنَ التَّنْبِیْہِ فِیْ خَطَاہُمْ فِیْ هَذَا الظَّنِّ مَا لَیْسَ فِیْ قَوْلِکَ اَنْ الْقَوْمَ الْفَلَانی

ترجمہ:-

(یا تفخیم کیلئے) یعنی تعظیم اور تہویل کیلئے (جیسے ڈھانپ لیا ان کو مسند میں سے اس نے جس نے ڈھانپ لیا) اس ابہام میں جو تفخیم ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے (یا مخاطب کو اس کی غلطی پر متنبہ کرنے کیلئے) جیسے شعر: بے شک وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کی حالت یہ

ہے کہ ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم پچھاڑے جاؤ (یعنی تم ہلاک کر دئے جاؤ اس میں ان کی اس غلط فہمی پر تنبیہ کر دی گئی ہے کہ جو تیرے قول ”ان القوم الفلانی“ میں نہیں ہے۔  
تشریح:-

مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ اسم موصول مسند الیہ کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرے۔ اور پانچواں مقتضی یہ ہے کہ اسم موصول مسند الیہ کے خوفناک ہونے پر دلالت کرے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ”فَغَشِيَهُمْ مِنْ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ“ فرعون اور اس کے لشکر کو ڈھانپ لیا سمندر کی اس چیز نے جس نے ڈھانپ لیا۔ اس مثال میں ”ما“ موصولہ ہے اور ”غشی“ کا فاعل بن جانے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کو موج دریائے ڈھانپ لیا کتنی بڑی موج نے ڈھانپ لیا۔ اس سے اس کی بڑائی بتلانا مقصود ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ اسم موصول کی جگہ اسم ظاہر لاتے تو اس کی تعظیم اس قدر بیان نہ ہوتی اور اس میں اس سے تخویف بھی ہے کہ دیکھو فرعون اور اس کے چیلوں نے جب ہماری خدائی کوچیلنج کیا تو ہم نے ان کو کیسی بڑی بڑی موجوں کے ذریعہ غرق آب کیا؟

اوتنبیہ المخاطب علی الخطأ: چھٹا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ اسلئے معرفہ بنایا جائے تاکہ سامع کو اپنی غلطی پر تنبیہ ہو جائے جیسا کہ کسی والد نے اپنے بچوں کو نصیحت کرتے ہوئے یہ شعر کہا تھا کہ۔

اِنَّ الَّذِیْنَ تَرَوْهُمْ اِخْوَانُكُمْ :... یَشْفِیْ غَلِیْلَ صَدْرِهِمْ اِنْ تَصْرَعُوا

ترجمہ :- تم جن لوگوں کو اپنے بھائی سمجھتے ہو ان کے سینہ کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم ہلاک کر دئے جاؤ۔ محل استشاد :- اس شعر میں والد نے اپنے بیٹوں کو ”الذی“ اسم موصول کے ساتھ ان کی غلطی پر تنبیہ کر دی ہے جن کو تم دوست سمجھتے ہو وہ تمہارے جان کے دشمن ہیں اسلئے تم ان کو دوست سمجھ کر غلطی کر رہے ہو اب اگر وہ آدمی اپنے بچوں کو اسم موصول لائے بغیر صرف اتنا کہہ دیتا کہ وہ تمہارے دشمن ہیں تم ان سے بچو تو تب بھی ان کو معلوم ہو جاتا لیکن انہیں اپنی غلطی پر اس صورت میں تنبیہ نہ ہوتی اسم موصول کے لانے کی وجہ سے انہیں اپنی غلطی پر تنبیہ ہو گئی ہے۔ کہ تم نے ان کو اپنا دوست سمجھ کر بہت بڑی غلطی کی ہے۔

او الایماء ای الاشارة الی وجه بناء الخبر ای الی طریقہ نقول عملت هذا العمل علی وجه عملک وعلی جہتہ ای طرزہ وطریقہ یعنی تأتی بالموصول والصلة للاشارة الی ان بناء الخبر علیہ من ای وجہ وای طریق من الثواب والعقاب والمدح والذم وغیر ذلك نحو ان الذین یستکبرون عن عبادتی فان فیہ ایماء الی ان الخبر المبنی علیہ امر من جنس العقاب والاذلال وهو قوله سیدخلون جہنم داخرین“ ومن الخطأ فی هذا المقام تفسیر الوجه فی قوله الیوجه بناء الخبر بالعلّة والسبب وقد استوفینا ذلك فی الشرح

ترجمہ:-

(یادوجہ بناء خبر کی) کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لاتے ہیں تم کہتے ہو کہ کہ فعلت هذا العمل علی وجہ عملک او علی جہت یعنی اس کے طرز و طریقہ پر یہ کام کیا یعنی موصول اور صلہ کو خبر کی بناء کی وجہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لاتے ہیں کہ مبنی خبر کس قسم کا ہے ثواب کے قبیل سے ہے یا عذاب کے قبیل سے مدح کے قبیل سے ہے یا ذم کے قبیل سے وغیرہ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ (بے شک وہ لوگ جو میری عبادت کرنے سے تکبر کرتے ہیں۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مبنی خبر ایک ایسا امر ہے جو جس عقاب و جس تذلیل سے ہے اور وہ سیدخلون الخ ہے

(عنقریب وہ جہنم میں رسوا ہو کر داخل ہو جائیں گے) ماتن کے قول ”الی وجہ بناء الخیر“ میں لفظ وجہ کی تفسیر علت و سبب کے ساتھ کرنا غلط ہے جس کو ہم نے شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے  
تشریح:-

اولا ایما الی وجہ بناء الخیر: اس میں طریق نوع کے معنی میں ہے یعنی مسند الیہ کو اسم موصول معرف لانے کا ساتھ تو اس مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ، معرف بنا کر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ پہلے ہی سے خبر کے نوع کی طرف اشارہ ہو جائے کہ کس نوع کی خبر ہے آیا اس کا تعلق مدح سے ہے یا ذم سے یا عذاب سے یا عذاب سے۔ جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي يَشْكُ جُولُوكَ هَامِي عِبَادَتِ كَرْنِي سَتَكْبَرْتِي هِي۔ اس آیت میں اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر ”ان“ حرف مشبہ بالفعل کیلئے اسم اور مسند الیہ ہے یہ کلام ایسا ہے کہ جو بھی اس کلام کو سنے گا تو اس کی سمجھ میں یہ بات آجائے گی کہ اس کی خبر ایسی چیز ہوگی جس میں عذاب کا ذکر ہوگا پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی خبر ذکر کی ہے کہ ”سَيَذْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ“ وہ جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے اس میں ان کی تذلیل اور عذاب کا ذکر ہے شارح نے اس میں دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اس عبارت میں مذکور ”وجہ“ کے معنی میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں طرز و طریقہ اور شارح نے بھی یہی معنی مراد لئے ہیں اور دوسرا قول علامہ غلانی کا ہے۔ علامہ غلانی فرماتے ہیں کہ ”وجہ“ کے معنی ہیں سبب اور علت۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اسم موصول سے اشارہ ہو بناء خبر کے سبب کی طرف شارح فرماتے ہیں کہ یہ معنی بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ پھر یہ ضابطہ مطر نہیں بنے گا بعض صورتوں میں جاری ہوگا جبکہ دوسری بعض صورتوں میں جاری نہیں ہوگا اسلئے کہ ہر خبر کیلئے علت اور سبب کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ شارح نے اپنی شرح میں اس کی خوب وضاحت کی ہے وہاں پر دیکھ لیا جائے۔

اس کی اگر مزید وضاحت معلوم کرنا ہو تو پھر ہماری شرح کی طرف رجوع کر لیا جائے وہاں پر ہم نے اسکی پوری وضاحت کر دی ہے۔  
ثُمَّ أَنَّهُ أَيْ الْإِيْمَاءُ الِى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَيْرِ لَا مَجْرَدَ جَعَلَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مَوْصُولًا كَمَا سَبَقَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْأَوْهَامِ رِبَمَا يُجْعَلُ ذَرِيعَةً أَيْ وَسِيلَةً إِلَى التَّعْرِيزِ بِالْتَعْظِيمِ لَشَأْنِهِ أَيْ لَشَأْنِ الْخَيْرِ نَحْوُ شِعْرَانِ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ أَيْ رَفَعَ السَّمَاءَ بِنِي لِنَائِيَّتِ ارَادَ بِهِ الْكَعْبَةُ أَوْ نَيْتِ الشَّرَفِ وَالْمَجْدِ دَعَائِمُهُ اعْزَ وَاطْوَلُ مَنْ دَعَائِمُ كُلِّ بَيْتٍ فَفِي قَوْلِهِ أَنَّ الَّذِي سَمَكَ السَّمَاءَ إِيْمَاءٌ إِلَى أَنَّ الْخَيْرَ الْبَنِي عَلَيْهِ امْرُؤٌ مِنْ جِنْسِ الرِّفْعَةِ وَالْبِنَاءِ عِنْدَ مَنْ لَهُ ذَوْقٌ سَلِيمٌ ثُمَّ فِيهِ تَعْرِيزٌ بِتَعْظِيمِ شَأْنِ بِنَاءِ بَيْتِهِ لِكُونِهِ فَعْلٌ مَنْ رَفَعَ السَّمَاءَ الَّتِي لَا بِنَاءَ اعْظَمَ مِنْهَا وَارْفَعَ أَوْ ذَرِيعَةً إِلَى تَعْظِيمِ شَأْنِ غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ الْخَيْرِ نَحْوَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوا شَعْبِيًّا كَانُوا أَهْمَ الْخَاسِرِينَ فَفِيهِ إِيْمَاءٌ إِلَى أَنَّ الْخَيْرَ الْمَبْنِيَّ عَلَيْهِ مِمَّا يُنْبِئُ عَنِ الْخِيْبَةِ وَالْخُسْرَانِ وَتَعْظِيمِ لَشَأْنِ شَعِيبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرِبَمَا يُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى الْإِهَانَةِ لَشَأْنِ الْخَيْرِ نَحْوَ الَّذِي لَا يَحْسُنُ مَعْرِفَةَ الْفَقْهِ قَدْ صَنَّفَ فِيهِ كِتَابًا أَوَّلُ لَشَأْنِ غَيْرِهِ نَحْوَ الَّذِي يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ فَهُوَ خَاسِرٌ تَرْجُمَهُ:-

(پھر اس کو) یعنی وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول لانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے (کبھی ذریعہ اور وسیلہ بنایا جاتا ہے عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) جیسے (بیشک اس ذات نے جس نے آسمانوں کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے) بیت سے مراد کعبہ یا بزرگی و شرافت کا گھر ہے (جس کے ستون معزز اور زیادہ طویل ہیں) یہ دعائم کل بیت سے



ماخوذ ہے ہر گھر کے ستون ان الذی سمک السماء میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مٹی خبر ایک ایسا امر ہے جو رفعت و بناء سے متعلق ہے اس کیلئے جس کا ذوق سلیم ہو پھر اس میں اس گھر کے عظیم الشان اور بلند ہونے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ ایسی ذات کا فعل ہے جس نے آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند کوئی چیز نہیں ہے یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے ان الذین الخ جنہوں شعیب کو جھٹلایا وہی خسارے میں ہیں اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر محرومی اور خسارے کے قبیل سے ہے اور حضرت شعیب کی تعظیم شان بھی ہے۔ اور کبھی خبر کو تو بین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا ہے اس نے فقہ میں ایک کتاب لکھی ہے اور کبھی غیر خبر کی تو بین شان کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خسارے میں ہے۔  
تشریح:-

ثم انه ربما يجعل ذريعة: اس عبارت کے متعلق شارحین کے دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ اسم موصول کو مستقل مقتضی بنایا جاتا ہے کبھی کبھار خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے صحیح قول یہ ہے کہ یہ مستقل مقتضی نہیں ہے بلکہ یہ ساتویں مقتضی الی وجہ بناء الخبر میں داخل ہے کیونکہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کی چار صورتیں ہیں ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جائے گا یا غیر خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے یا خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے یا غیر خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے ان چار قسموں کی تفصیل یہ ہے کہ کبھی کبھار وہ قسم موصول جو وجہ بناء خبر پر دلالت کرتا ہے اس کو ذریعہ بنایا جاتا ہے خبر کی شان پر تعریض کرنے کیلئے جیسے

ان الذی سمک السماء بنا لنا: بیتنا دعائمه أعز وأطول

وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون بڑی شان والے اور بہت ہی بلند ہیں۔ اس مثال میں ”ان الذی“ سے ”سمک السماء“ تک اس بات کی طرف اشارہ ہو گیا کہ اب جس خبر کا ذکر ہوگا اس میں بلندی اور رفعت کا ذکر ضرور ہوگا تو یہ ایماء علی وجہ بناء الخبر ہو گیا اور پھر اس میں اس بات کی طرف بھی تعریض ہے کہ اللہ نے جو گھر بنایا ہے وہ بھی بڑی عظمت والا گھر ہے اسلئے کہ جب اللہ نے آسمان کو اتنا بلند کر دیا ہے تو اسی کا فعل ہے گھر بنانا تو اس گھر کو بھی آسمان کی طرح بلند ہوگا۔ یہ مثال خبر کی شان کی بلندی پر تعریض کرنے کی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ غیر خبر کی شان کی بلندی اور عظمت پر تعریض ہو جیسے ان الذین کذبوا شعیباً کانوا اھم الخاسرین۔ جن لوگوں نے شعیب کو جھٹلایا ہے وہی خسارے اور گھائے میں ہیں۔ اس آیت میں ان الذین کذبوا شعیباً پورے کا پورا مسند الیہ ہے اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کے بعد جن لوگوں کا ذکر ہوگا ان کی تعریف نہیں کی جائے گی بلکہ ان کی برائی ذکر کی جائے گی۔ اور اس میں اس بات کی طرف بھی تعریض ہے کہ وہ لوگ حضرت شعیب کی تکذیب کی وجہ سے خسارے میں پڑ گئے ہیں اور ان کے خسارے میں پڑ جانے کی وجہ یہ ہے کہ شعیب ایک بہت بڑے پیغمبر اور نبی تھے تو ان کے جھٹلانے کی وجہ سے وہ لوگ خسارے اور گھائے میں پڑ گئے ہیں اور شعیب چونکہ یہاں پر نہ مسند ہیں اور نہ ہی مسند الیہ اسلئے یہ غیر خبر کی تعظیم شان پر تعریض ہو جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کے تو بین کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے ان الذی لا یحسن معرفة الفقه قد صنف فیہ کتابا: اس مثال میں موصول صلہ کے ساتھ ملکر مسند الیہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر کا تعلق فقہ سے ہے پھر اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ کتاب جو فقہ میں اس نے لکھی ہے انتہائی اچھی اور بیکار ہے کیونکہ جو آدمی فقہ کو خود نہیں جانتا ہے اس کی فقہ میں تصنیف کیا حیثیت رکھی گئی؟ یہ اس کی اہانت کی طرف اشارہ بھی ہو جائے گا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخمر کو غیر خبر کی اہانت پر تعریض کرنے کیلئے ذریعہ بنایا جائے جیسے ان الذی یتبع الشیطن فهو خاسر۔ وہ آدمی جو شیطان کی پیروی کرتا ہے خسارے اور گھائے میں ہے۔ اس مثال میں اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مند الیہ معرفہ ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر خسارے والی ہے کیونکہ جو آدمی شیطان کی پیروی کرتا ہے وہ خسارے ہی میں ہوگا کیونکہ شیطان اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے۔ اور اس میں شیطان غیر خبر کی اہانت کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ جب دوسرا آدمی شیطان کی پیروی کرنے کی وجہ سے خسارے میں ہوگا تو شیطان کو نسا بہتر اور اچھا ہوگا وہ خود بھی خبیث اور خبیثوں کا باپ ہوگا اور سب سے زیادہ خسارے میں ہوگا۔

وقد يجعل ذریعة الی تحقیق الخبر ای جعله محققاً ثابتاً نحو ان التی ضربت بیتاً مهاجرة:: بکوفة الجندل غالت ودهاغول فان فی ضرب البيت بکوفة الجندل والمهاجرة الیہا ایماء الی ان طریق بناء الخبر مما ینبئ عن زوال المحبة وانقطاع المودة ثم انه یحقق زوال المحبة ویقرره حتی كأنه برهان علیہ وهذا معنی تحقیق الخبر وهو مفقود فی مثل ان الذی سمک السماء اذلیس فی رفع الله تعالی السماء تحقیق وتثبیت لبنائه لهم بیتاً فظهر الفرق بین الایماء وتحقیق الخبر ترجمہ:-

کبھی اسم موصول خبر کو محقق و ثابت کرنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے ان اتی الخ وہ عورت جو ہجرت کر کے کوفہ الجندل میں مقیم ہوگئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا تو کوفہ الجندل میں اقامت کرنا اور اس کی طرف ہجرت کر کے جانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہیکہ مبنی خبر زوال محبت اور انقطاع مودت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء مذکور زوال محبت کو اس طرح ثابت کرتا ہے کہ گویا کہ یہ اس پر دلیل ہے کہ یہی تحقیق خبر کے معنی ہیں جو ان الذی سمک السماء الخ میں مفقود ہے کیونکہ رفع سماء میں ان کیلئے گھر بنانے کی تحقیق و تثبیت نہیں تو ایماء و تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہو گیا

تشریح:-

وقد يجعل ذریعة الی تحقیق الخبر: یہاں سے مصنف نے پانچواں ایماء ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھار اسم موصول کے ساتھ خبر کو معرفہ بنا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنایا جاتا ہے یعنی خبر کو سامع کے ذہن میں ایسا بٹھایا جاتا ہے گویا کہ یہ ایماء اس خبر پر دلیل ہے البتہ یہ اسی صورت میں ہوگا جب یہ ایماء خبر پر دلیل بننے کی صلاحیت رکھے جیسے

﴿ان التی ضربت بیتاً مهاجرة:: بکوفة الجندل غالت ودهاغول﴾

ترجمہ: وہ محبوبہ جس نے ہجرت کر کے کوفہ الجندل میں گھر بنالیا ہے اس کی محبت کو غول بیابانی نے ہلاک کر دیا ہے۔

اس مثال میں اسم موصول اور صلہ دونوں مل کر مند الیہ بن رہے ہیں اور اس سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ خبر زوال محبت کی قسم میں سے ہے کیونکہ اپنے مقام اور ٹھکانے کو کسی مجبوری کی بناء پر ہی چھوڑ جاتا ہے بغیر مجبوری کے کوئی بھی اپنے مقام اور ٹھکانے کو نہیں چھوڑتا تو میری محبوبہ کے دل سے بھی اپنے مقام اور ٹھکانے کی محبت ختم ہوگئی تھی تب ہی تو اس نے اپنے مقام کو چھوڑ کر دومتہ الجندل میں رہائش اختیار کی ہے ورنہ اگر اس کے دل میں اپنے مقام کی محبت کی رمت بھی باقی ہوتی تو وہ کبھی بھی اپنے مقام کو نہ چھوڑتی اور پھر مذکورہ صلہ اور ایماء کے ساتھ خبر کو سامع کے ذہن میں ایسا پختہ کرتا ہے کہ گویا کہ ایماء صلہ کے واسطے سے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تحقیق خبر کا یہی معنی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہوگیا کہ صلہ خبر کی وجود پر دلیل ہے اور اگر اسی نظر سے ہم ان

الذی سمک السماء بنی لنا میں جب ہم دیکھتے ہیں تو اس میں اس طرح کی دلیل مفقود ہے کیونکہ وہاں پر صلہ خبر کیلئے ایماء کے طور پر دلیل نہیں بن رہا ہے۔

کیونکہ اس میں اللہ کے آسمان کے بلند کرنے سے گھر کے بلند کرنے پر استدلال کیا گیا ہے جبکہ اللہ کا آسمان کو بلند کرنا گھر کے بلند کرنے پر دلیل نہیں ہے۔ جب اللہ کا آسمان کو بنا نا گھر کے بنانے پر دلیل نہیں ہے تو گھر کے مضبوط کرنے پر کیسے دلیل ہوگا۔ وبالاشارة ای تعریف المسند الیہ بایرادہ اسم الاشارة لتمیزة ای المسند الیہ اکمل تمیز لغرض من الاغراض نحو قوله ع هذا ابو الصقر فردا نصب علی المدح او علی الحال فی محاسنه من نسل شیبان بین الضال والسلم وهما شجرتان بالبادیة یعنی یقیمون بالبادیة لان فقد العزفی الحضر ترجمہ:-

(اور اشارہ کے ساتھ) یعنی مسند الیہ معرفہ اسم اشارہ کی صورت میں لانا (اس کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے ہوتا ہے) کسی غرض کی وجہ سے (جیسے شاعر کا قول (یہ ابو الصقر ہے جو خوبیوں میں یکتا ہے) مدح یا حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے ضال اور سلم دو جنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں کیونکہ شہر ہی میں عزت مفقود ہوتی ہے تشریح:-

اوبالاشارة: مسند الیہ کو معرفہ بنانے کی چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا دیا جائے اور پھر اسکے بھی بہت سارے مقتضیات ہیں:-

لتسمیة اکمل تمیز: مسند الیہ کو اسم اشارہ کیساتھ معرفہ بنا کر لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو کامل طور پر مدح یا کسی اور غرض کیلئے غیر سے ممتاز کرنے کیلئے اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنایا جاتا ہے جیسے

﴿هذا ابو الصقر فردا فی محاسنه: من نسل شیبان بین الضال والسلم﴾

تحقیق المفردات: هذا اسم اشارہ اشیر کے معنی میں ہے ابو الصقر اشیر کا مفعول یہ ہے اور ”فردا“ مفعول یہ سے حال ہے ”محاسن جمع ہے محسن کی اور محسن حسن کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ ابو الصقر اپنے محاسن اخلاق عادات وصفات میں یکتا، روزگار ہے ”شیبان“ ابو القیلہ کا نام ہے اسی کے نام سے پورے قبیلہ کا نام پڑ گیا ہے۔ ”ضال“ جھڑ بیری کا درخت ”سلم“ کانٹے دار درخت دونوں جنگلی درختوں کے نام ہیں۔

ترکیب: فردا آیا تو مفعول یہ ہے مدح یا معنی فعل محذوف کا اور یا حال ہے ”ابو الصقر“ معنی مفعول یہ سے کیونکہ ”ابو الصقر“ ”هذا“ ”بمعنی“ ”اشیر“ کا معنی مفعول یہ بن رہا ہے۔

ترجمہ:- ابو الصقر اپنی خوبیوں اور محاسن میں یکتا، روزگار ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو شیبان قبیلہ بیری اور سلم درختوں کے بیچ یعنی جنگل میں رہتا ہے۔

محل استشهد: محل استشهد هذا اسم اشارہ ہے کہ جس کے ذریعہ انھوں نے مسند الیہ کو معرفہ لایا ہے اور اس سے دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے ایک اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ابو الصقر اپنے محامد اور تعریفات کی وجہ سے تمام لوگوں سے ممتاز ہے اور دوسرے نمبر پر وہ انتہائی معزز آدمی ہے اس جیسا معزز آدمی کوئی نہیں ہے۔ یہ معزز کیسے ہیں؟ اس کی تشریح میں دو قول ہیں؛ پہلا قول یہ ہے کہ یہ قبیلہ سلم معزز ہے کہ شہر میں حاکموں کا جو رو ظلم ہوتا ہے اور یہ لوگ جو رو ظلم کو اپنی عزت کے منافی سمجھ کر جا کر جنگل میں رہائش پزیر

ہو گئے ہیں اسلئے کہ جنگل میں کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس اعتبار سے بھی کہ جنگل والوں میں شہر والوں کی نسبت شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شعر میں شاعر ان کی فصاحت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کیونکہ شہروں میں غیر اہل لسان کی آمد و رفت ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی زبان میں غیر اہل لسان کے الفاظ گھل مل جاتے ہیں اور ان کی زبان کی فصاحت ختم ہو کر رہتی ہے بخلاف دیہات اور جنگل کے کہ اس میں غیروں کی آمد و رفت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی زبان اپنی اصلی فصاحت اور چاشنی کے ساتھ برقرار رہتی ہے تو شاعر یہ کہہ کر کہ وہ جنگل میں رہتے ہیں ان کی زبان کی فصاحت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ بڑے فصیح لوگ ہیں کہ ابھی تک انھوں نے شہر کا رخ نہیں کیا ہے۔

اول التعریض بغباوة السامع حتی كانه لا يدرك غير المحسوس كقوله شعراولئك ابائى فجئنى بمثلهم اذا جمعتنا يا جرير المجامع ترجمہ:-

(یا سامع کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) کہ وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر ”یہ میرے آباء ہیں اے جریر تو بھی ان جیسا میرے سامنے لا جب ہم کو جمع جمع کرے“ تشریح:-

اول التعریض بغباوة السامع :- مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ سامع کے غباوة اور کند ذہنی کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اسلئے کہ اسم اشارہ کو واضع نے محسوس بمصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے۔ مسند الیہ کو بھی اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے میں معکم گویا کہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ میرا مخاطب اتنا غبی اور کند ذہن ہے کہ یہ محسوس بمصر کے سوا کسی چیز کو سمجھ ہی نہیں سکتا ہے اسلئے میں نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لایا ہے۔ جیسے فرزدق کا شعر ہے

اولئك ابائى فجئنى بمثلهم :: اذا جمعتنا يا جرير المجامع

ترجمہ:- یہ ہیں میرے آباء و اجداد اے جریر جب ہمیں مجمع جمع کرے تو تُو ان جیسا کوئی میرے سامنے پیش کر۔ اس شعر میں فرزدق نے جریر کی ہجو بیان کرتے ہوئے مسند الیہ کو اسم اشارہ ”اولئك“ کے ساتھ معرفہ لایا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جریر انتہائی کند ذہن اور غمی آدمی ہے وہ غیر محسوس کا ادراک کر ہی نہیں سکتا ہے۔ اگر شاعر اسم اشارہ کے لائے بغیر اسم صریح کے ساتھ یوں کہتے کہ فلان فلان آباؤی تو اس سے جریر کی غباوت پر تنبیہ نہیں ہو سکتی تھی۔ اسی اسم اشارہ کی بناء پر جریر کے غباوت ذہن پر تنبیہ ہو گئی ہے۔

اسی معنی کو بیان کرتے ہوئے متنبی نے یوں کہا ہے

اولئك قوم ان بنو الحسنو اللینة وان عاهدوا و افوا وان عقدوا شدوا

اوبیان حالہ ای المسند الیہ فی القرب او البعد او التوسط كقولك هذا و ذاك او ذاك زیئ و آخر ذکر التوسط لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين وامثال هذه المباحث ينظر فيها اهل اللغة من حيث انها تبين ان هذا مثلاً للقريب و ذاك للمتوسط و ذلك للبعيد و علم المعاني من حيث انه اذا اريد قرب المسند اليه يؤتى بهذا و هو زائد على اصل المراد الذي هو الحكم على المسند اليه المذكور المعبر عنه بشيء يوجب تصوّره على اى وجه كان

ترجمہ:-

(یا مسند الیہ کے قرب و بعد اور توسط کی حالت بیان کرنے کیلئے) جیسے ہذا زید، ذالک زید ذاک زید، اتن نے توسط کے ذکر کو مؤخر کر دیا ہے کیونکہ توسط طرفین کے پائے جانے کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ اس طرح کے مباحث میں اہل لغت کی نظر تو واضح کرنے کی حیثیت سے ہوتی ہے کہ مثلاً ہذا اقرب کیلئے موضوع ہے اور ذالک متوسط کیلئے اور ذالک دور کیلئے اور اہل معانی اس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ مثلاً جب مسند الیہ کو بیان کرنا ہو تو ہذا لایا جائے گا یہ چیز اصل مراد پر زائد ہے۔ اصل مراد تو مسند الیہ مذکور پر کسی ایسی چیز کے ساتھ حکم لگانا ہے جس سے کسی بھی طریق سے اس کا تصور حاصل ہو جائے

تشریح:-

اوبیان حالہ: مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لانے کا تیسرا متقاضی یہ ہے کہ مسند الیہ کے حال کو بیان کرنے کیلئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنا کر لایا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مسند الیہ قریب ہے یا بعید ہے یا متوسط ہے۔ اگر مسند الیہ قریب ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ قریب ”ہذا“ لایا جائے گا اور اگر مسند الیہ بعید ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ بعید ”ذالک“ لایا جائے گا۔ اور اگر مسند الیہ متوسط ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ متوسط ”ذالک“ لایا جائے گا۔

واخر ذکر المتوسط: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ اسم اشارہ کی تین قسمیں ہیں۔ قریب متوسط اور بعید، آپ کو چاہئے تھا کہ ترتیب برقرار رکھتے ہوئے سب سے پہلے قریب کو ذکر کرتے پھر متوسط کو پھر بعید کو جبکہ آپ نے سب سے پہلے قریب پھر بعید پھر متوسط کو ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اسم اشارہ متوسط کے دو طرف تھے قریب اور بعید پہلے ہم نے دونوں طرفوں کو ذکر کیا پھر ہم نے متوسط کو ذکر کیا ہے تو دونوں طرفوں کے ذکر کو مقدم کرنے کیلئے ہم نے ایسا کیا ہے۔

دوسرا اعتراض: اسم اشارہ قریب بعید اور متوسط کا بتانا اہل لغت کا کام ہے علم معانی سے تعلق رکھنے والوں کا کام نہیں ہے آپ نے اسم اشارہ سے علم معانی میں کیوں بحث کی ہے؟

جواب: اسم اشارہ میں دو چیزیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہ قریب کیلئے ہے اور یہ بعید کیلئے ہے اور دوسری چیز اسم اشارہ میں یہ ہے کہ کو نے مسند الیہ کیلئے کونسا اسم اشارہ استعمال کرنا ہے۔ اسم اشارہ کا معنی بتانا کہ یہ قریب کیلئے ہے اور یہ بعید کیلئے ہے یہ اہل لغت کا کام ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے البتہ اسماء اشارہ کیلئے ایک زائد معنی بتانا کہ مسند الیہ جب قریب ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ قریب لایا جائے گا اور اگر مسند الیہ متوسط ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ متوسط لایا جائے گا اور اگر مسند الیہ بعید ہو تو اس کیلئے اسم اشارہ بعید لایا جائے گا یہ اس اصل معنی سے زائد ہے (کیونکہ مسند الیہ پر حکم لگانے کیلئے مسند الیہ کا تصور بوجہ مابھی کافی ہوتا ہے) اس سے بحث کرنا اہل لغت کا کام نہیں ہے بلکہ اس سے بحث کرنا اہل علم معانی کا کام ہے۔ اسلئے ہم نے علم معانی میں ان سے بحث کی ہے۔

او تحقیرہ ای تحقیر المسند الیہ بالقرب نحو هذا الذي يذكروا له تكتم او تعظيمه بالبعد نحو  
 اتم ذالک الكتاب تنزیلاً لبعده درجته ورفعة محلّه منزلة بعد المسافة او تحقیرہ بالبعد كما يقال ذالک  
 اللعين فعل کذا تنزیلاً لبعده عن ساحة عر الحضور والخطاب منزلة بعد المسافة

ترجمہ:-

(یا مسند الیہ کی تحقیر کیلئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ اشارہ کیا جائے جیسے کیا یہی ہے؟ جو تمہارے معبودوں کا ذکر کیا کرتا ہے۔ یا

اس کی تعظیم کیلئے جیسے الم ذالک (الکتاب) اس کے بعد درجہ اور علوم مرتبہ کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحقیر کیلئے بعد کے ساتھ اشارہ کیا جائے جیسے کہا جائے اس مردود نے کیا ہے یہ حضور و خطاب کے میدان سے اس کے بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے ہے تشریح:-

او تحقیرہ: مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ لانے سے مقصود مسند الیہ کی تحقیر ہوتی ہے۔ اس کی مزید تفصیل سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ واضع نے اسماء اشارہ کو محسوس مصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے پھر اس کے استعمال کی تین صورتیں ہیں (۱) اس کا استعمال قرب مکانی کیلئے ہو (۲) اس کا استعمال توسط مکانی کیلئے ہو (۳) اس کا استعمال بعد مکانی کیلئے ہو۔

اور کبھی کبھار اسماء اشارہ کو قرب مکانی توسط مکانی اور بعد مکانی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ تو مصنف اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار اسم اشارہ قریب کو تحقیر مسند الیہ کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ مٹی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ عرفاً قرب کیلئے حقارت لازم ہے جیسے کافروں نے نبی پاک ﷺ کے بارے میں کہا تھا (نعوذ باللہ) ”أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهُتَكُمْ“ ای اھذا الحقیقیر الذی یذکر الہتکم ”کیا یہ وہی حقیر ہے جو تمہارے خداؤں کو برا بھلا کہتا ہے۔ اسی طرح ”أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا“ اسی طرح ”وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا“ اور یہ دنیا کی حقیر زندگی نہیں ہے مگر لہو و لعب۔ او تعظیمہ: مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ بنانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ اسم اشارہ بعید کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کی عظمت اور بڑائی پر دلالت کرے جیسے آتَمَ ذَالِكَ الْكِتَابُ اس آیت میں کتاب اللہ کی عظمت اور بڑائی کو دوری اور مسافت کے درجے میں اتارتے ہوئے ذالک اسم اشارہ بعید لائے ہیں۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ: يَهُودَ (عظیم یوسف) ہے جس کے بارے میں تم لوگ مجھے ملامت کرتی تھیں۔

او تحقیرہ: چھٹا مقتضی یہ ہے کہ اسم اشارہ بعید تحقیر کیلئے بھی ہوتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید لا کر مسند الیہ کی تحقیر کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اسم اشارہ قریب میں اصل یہ ہے کہ یہ تحقیر کیلئے آتا ہے اور اسم اشارہ بعید میں اصل یہ ہے کہ یہ تعظیم کیلئے آتا ہے لیکن کبھی کبھار اسم اشارہ بعید بھی تحقیر مسند الیہ کیلئے استعمال ہوتا ہے اسلئے کہ جب کوئی محکم بات کرے اور مخاطب کے دل میں اس کی محبت ہو تو وہ اس کے ساتھ حضور اور خطاب والا کلام کرتا ہے لیکن جب محکم کے دل میں مخاطب کی عزت نہ ہو تو پھر وہ اپنے مخاطب کو اس لائق نہیں سمجھتا کہ اس کے ساتھ حضور اور خطاب والا کلام کرے بلکہ اسے حضور کے خطاب سے بہت ہی گرا ہوا اور نیچ سمجھ کر اس کے ساتھ اسم اشارہ بعید کے ساتھ کلام کرتا ہے جیسے شیطان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کوئی کہے ذَلِكُ اللَّعِينِ فَعَلَ كَذَا۔ اس لعین نے اس طرح کیا ہے۔ ولفظ ذَلِكُ صَالِحٌ لِّلْإِشَارَةِ إِلَى كُلِّ غَائِبٍ عَيْنًا كَانَ أَوْ مَعْنَى وَكَثِيرًا مَا يَذْكُرُ الْمَعْنَى الْحَاضِرِ الْمُتَقَدِّمِ بِلَفْظِ ذَالِكِ لِأَنَّ الْمَعْنَى غَيْرَ مَدْرَكٍ بِالْحَسِّ فَكَأَنَّهُ بَعِيدٌ ترجمہ:-

اور لفظ ذالک کے ساتھ ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے خواہ وہ عین ہو یا معنی اور بسا اوقات معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذالک کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں کیونکہ معنی کا ادراک حس سے نہیں ہونا ہے تو گویا کہ وہ بعید ہی ہے تشریح:-

ولفظ ذالک صالح: یہ عبارت لا کر شارح نے ذالک کا معنی مجازی بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ذالک میں یہ صلاحیت موجود

ہے کہ اس کے ساتھ ہر چیز کی طرف اشارہ کیا جائے چاہے وہ چیز حسی ہو یا غیر حسی جیسے سمعت ہذا الصوت، شممت ہذا الريح، ذقت ہذا الطعام، لیکن اکثر ذالک کے ساتھ اس معنی حاضر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جس کا ذکر پہلے نزر چکا ہو کیونکہ اس معنی کا بھی حس کے ساتھ ادراک نہیں ہو سکتا ہے تو ذالک کے ساتھ اس کے بعد کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ اسی طرح کبھی کبھار ذالک کے ساتھ اس چیز کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے جو حس سے غائب ہو خواہ وہ غائب ذات ہو یا معنی اسی طرح اس کا احساس کرنا خواہ ممکن ہو یا ناممکن جیسے ذالک بِسْمَا عَلَّمْنِي رَبِّي، ذَالِكُمَا رَبُّكُمَا، یا اس کا ادراک کرنا ممکن تو ہو لیکن وہ چیز غیر مدرک بالعين ہو جیسے تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا، اسی طرح ذالک کے ساتھ اس معنی کا بھی ادراک کیا جاتا ہے جو سابقہ کلام میں مذکور ہو اور سابقہ کلام میں مذکور ہونے کی وجہ سے وہ حاضر فی الذہن ہو جیسے كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ۔ اس میں لفظ ذالک کے ساتھ اس مثال کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر اس سے پہلے ”ذَالِكَ بَانَ الَّذِينَ“ میں ہو چکا ہے

او التنبيه اى تعريف المسند اليه بالاشارة للتنبيه عند تعقيب المشار اليه باوصاف اى عند ايراد الاوصاف على عقب المشار اليه يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعدية بالباء الى المفعول الثانى وتقول عقبته بالشئ اذ جعلت الشئ على عقبه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان معناه عند جعل اسم الاشارة بعقب اوصاف على انه متعلق بالتنبيه اى للتنبيه على ان المشار اليه جدير بما يرد بعده اى بعد اسم الاشارة من اجلها متعلق بجدير اى حقيق بذلك لاجل الاوصاف التى ذكرت بعد المشار اليه نحو الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِلَى قَوْلِهِ اُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ عقب المشار اليه وهو الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ باوصاف متعدية من الايمان بالغيب واقامة الصلوة وغير ذالك ثم عرفت المسند اليه بالاشارة تنبيهها على ان المشار اليهم احق بما يرد بعد اولئك وهو كونهم على الهدى عاجلاً والفوز بالفلاح اجلن اجل اتصافهم بالاوصاف المذكورة۔

ترجمہ:-

مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ پر تنبیہ کرنے کیلئے لاتے ہیں (مشار الیہ کے بعد کچھ اوصاف کے لانے کی صورت میں) یعنی مشار الیہ کے بعد اوصاف کے لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقبہ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تم اسے مفعول ثانی کی طرف متعدی بالباء کر کے یوں کہو گے کہ عقبہ بالشیء جب تو کسی چیز کو کسی کے بعد کر دے اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس قول کا جو کہا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد کرنے کے وقت (اس بات پر کہ وہ تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشار الیہ مستحق ہے اس کا جو اس کے بعد ہے) یعنی اسم اشارہ کے بعد (آ رہا ہے انہی اوصاف کی وجہ سے) من اجلہا جدير کے متعلق ہے یعنی ان اوصاف کی وجہ سے اس کا مستحق ہے جو مشار الیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جو غیب پر ایمان لاتے ہیں نماز کو قائم کرتے ہیں، ”اولئک علی ہدی من رحمہم واولئک هم المفلحون“ تک۔ یہی لوگ اپنے رب کی بتائی ہوئی ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں۔ مشار الیہ یعنی الذین یؤمنون کے بعد چند اوصاف ایمان بالغیب، اقامت صلوٰۃ وغیرہ لائے گئے پھر مسند الیہ کو معرفہ باسم اشارہ لایا گیا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشار الیہ آنے والے حکم یعنی دنیا میں ہدایت پر ہونے اور آخرت میں کامیاب ہونے کے مستحق ہونا انہی اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ہے۔

تشریح:-

أوالتنبيه عند تعقيب المشار اليه بالأوصاف: اس عبارت کے ساتھ مصطفیٰ نے ساتواں اور آخری مقتضی بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مشار الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے پھر مشار کے اوصاف کو ذکر کیا جاتا ہے اور پھر اسم اشارہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ اور اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ وہ مشار الیہ مذکورہ اوصاف کی وجہ سے اس حکم کا مستحق ہے جو اشارہ کے بعد آئے گا ان اوصاف کے بغیر اس پر یہ حکم لگانا درست نہیں ہے جیسے قرآن پاک میں ”مستقین“ مشار الیہ ہے۔

پھر ان کے اوصاف مذکور ہیں ”ایمان بالغیب، اقامۃ صلوٰۃ، ایطاء زکوٰۃ، انفاق فی سبیل اللہ، اور قرآن منزل علی الرسول اور سابقہ کتب، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسم اشارہ ذکر فرمایا ہے أُولَئِكَ عَلٰی هٰذِهِ مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ اور پھر ہدایت اور فلاح کی خبر کا مسند الیہ مشار الیہ پر حمل کیا ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ مٹھی لوگ فلاح و ہدایت تب پائیں گے جب وہ ان اوصاف خمسہ کے ساتھ مصطفیٰ ہوں گے اگر وہ ان اوصاف کے ساتھ مصطفیٰ نہ ہوئے تو فلاح و ہدایت کے اوصاف کے ساتھ مصطفیٰ نہیں ہوں گے۔

عند تعقيب المشار اليه بأوصاف: اس عبارت کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں شارح کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ ان اوصاف کے بعد لایا جاتا ہے جن اوصاف کو مشار الیہ کے بعد لایا جاتا ہے گویا ان کے نزدیک مشار الیہ مقدم ہوگا اور اوصاف مقدم ہوں گے۔

اور اسکی دلیل یہ بیان کی ہے ”لفظ تعقيب“ کو اگر با کے ساتھ متعدی نہ کیا جائے تو یہ متعدی بیک مفعول ہوگا اور عبارت یوں بن جائے گی ”عقبہ فلان“ یعنی فلاں آدمی اس کے پیچھے لگ گیا۔ اور اگر یہ حرف جر با کے ساتھ متعدی ہو جائے تو پھر یہ متعدی بدو مفعول ہو جائے گا جیسے ”عقبته بالشيء“ یعنی میں نے اس کے پیچھے شئی لگا دی ہے اس عبارت میں با کا مدخول مؤخر ہے اور مصطفیٰ کی عبارت میں بھی باء کا مدخول اوصاف ہیں تو وہ بھی مشار الیہ سے مؤخر ہوں گے۔

اور بعض لوگوں نے اس عبارت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد ذکر کرنے سے اوصاف مذکورہ پر تنبیہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ البتہ مطلب دونوں صورتوں میں ایک ہی بنتا ہے اسلئے کہ دونوں صورتوں میں اوصاف کو اسم اشارہ اور مشار الیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ متن میں مشار الیہ کا ذکر ہے جبکہ یہاں پر اسم اشارہ کا ذکر ہے تو مشار الیہ کی اسم اشارہ کے ساتھ تاویل کرنا لازم آتا ہے۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس صورت میں اسم اشارہ کو مؤخر بنایا گیا ہے جو مشار الیہ سے مؤخر ہے تو ”با“ کا مدخول اوصاف نہیں رہیں گے بلکہ مشار الیہ بن جائے گا۔ اسلئے زیادہ بہتر اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔

وباللام ای تعریف المسند الیہ باللام للإشارة إلى معهود ای الى حصّة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحداً كان او اثنين او جماعة يقال عهدت فلاناً اذا دركته او لقيته وذلك لتقدم ذكره صريحاً او كناية نحو وَلَيْسَ الذِّكْرُ كَالْأُنْثَى ای لیس الذکر الٰذی طلبتِ امرأة عمران کالْأُنْثَى ای کالانثی الٰثی وَهَبْتَ تِلْكَ الْاُنْثَى لِهَا ای لامرأة عمران فالانثی اشاره الی ماسبق ذکره صریحاً فی قوله تعالیٰ ”قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی“ لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشاره الی ما سبق ذکره کنایۃ فی قوله ”رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَکَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحرراً“ فان لفظ ما وان کان یعم الذکور



والاناث لكنّ التحریر وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما كان للذکور دون الاناث وهو مسند الیہ وقد یستغنی عن ذکره لتقدم علم المخاطب به نحو خرج الامیر اذالم یکن فی البلد الامیر واحد ترجمہ:-

(اور لام کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو الف لام کے ساتھ معرفہ لانا (معبود کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے) یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معبودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عہدت فلانا جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرے اور یہ اس کے صراحۃً یا کنایۃً مذکور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے (جیسے وہ لڑکا اس لڑکی طرح نہیں ہے) یعنی وہ لڑکا نہیں ہے جسے عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کی طرح جو اس کو عطاء کی گئی ہے تو الائی سے اس چیز کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر صراحۃً پہلے گزر چکا ہے ارشاد باری تعالیٰ رب انی الخ (اے رب میں نے تو بچی جنم دی ہے) لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے اور ذکر سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر پہلے کنایۃً گزر چکا ہے کہ اے رب میں نے منت مانی ہے میرے پیٹ میں جو ہے وہ آزاد ہوگا۔ اگرچہ لفظ مذکر و مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر یعنی بچوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنا لڑکوں کیلئے تھا نہ کہ لڑکیوں کیلئے اس میں الذکر مسند الیہ ہے۔ اور کبھی مخاطب کو معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے ذکر سے بے نیازی ہوتی ہے جیسے خرج الامیر ”امیر نکل گیا جبکہ شہر میں صرف ایک ہی امیر ہو

تشریح:-

وباللام: مسند الیہ کو معرفہ بنانے کی پانچویں صورت یہ ہے کہ الف لام کے ساتھ اسے معرفہ بنایا جائے لیکن اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ علم معانی والوں کے نزدیک الف لام کی دو قسمیں ہیں (۱) الف لام عہد خارجی (۲) الف لام حقیقت۔ پھر الف لام عہدی کی تین قسمیں ہیں (۱) عہد خارجی صریحی (۲) عہد خارجی کنائی (۳) عہد خارجی علمی۔ اگر معبود پہلے سے صراحۃً مذکور ہو تو اسے عہد خارجی صریحی کہتے ہیں اور اگر معبود پہلے سنیائے مذکور ہو تو اسے عہد خارجی کنائی کہتے ہیں اور اگر معبود علم مخاطب یا علم متکلم میں موجود ہو تو اسے عہد خارجی علمی کہتے ہیں۔

الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں دونوں کے ملانے سے یہ سات قسمیں بن جائیں گی۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلم جب کسی کلمہ پر الف لام داخل کرتا ہے تو اس سے معبود معین کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے

خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں یا تین ہوں۔

ایک کی مثال جیسے کوئی کہے کہ ”جاء نى الرجل“ تو جواب میں دوسرا آدمی کہے کہ ”اکرم الرجل“ معبود کے دو ہونے کی مثال جیسے کوئی کہے ”جاء نى رجلان“ تو اس کے جواب میں دوسرا آدمی کہے کہ ”اکرم الرجلین“۔ معبود کے تین ہونے کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے کہ ”جاء نى رجال“ تو جواب میں وہ کہے کہ ”اکرم الرجال“۔

معبود کے صراحۃً مذکور ہونے کی مثال جیسے و لیس الذکر کا لائشی (ترجمہ) اور لڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہے۔

اس آیت میں الف لام عہد خارجی ہے اور اس کا معبود (لڑکی) صراحۃً پہلے سے مذکور ہے اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ”رَبِّ اِنِّی وَضَعْتُهَا اُنْثٰی“ ہے۔

معبود کے کنایۃً مذکور ہونے کی مثال جیسے ”وَلَيْسَ الذَّكَرُ“ اس آیت میں الف لام عہد خارجی ہے اور اس کا معبود کنایۃً پہلے مذکور ہے اور وہ ہے زوجہ عمران نے کہا تھا کہ ”رَبِّ اِنِّی نَذَرْتُ لَكَ مَا فِیْ بَطْنِیْ مُحَرَّرًا“ یعنی اے رب میں نے اپنے پیٹ کے

بچے کی منت مانی ہے بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کی۔ اور اس زمانے میں بچوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کی لوگ منت مانتے تھے بچوں کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کرنے کا رواج تھا اور نہ ہی اس کی لوگ منت مانتے تھے۔ تو ”رَبِّ اَنَّى نَذَرْتُ لَكَ“ ”مَا“ ”فِیْ بَطْنِی“ میں اگر چہ یہ ”ما“ لڑکی لڑکا دونوں کو شامل ہے لیکن علاقائی رواج کی وجہ سے کنایہ اس سے لڑکا ہی مراد ہے لہذا اس میں لڑکے کا ذکر کنایہ ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معبود نہ صراحتہ مذکور ہو اور نہ ہی کنایہ مذکور ہو بلکہ وہ معبود صرف مخاطب اور محکم کے علم میں موجود ہو جیسے کسی شہر میں ایک ہی امیر ہو اور اس کی سواری کے نکلنے کا وقت آجائے تو محکم مخاطب سے یوں کہے ”خرج الامیر“ تو اس میں الف لام عہد علمی ہوگی اس سے مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کونسا امیر نکلا ہے۔

السَّحَابَةُ مِنَ الْحَقِيقَةِ مَعْبُودَةٌ: یہ عبارت نکال کر شارح نے صرف اتنی سی بات بیان کی ہے کہ فرد اور حصہ دونوں الفاظ مترادف ہیں لیکن فرد کا اطلاق عام طور پر ایک پر ہوتا ہے اور حصہ کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ سب پر ہوتا ہے مصنف یہاں پر فرد کے بجائے حصہ کا لفظ اسلئے لائے ہیں تاکہ اس میں عموم پیدا ہو جائے اور کسی کے ذہن میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ یہ استعمال صرف فرد میں ہے۔ یقال عہدت فلاناً: معبود کا لفظ مأخوذ ہے عہد فلاناً سے اس کے معنی ہیں ادر کتہ لغتہ، یعنی میں نے فلاں کو پالیا ہے۔ پھر شارح نے مختلف عبارات نکال کر الانشی اور الذکر کی وضاحت کی ہے پوری وضاحت کا خلاصہ یہ ہے کہ اس سے مطلق ذکر اور مطلق انشی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مخصوص ذکر اور انشی مراد ہیں اگر اس سے عام ذکر اور انشی مراد لیا جائے تو پھر یہ مثال نہیں بن سکتے ہیں۔ اسی طرح انشی چونکہ یہاں پر مسند الیہ نہیں بن رہا ہے اسلئے یہ محل استشہاد بھی نہیں ہے محل استشہاد لذلک ہے۔

اولا لاشارة الی نفس الحقیقة ومفہوم المسمی من غیر اعتبار لما صدقت علیہ من الافراد کقولک الرجل خیر من المرأة وقیدیاتی المعروف بلام الحقیقة لواحد من الافراد باعتبار عہدیتہ فی الذہن لمطابقة ذلك الواحد الحقیقة یعنی يطلق المعروف بلام الحقیقة الذی هو موضوع للحقیقة المتحدہ فی الذہن علی فرد الموجود من الحقیقة باعتبار کونہ معہوداً فی الذہن وجزئیات من جزئیات تلك الحقیقة مطابقاً ایہا کما يطلق الکلی الطبعی علی جزئی من جزئیاتہ وذلك عند قیام قرینة علی ان لیس القصد الی نفس الحقیقة من حیث ہی بل من حیث الوجود ولا من حیث وجودہا فی ضمن جمیع الافراد بل بعضها کقولک ادخل السوق حیث لا عہد فی الخارج و مثله قوله تعالیٰ واخاف ان یأ کله الذئب

ترجمہ:-

(یا نفس حقیقت ومفہوم مسمی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے) ان افراد کے اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے (جیسے الرجل خیر من المرأة اور کبھی) معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کیلئے آتا ہے معبود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے (کیونکہ یہ ایک اس حقیقت کے مطابق ہے یعنی معرف بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے اس کا اطلاق حقیقت کے ایک فرد پر بھی ہوتا ہے اس کا معبود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی اور اس جزئی کے حقیقت کیساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اطلاق اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا قرینہ ہو کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں، بلکہ وجود کے اعتبار سے اور تمام افراد کے ضمن میں موجود ہونے کے اعتبار سے بھی مقصود نہیں بلکہ

بعض افراد کے ضمن میں ہونے کے اعتبار سے مقصود ہے (جیسے تیرا قول ادخل السوق جبکہ خارج میں معبود نہ ہو) اور اسی کی طرح ارشاد باری تعالیٰ واخاف ان تجھے یہ خطرہ ہے کہ اسے کوئی بھیڑیا کھا جائے گا۔  
تشریح:-

اولا لشارة الى نفس الحقيقة: یہاں سے مصنف الف لام کی دوسری قسم الف لام حقیقت کی قسموں کو ذکر کر رہے ہیں الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں۔ ان چار قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ متکلم کلام کرتے وقت جب مسند الیہ پر الف لام داخل کرتا ہے تو متکلم کا مقصود نفس ماہیت من حیث ہی ہی (قطع نظر افراد کے) کی طرف اشارہ کرنا ہے یا افراد کی طرف اشارہ کرنا ہے اگر افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو پھر بعض افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے یا کل افراد کی طرف اگر کل افراد کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو تو وہ افراد لغوی ہوں گے یا عرفی۔ اگر پہلی صورت پائی جائے تو الف لام جنسی ہے اگر دوسری صورت پائی جائے اور بعض غیر معین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہے اور اگر تیسری صورت پائی جائے تو وہ حقیقت لغویہ ہے اور اگر چوتھی صورت پائی جائے تو وہ حقیقت عرفیہ ہے۔ اس وجہ حصر کی وجہ سے ان کی تعریفات بھی واضح ہو جاتی ہیں۔

### ﴿تعریفات﴾

الف لام حقیقت جنسی وہ الف لام ہے جسے ماہیت من حیث ہی ہی (قطع نظر افراد) کی طرف اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ”الرجل خیر من المرأة“ جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے۔ اس میں ماہیت مرد کی بہتری بیان ہے ماہیت عورت کے افراد سے قطع نظر ورنہ بہت ساری عورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مردوں سے بہتر ہیں تو وہ ذاتی بہتری یہاں پر مراد نہیں ہے۔ اسی طرح الكل اعظم من الجزء۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ۔ اسی طرح ابو العلیٰ لمعری کا یہ شعر ہے۔

﴿والخلّ كالماء يبدى لى ضما ثرة: مع الصفاء ويخفيه باع الكدر﴾

ومفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدقت عليه من الافراد: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ الف لام جنسی وہ الف لام ہے جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے اور عام طور پر حقیقت کا اطلاق اس کلمے پر ہوتا ہے جو موجود فی الخارج ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کلمے تو ہے لیکن وہ موجود فی الخارج نہیں ہے جیسے عنقاء۔ یہ کلمے اس کے کلمے ہونے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اسکے باوجود یہ خارج میں موجود نہیں ہے۔ جواب: حقیقت سے اس کا مشہور معنی مراد نہیں ہے بلکہ حقیقت سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ حقیقت متعلقہ ہو یعنی ذہن اور عقل میں آئے خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔

الف لام عہد ذہنی وہ الف لام ہے جس سے ماہیت اور حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک فرد غیر معین کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ البتہ باعتبار حقیقت و ماہیت کے اس میں کچھ نہ کچھ تعین ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اصل میں الف لام عہد ذہنی کو وضع کیا گیا ہے حقیقت پر اطلاق کرنے کیلئے پھر اس الف لام کا اطلاق جیسے جیسے حقیقت پر ہوگا ساتھ ساتھ افراد پر بھی ہوگا اور جس طرح یہ حقیقت باقی تمام جزئیات پر صادق آتی ہے اسی طرح یہ الف لام اس ایک جزئی پر بھی صادق آتی ہے اور جس طرح ایک کلمے اپنی تمام جزئیات پر صادق آتی ہے اسی طرح وہ کلمے اپنی ایک جزئی معین پر بھی صادق آتی ہے تو حقیقت کی وجہ سے فرد معین میں کچھ نہ کچھ تعین پایا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی دوسرے آدمی سے کہے ”ادخل السوق“ بازار میں داخل ہو جاؤ۔ یہ الف لام عہد خارجی کی تین قسموں میں سے کوئی قسم نہیں ہے، اسلئے

کہ ان میں معبود کا ذکر ان سے پہلے یا تو صریحہ ہوتا ہے یا کنائیہ ہوتا ہے اور یا مستکلم اور مخاطب کے علم میں پہلے سے حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ یہاں پر ان تین اعتباروں میں سے کسی بھی اعتبار سے معبود مذکور نہیں ہے اسلئے یہ الف لام ان تین قسموں میں سے کوئی قسم نہیں بن سکتی ہے، الف لام جنسی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ ”سوق“ کی حقیقت ”دخول“ کو قبول نہیں کرتی۔ الف لام استغراقی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ پوری دنیا کے بازاروں میں داخل ہونا کسی کے بس میں نہیں ہے اور الف لام عرفی بھی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ پھر علاقے کے تمام ”اسواق“ میں داخل ہونا پڑے گا جو کہ محال ہے لہذا اسے الف لام عہدِ ذہنی ہی قرار دیں گے اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”وَ اَخْسَافُ اَنْ يَّا كَلَّةُ الذُّئْبِ“ مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں بھیڑ یا اس کو کھانہ جائے۔ اس آیت میں یہ الف لام الف لام عہدِ ذہنی کے سوا کوئی الف لام نہیں بن سکتی ہے اسلئے اسے بھی الف لام عہدِ ذہنی ہی بنائیں گے۔

وهذا فى المعنى كالنكرة وان كان فى اللفظ يجرى عليه احكام المعارف من وقوعه مبتدأ واذاحال ووصفا للمعرفة وموصوفا بها ونحو ذلك وانما قال كالنكرة لما بينهما من تفاوت ما وهو ان النكرة معناه بعض غير معين من جملة الحقيقة وهذا معناه نفس الحقيقة وانما تستفاد البعضية من القرينة كالدخول والاكل فيما مر فالمجرد وذواللام بالنظر الى القرينة سواء بالنظر الى انفسهما مختلفان ولكونه فى المعنى كالنكرة قد يعامل معاملة النكرة ويوصف بالجملة كقوله شعر ولقد امر على اللئيم يستبنى ترجمہ:-

(اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہے) اگرچہ باعتبار لفظ اس پر معرفہ کے احکامات جاری ہوتے ہیں مثلاً اس کا مبتداء ہونا۔ ذوالحال ہونا، معرفہ کی صفت ہونا معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ مصنف نے ”كالنكرة“ اسلئے کہا ہے کہ ان دونوں میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں پوری حقیقت میں کچھ غیر معین کا ہونا ہے اور اس کے معنی ہیں نفس حقیقت اور اس میں بعضیت محض قرینہ سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ گزشتہ مثالوں میں ہے جیسے دخول اور اکل تو مجرد عن اللام اور معرفہ باللام قرینہ کے اعتبار سے برابر ہیں اور اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف ہیں اور چونکہ یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ والا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے ولقد امر علی الخ اور تحقیق میں گزر رہا تھا ایک کینہ پر سے جو مجھے گالی بک رہا تھا۔ تشریح:-

وهذا فى المعنى كالنكرة : یہاں سے مصنف الف لام عہدِ ذہنی کے بارے میں ایک مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول معنی کے اعتبار سے نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ جس طرح نکرہ غیر معین ہوتا ہے اسی طرح الف لام عہدِ ذہنی کا مدخول بھی غیر معین ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے اس پر معرفہ کے تمام احکامات جاری ہوتے ہیں جیسے مبتداء بننا، ذوالحال بننا، موصوف بننا، کسی معرفہ باللام کی صفت بننا یا موصوف بننا۔ وغیرہ وغیرہ۔

مبتداء ہونے کی مثال جیسے الذئب فى دارك۔ بھیڑ یا تیرے گھر میں ہے۔ ذوالحال واقع ہونے کی مثال جیسے رأیت الذئب خا رجاً من بیتك۔ میں نے بھیڑ یا دیکھا اس حال میں کہ وہ تیرے گھر کے باہر تھا۔ معرفہ کی صفت ہونے کی مثال جیسے الکریم عندك۔ تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے۔ معرفہ ہو کر موصوف ہونے کی مثال جیسے الکریم الذى فعل كذا فى دارك۔ وہ کریم جس نے ایسا کیا وہ تیرے گھر میں ہے

معرفہ سے عطف بیان ہونے کی مثال جیسے زید الکرم عندک - کریم زید تیرے پاس ہے۔ کان السارق الذی سرق متاعک فی دار صدیقک۔ وہ چور جس نے تیرا سامان چرایا ہے وہ تیرے دوست کے گھر میں تھا۔ مصنف نے اسے نکرہ کی طرح تو قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نکرہ اور اس میں فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں حقیقت کے افراد میں سے کسی ایک غیر معین فرد کا ہونا جبکہ الف لام عہد و ہنی کا مدخول نفس حقیقت ہوتی ہے۔ وائماستستفاد: شارح فرماتے ہیں کہ بعضیت قرینہ کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے جیسے دخول خروج اکل شرب وغیرہ باقی الف لام کے ساتھ معزف ہو جانے یا اس سے مجز ہو جانے کا بعضیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی یہ بعضیت پر کوئی قرینہ بنتا ہے بلکہ قرینہ کے اعتبار سے الف لام کا مدخول اور غیر مدخول برابر ہوتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک سے بعض فرد غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن اگر ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے تو پھر ان دونوں میں فرق ہوتا ہے اور یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں کہ مجز عن اللام فرد منتشر کیلئے اور معرف باللام حقیقت متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے۔

ولکونہ فی المعنی کا لنکرہ: الف لام عہد و ہنی کے مدخول کا معنی کے اعتبار سے نکرہ کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس طرح جملہ کو نکرہ کی صفت بنانا جائز ہے اسی طرح الف لام عہد و ہنی کے مدخول کو موصوف بنا کر جملہ کو اس کی صفت بنانا بھی جائز ہے۔ جیسے قبیلہ بنو سلول سے تعلق رکھنے والے شاعر عمر بن جابر حنفی کے اس شعر میں ہے۔

﴿ولقد امر علی اللئیم یسبنی :: فمضیت ثمہ وقلت لا یعیننی﴾

﴿عضبان ممتلیء علی اہاہ :: انی وربک سخط یرضینی﴾

اس شعر میں اللئیم معزف بلام عہد و ہنی ہے اور ”یسبنی“ جملہ کو اس کی صفت بنا دیا ہے اسلئے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور الف لام عہد و ہنی کا مدخول بھی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے ”اللئیم“ کو الف لام عہد و ہنی کے مدخول کیلئے صفت بنایا ہے جملہ کو صفت نہیں بنایا ہے۔ اللئیم سے شاعر کی مراد کوئی معین لئیم نہیں ہے ورنہ ملکہ حکم کا اظہار نہیں ہو سکے گا اور اللئیم سے نفس ماہیت بھی مراد نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ نفس ماہیت پر گزرنا محال ہے اور یہ الف لام استغراقی بھی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ”لئیم“ کے تمام افراد پر گزرنا بھی محال ہے لہذا بعضین فرد مبہم جنس مراد ہوگا۔

الف لام عہد و ہنی کی مثالیں قرآن پاک سے جیسے کَمَثَلِ الْجَمَارِ یُحْمَلُ 'أَسْفَارًا' - إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا یَسْتَطِیعُونَ - اس میں یحمل أسفاراً اور لا یستطیعون - جملہ فعلیہ ہیں اور صفت بن رہے ہیں ”الجمار - الرجال ، النساء - معزف بلام عہد و ہنی کے۔

وقد یفید المعروف باللام المشاربہا الی الحقیقة الاستغراق نحو انّ الإنسان لَفِیْ خُسْرٍ اشیر باللام الی الحقیقة لکن لم یقصد بها الماہیة من حیث ہی ولا من حیث تحققہا فی ضمن بعض الافراد بل فی ضمن الجميع بدلیل صحة الاستثناء الذی شرطہ دخول المستثنی فی المستثنی منه لو سکت عن ذکرہ ترجمہ:-

(اور کبھی فائدہ دیتا ہے) وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے (استغراق کا جیسے بیشک تمام انسان خسارے میں ہیں) لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن ماہیت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے اور نہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہونا مقصود

ہے بلکہ تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہونے کے اعتبار سے مقصود ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ استثنائی صحیح ہے جس میں یہ شرط ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو اگر اس کے ذکر سے سکوت اختیار کیا جائے تشریح:-

وقد يفيد المعرف باللام: الف لام کی تیسری قسم الف لام استغراقی ہے۔

الف لام استغراقی وہ الف لام ہے جس سے حقیقت میں پائے جانے والے تمام افراد کی طرف اشارہ کیا جائے نہ تو اس سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور نہ ہی بعض افراد غیر معین کی طرف جن کی تعیین یا عدم تعیین پر قرینہ دلالت کرتا ہے جیسے إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِيْ خُسْرٍ۔ بیشک انسان کے تمام افراد خسارے میں ہیں۔

اس آیت میں الانسان سے نہ تو انسان کی نفس ماہیت مراد ہے نہ بضمن فرد مبہم اور نہ ہی بضمن فرد معین بلکہ انسان کی وہ حقیقت مراد ہے جو افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ الانسان مستثنیٰ منہ ہے اور ”إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ مستثنیٰ متصل ہے اور ”الانسان سے الذين آمنوا“ کو مستثنیٰ منہ بنانا اسی صورت میں درست ہے جب ”الانسان“ سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں کیونکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ اگر مستثنیٰ منہ بول کر سکوت اختیار کیا جائے تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جائے اور یہ شرط اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب انسان سے حقیقت انسان بضمن تمام افراد مراد ہو۔

فاللام التی لتعريف العهد الذهنی او الاستغراقی هی لام الحقیقة حملت علی ما ذکرنا بحسب المقام والقرينة ولهذا قلنا ان الضمیر فی قوله وقد یأتی وقد یفید عائذ الی المعرف باللام المشار بها الی الحقیقة ترجمہ:-

تو وہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی یا استغراق کیلئے ہوتا ہے وہ حقیقت میں لام حقیقت ہی ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے اسے مذکور پر حمل کر دیا گیا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے ”وقد یفید وقد یأتی“ کی ضمیر کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضمیر اس معرف باللام کی طرف راجع ہے جس سے حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تشریح:-

فاللام التی لتعريف العهد: شارح فرماتے ہیں کہ الف لام عہد ذہنی اور الف لام حقیقت دونوں الف لام حقیقت ہی کی قسمیں ہیں ماقبل میں جو ایک مقام پر حقیقت بضمن افراد غیر معین اور دوسرے مقام پر حقیقت بضمن جمیع افراد پر محمول کیا گیا ہے وہ قرینہ اور مقام کی مناسبت سے کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ کے قول میں ”وقد یأتی وقد یفید“ کی ضمیر فاعل معرف بلام حقیقت کی طرف لوٹا کی جائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ لام حقیقت ایک اصل ہے اس کا مدخل کبھی حقیقت من حیث ہی کے ہوتا ہے۔ اور کبھی بضمن فرد مبہم اور کبھی بضمن جمیع افراد جس کا بھی قرینہ پایا جائے گا اس پر حمل کیا جائے گا اور الف لام عہد خارجی ایک مستقل قسم ہے اور ہر خارج کیلئے ایک علیحدہ اصل ہے بعض علماء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک مستقل اصل ہے۔ اور بعض کے نزدیک سب کی اصل لام حقیقت ہے اور بعض کے نزدیک الف لام عہد خارجی سب کی اصل ہے۔

ولا بد فی لام الحقیقة من ان یقصد بها الاشارة الی الماہیة باعتبار حضورها فی الذهن لیتمیز عن اسماء

الاجناس النکرات مثل الرجعی ورجعی واذا اعتبر الحضور فی الذهن فوجه امتیازہ عن تعریف العهد ان لام العهد اشارة الى حصّة معینة من حقيقة واحدًا كان او اثنين او جماعة ولام الحقيقة اشارة الى نفس الحقيقة من غیر نظر الى الافراد فلیتأمل

ترجمہ:-

اور لام حقیقت میں اس بات کا قصد کرنا ضروری ہے کہ ماہیت کی طرف اشارہ اس کے حاضری الذہن ہونے کے اعتبار سے ہے تاکہ لام حقیقت اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرجعی اور رجعی اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو تعریف عہد سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو ہو یا جماعت ہو اور لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے اس میں خوب غور کرو۔

تشریح:-

ولابد فی لام الحقيقة: علامہ سکا کی طرف سے مصنف پر ایک اعتراض ہوتا تھا شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ سکا کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا تھا کہ آپ نے کہا ہے کہ الف لام حقیقت سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے آپ کی اس سے کیا مراد ہے؟ نفس ماہیت من حیث ہی ہے یا ماہیت من حیث حضور ہا فی الذہن وتعیّنہا فی الذہن ہے ان دونوں میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔ پہلی صورت میں اسم جنس معرف باللام میں اسم جنس منکر مصدر داخل ہو جائے گا اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں رہے گا جیسے ذکر کریں۔ ذکر کریں۔ رجعی الرجعی “دونوں برابر ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مصدر کیلئے موضوع ہیں اور اگر دوسری صورت مراد لی جائے تو پھر معرف بلام عہد خارجی معرف بلام جنسی میں داخل ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں سے حاضری الذہن کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

جواب شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ ہماری مراد دوسری صورت ہے پھر آپ کا اعتراض لازم نہیں آئے گا کیونکہ اسم جنس پر جو الف لام داخل ہوتا ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حاضری الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ ہوتا ہے لہذا اس سے اسم جنس معرف باللام اسماء اجناس نکرہ سے ممتاز ہو جائے گا کیونکہ اسم جنس نکرہ میں نفس ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور معرف باللام میں ماہیت کی طرف اس کے حاضری الذہن ہونے کے اعتبار سے اشارہ ہوتا ہے گویا کہ لام حقیقت کی نسبت حضور ذہنی جزء مسمیٰ ہے اور اسماء اجناس میں بطریق جزئیت ملحوظ نہیں ہوتا ہے۔ باقی رہی معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی کی بات تو ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ لام عہد خارجی میں حقیقت کے ایک معین حصہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کو ملحوظ خاطر رکھے بغیر جب کہ لام حقیقت میں افراد کو ملحوظ خاطر نہیں رکھا جاتا ہے۔

وهو ای الاستغراق ضربان حقیقی وهو ان یراء کل فرد ممّا یتناولہ اللفظ بحسب اللّغة نحو عالم الغیب والشّہادۃ ای عالم کل غیب وشہادۃ وعرفی وهو ان یراء کل فرد ممّا یتناولہ اللفظ بحسب متفاهم العرف نحو جمع الامیر الصّاعۃ ای صاعۃ بلدہ او اطراف مملکتہ لانه المفهوم عرفاً لا صاعۃ الدنیا

ترجمہ:-

اور وہ یعنی استغراق کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی ہے اور وہ وہ ہے جس میں لغت کے اعتبار سے شامل ہونے والے تمام افراد مرا

لئے جائیں (جیسے ”عالم الغیب والشہادۃ“، یعنی وہ ہر حاضر و غائب کا عالم ہے اور عرفی ہے) اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کو مراد لیا جائے جس کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہو جیسے ”جمع الامیر الصاغۃ“، یعنی امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے سناروں کو جمع کیا کیونکہ عرفائی سمجھا جاتا ہے نہ کہ دنیا بھر کے سناروں کو۔  
تشریح:-

وہو ضربان: الف لام استغراقی کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ عرفی۔ الف لام حقیقی وہ الف لام ہے جس سے وہ تمام افراد مراد ہوں جن کو وہ لفظ باعتبار وضع اور لغت کے شامل ہو جیسے عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ اس کا مطلب ہے عالم کُلِّ غَیْبٍ عَنْوَعِنِ کُلِّ مَشَاهِدٍ لَنَا۔ اور استغراق عرفی وہ الف لام ہے جس میں لفظ باعتبار عرف عام کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے جمع الامیر الصاغۃ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا۔ اس سے پوری دنیا کے سنار مراد نہیں ہوں گے کیونکہ پوری دنیا کے سناروں کا جمع کرنا عقلاً و عرفاً محال اور ناممکن ہے بلکہ اس سے عرف عام میں اپنے علاقے کے سنار یا زیادہ سے زیادہ اپنے ملک کے سنار مراد ہوتے ہیں اسلئے وہی مراد ہوں گے کہ امیر نے اپنے علاقے کے سناروں کو جمع کیا ہے۔

قیل المثل مبنی علیٰ مذهب المازنی والافاللام فی اسم الفاعل عند غیرہ موصول وہ فیہ نظر لان الخلاف اتماہو فی اسم الفاعل بمعنی الحدوث دون غیرہ نحو المؤمن والكافر والعالم والجاهل لانهم قالوا هذه الصلة فعل فی صورة الاسم فلا بد فیہ من معنی الحدوث ولو سلم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعریف او غیرہ والموصول ایضاً ممتایاتی للاستغراق نحو اکرم الذین یا تؤنک الا زیداً او اضرب القائمین الا عمرًا  
ترجمہ:-

کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ دوسروں کے نزدیک اسم فاعل پر الف لام موصول ہوتا ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف تو صرف اسم فاعل بمعنی حدوث میں ہے نہ کہ اس کے غیر میں جیسے المؤمن، الکافر، العالم، الجاہل، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہوتا ہے اسم کی صورت میں اسلئے اس میں حدوث کے معنی کا ہونا ضروری ہے اور اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہاں پر مطلق تقسیم مقصود ہے حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقہ سے ہو اور موصول بھی استغراق کیلئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تو تک الا زیداً زید کے سوا جو بھی تمہارے پاس آئے اس کی عزت کرو۔ اضرب القائمین الاعز و اعز کے سوا تمام کھڑے لوگوں کو مارو۔  
تشریح:-

قیل المثل مبنی علیٰ مذهب المازنی: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ الف لام حرفی کی قسمیں بیان کر رہے ہیں اور آپ نے مثال دی ہے الف لام اسمی کی اسلئے کہ آپ نے مثال میں ”الصاغۃ“ ذکر کیا ہے۔ اور یہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل پر داخل ہونے والا الف لام اسمی موصول ہوتا ہے لہذا آپ کی مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے

جواب: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ مثال علامہ مازنی کے مذہب کے مطابق ہے۔ اسلئے کہ علامہ مازنی اور جمہور علماء کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا الف لام کونسا ہے علامہ مازنی اسے الف لام حرفی کہتے ہیں جبکہ دوسرے علماء اسے الف لام اسمی موصول قرار دیتے ہیں اور ہم نے یہ مثال علامہ مازنی کے مذہب کے مطابق ذکر کی



ہے اسلئے اب ان دونوں کے درمیان فرق ہو جائے گا۔

علامہ تفتازانی کو چونکہ یہ جواب پسند نہ تھا اسلئے انھوں نے اس کی تردید کی ہے۔ لیکن ان کی تردید کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کی دو قسمیں ہیں (۱) بمعنی حدوث (۲) بمعنی ثبوت و دوام۔ بمعنی حدوث کی مثال جیسے ضارب ناصراً وغیرہ بمعنی ثبوت و دوام کی مثال جیسے المؤمن، الکافر، العالم، الجاہل۔ وغیرہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں ہے اسلئے کہ علامہ مازنی اور جمہور کا اختلاف تو صرف اس اسم فاعل میں ہے جو حدوث کے معنی میں ہو اور جو اسم فاعل دوام اور ثبوت کے معنی میں ہو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں الف لام حرفی ہی ہے باقی اسم فاعل اور اسم مفعول بمعنی حدوث میں جمہور علماء نے الف لام کو الف لام موصولہ مانا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل و مفعول اصل میں فعل ہوتے ہیں۔ جنہیں اسم کی صورت میں لایا جاتا ہے اور فعل میں چونکہ حدوث کا معنی پایا جاتا ہے اسلئے ان میں بھی حدوث کا معنی پایا جائے گا دوسرا جواب علمی سبیل التسلیم یہ دیا ہے کہ چلو ہم آپ کی بات مانتے ہیں کہ جمہور علماء اور علامہ مازنی کے درمیان یہ اختلاف مطلق اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والی الف لام کے بارے میں ہے خواہ وہ بمعنی حدوث ہو یا بمعنی ثبوت و دوام لیکن پھر بھی یہ مثال صحیح ہے کیونکہ یہاں پر مطلق استغراق کی تقسیم مراد ہے چاہے وہ تقسیم الف لام حرفی کے واسطے سے ہو یا الف لام موصولہ کے واسطے سے کیونکہ اسم موصول بھی الف لام حرفی کی طرح استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے أكرم الذین یا تؤنک الازید اور اضرب القائمین الّا عمروا۔

مصنف کی بیان کردہ الف لام کی پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام کی کل سات قسمیں ہیں عہد خارجی، الف لام حقیقت۔ پھر عہد خارجی کی تین قسمیں ہیں، صریحی، کنائی، علمی، الف لام حقیقت کی چار قسمیں ہیں الف لام جنسی، عہد ذہنی، عہد خارجی، استغراقی۔ پھر استغراقی کی دو قسمیں ہیں حقیقی، عرفی ان تمام کی اختصار کے ساتھ مثالیں الف لام عہد خارجی صریحی جیسے لیس الذکر کالانثی میں الانثی.....

عہد خارجی کنائی جیسے لیس الذکر کالانثی میں الذکر..... عہد خارجی علمی جیسے خرج الامیر..... الف لام حقیقت جنسی جیسے الرجل خیر من المرأة..... الف لام حقیقت عہد ذہنی جیسے أخاف ان یا کله الذئب..... استغراقی حقیقی جیسے عالم الغیب والشہادة..... استغراقی عرفی جیسے جمع الامیر الصاغة اس تفصیل سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ الف لام کی تفصیل میں علماء بیان اور علماء نحو کی اصطلاحات میں فرق ہے۔

واستغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف او غيره. اشمل من استغراق المثنى والمجموع بمعنی انه يتناول كل واحد من الافراد والمثنى يتناول كل اثنين والجمع يتناول كل جماعة بدلیل صحة لارجال فی الدار اذا كان فیہا رجل اور جلان دون لارجل فإنه لا یصح اذا كان فیہا رجل اور جلان

ترجمہ:-

(اور استغراق مفرد) حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا کسی اور طریقہ سے ہو (زیادہ شامل ہوتا ہے) مثنیٰ اور جمع کے استغراق سے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہر ہر فرد کا شامل ہوتا ہے اور مثنیٰ کا استغراق دو دو کو جمع کا استغراق جماعت جماعت کو شامل ہے (کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو "لارجال فی الدار" کہنا صحیح ہوتا ہے جبکہ "لارجل فی الدار" کہنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح:-

واستغراق المفرد: یہاں سے مصنفؒ نے استغراق کے مسئلے کی وضاحت فرمائی ہے چنانچہ استغراق کی تین صورتیں ہیں استغراق مفرد استغراق تشبیہ اور استغراق جمع۔ پھر ان میں سے ہر ایک میں نکرہ تحت الہی واقع ہونے کی وجہ سے استغراق آئے یا الف لام کی وجہ سے استغراق آئے کسی بھی وجہ سے استغراق آئے۔ مفرد اسم جنس معرف بلام استغراق تشبیہ اور جمع سے بہر صورت زیادہ افراد کو شامل ہوگا کیونکہ مفرد معرف بلام عہد ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے اور اسکے حکم میں مفرد تشبیہ جمع سب داخل ہو جاتے ہیں جبکہ تشبیہ صرف ہر فرد کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جمع کو شامل ہوتا ہے مفرد کو نہ تشبیہ شامل ہوتا ہے اور نہ ہی جمع۔ گویا کہ ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے اسم جنس مفرد معرف بلام استغراق عام مطلق ہے اور تشبیہ معرف بلام استغراق اور جمع معرف بلام استغراق خاص مطلق ہے۔ جیسے لا رجل فی الدار۔ جب کوئی آدمی کہے تو اس سے حقیقت وجود ”رجل فی الدار“ کی نفی ہو جاتی ہے چاہے وہ مفرد ہو یا تشبیہ ہو یا جمع ہو۔ چنانچہ اسکے بعد ”لا رجلان فی الدار“ یا لا رجال فی الدار کہنا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی آدمی کہے ”لا رجلان فی الدار“ یا کہے رجال فی الدار تو ان دونوں صورتوں میں اس کے بعد ”بل رجل فی الدار“ یا بل رجلان فی الدار“ کہنا صحیح ہے کیونکہ ان دو جملوں کے ساتھ تشبیہ اور جمع کی نفی ہو جاتی ہے لیکن مفرد کی نفی نہیں ہو رہی ہے اور جمع کی نفی کرنے کی صورت میں تشبیہ کی نفی نہیں ہو رہی ہے وھذا فی النکرة المنفیة مسلم واما فی المعرّف باللام فلا بل الجمع المعرّف بلام الاستغراق یتناول کل واحد من الافراد علی ما ذکرہ اکثر ائمۃ الاصول والنحو ودل علیہ الاستقراء و اشار الیہ ائمۃ التفسیر وقد أشبعنا الکلام فی هذا المقام فی الشرح فلیطالع ثمہ ولما کان ہہنا مظنة اعتراض وهو ان افراد الاسم یدل علی وحدة معناه والاستغراق یدل علی تعددہ وھما متنافیان اجاب عنه بقولہ ولاتنافی بین الاستغراق وافراد الاسم لان الحرف الدال علی الاستغراق کحرف النفی والتعریف انما یدخل علیہ ای علی الاسم المفرد حال کونہ مجردا عن الدلالة علی معنی الوحدة کما انہ مجرد عن الدلالة علی التعدد ترجمہ:-

یہ زیادہ شامل ہونا نکرہ منفیہ میں تو ہم مانتے ہیں لیکن معرف باللام میں ہم نہیں مانتے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر ہر واحد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو میں سے اکثر نے ذکر کیا ہے اور استقراء اس پر دلالت کرتا ہے اور ائمہ تفسیر نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس مقام پر اس کی پوری تفصیل مطوّل میں ہم نے ذکر کی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔ اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ کہ اسم کا مفرد ہونا وحدت معنی پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنی پر اور یہ دونوں متنافی ہیں اسلئے ماتن نے اپنے اس قول کے ساتھ جواب دیا ہے (کہ استغراق اور افراد اسم میں کوئی منافات نہیں کیونکہ حرف) جو استغراق پر دلالت کرتا ہے حرف تعریف اور حرف نفی کی طرح ہے (صرف اس اسم مفرد پر داخل ہوتا ہے جو مجرد ہو معنی وحدت پر دلالت کرنے سے جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت کرنے سے خالی ہوتا ہے

تشریح:-

وھذا فی النکرة المنفیة مسلم“ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ استغراق مفرد استغراق تشبیہ اور جمع سے اشل ہوتا ہے یہ بات نکرہ منفیہ پر تو صادق آتی ہے لیکن معرف باللام پر صادق نہیں

آتی ہے کیونکہ مفرد باللام اور جمع میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے زیادہ اشمَل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ“ ”وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ“ ”وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ“ ”وَمَاهِي مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ“ قرآن کریم کے ان جمع کے صیغوں میں تمام مفسرین ائمہ اصول و نحو کے نزدیک اور استقراء بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ہر فرد مراد ہے نہ کہ ہر ہر جماعت لہذا آپ کا مفرد کے بارے میں مطلق یہ دعویٰ کر دینا کہ مفرد معرف باللام اشمَل ہوتا ہے تشنیہ اور جمع سے صحیح نہیں ہے۔ جواب: بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں تعمیم آپ نے پیدا کر دی ہے ورنہ مصنفؒ کی عبارت میں تو صرف نکرہ تحت اللفی کے استغراق کا ذکر ہے معرف باللام کے استغراق کا ذکر ہی نہیں ہے اس بات کی دلیل مصنفؒ کی پیش کردہ مثال ہے کیونکہ مصنفؒ نے مثال میں صرف یہ کہا ہے ”لَا رَجَالَ فِي الدَّارِ“ اور یہ نکرہ تحت اللفی ہی ہے۔ اور باقی سواء کان بحرف التعریف او غیرہ کی عبارت تو آپ نے اپنی طرف سے ذکر کی ہے جس کی وجہ سے آپ کو اشکال ہو گیا ہے اگر یہ عموم ہوتا تو اعتراض نہ ہوتا ولاتساقی بین الاستغراق والافراد: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مفرد معرف باللام اشمَل ہوتا ہے تشنیہ اور جمع کے استغراق سے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تعدد اور وحدت کا جمع ہونا لازم آرہا ہے کیونکہ مفرد میں وحدت ہوتی ہے اور استغراق میں تعدد ہوتا ہے اور وحدت و تعدد میں منافات ہیں۔ جواب: مصنفؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں: پہلا جواب یہ دیا ہے کہ جب ہم اسم جنس مفرد پر الف لام داخل کر کے اس سے تعدد والا معنی مراد لیتے ہیں تو اس وقت ہم اس سے مفرد والے معنی کی تجرید کرتے ہیں۔ جس طرح کہ مفرد سے جب تشنیہ اور جمع بنایا جاتا ہے تو اس وقت تشنیہ اور جمع سے مفرد کے معنی کی تجرید کی جاتی ہے۔ اسی طرح جب اسم جنس پر لام استغراقی داخل کی جاتی ہے تو اس سے بھی مفرد کے معنی کی تجرید کی جاتی ہے۔

وامتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظ على التشاكل اللفظي ولأنه اى المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع عند الجمهور وان حكاها الاخفش فى نحو الدينار الصفر والدرهم البيض ترجمہ:-

اور جمع کی صفت کے ساتھ اس کا مصنف نہ ہونا محض مشاکلت لفظی کی وجہ سے ہے۔ (اور اس وجہ سے) مفرد پر جو حرف استغراق داخل ہوتا ہے (کل فرد کے معنی میں ہوتا ہے نہ کہ بمعنی مجموع افراد کے اسی وجہ سے جمهور کے نزدیک نعت جمع کے ساتھ اس کا صفت ہونا ممتنع ہے) اگرچہ اخفش نے ”الدينار الصفر“ اور ”الدرهم البيض“ جیسی مثالوں میں اس کو نقل کیا ہے۔ تشریح:-

وامتناع وصفه بنعة الجمع:- اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب مفرد معرف باللام سے الف لام کے معنی کی تجرید کی جاتی ہے اور یہ جمع بن جاتا ہے تو پھر جمع کے ساتھ اس کی صفت لانا جائز ہونا چاہئے اور جاء نى الرجل العاقلون کہنا جائز ہونا چاہئے حالانکہ نحو یوں کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: معنی کے اعتبار سے اگرچہ یہ جمع کے معنی میں ہوتا ہے لیکن الفاظ کے اعتبار سے یہ پھر بھی مفرد ہی ہوتا ہے تو نحو یوں کے نزدیک الفاظ میں اس کی جمع لانا اسلئے جائز نہیں ہے تاکہ اسکی الفاظ کی مشاکلت باقی رہے جمع اسکی صفت لانے کی صورت میں اس کی لفظی مشاکلت ختم ہو جاتی ہے تو لفظی مشاکلت باقی رکھنے کیلئے نحو یوں کے نزدیک اس کی صفت جمع لانا جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب بھی

اعتراض سے خالی نہیں ہے کیونکہ اسم جنس لفظ کے اعتبار سے مفرد ہوتا ہے اور معنی کے اعتبار سے جمع ہے اور لفظ اور معنی میں سے لفظ کا اعتبار کرنا معنی کی نسبت زیادہ اولیٰ ہے۔ جیسے قرآن پاک کی آیت میں ہے **أَوِ الْطُّفُلِ الَّتِي لَمْ يَظْهَرُوا أَعْلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ**۔ اس آیت میں طفل مفرد کی صفت ”الَّتِي لَمْ يَظْهَرُوا أَعْلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ“ جمع لائی گئی ہے۔ اسی طرح **كُلُّ فِئَةٍ فِيكَ يَسْتَحُونَ** اس آیت میں ”فلك“ مفرد کی صفت ”يَسْتَحُونَ“ جمع لائی گئی ہے۔

ابن مالک نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے اور امام خفش نے اس بات کی تائید کیلئے اہل لسان کا قول نقل کیا ہے کہ ”أَهْلُكَ النَّاسُ الدِّينَارُ الصَّفَرُ وَالْدَّرْهَمُ الْبَيْضُ“ اسلئے صرف مشاکلت لفظی کی بناء پر یہ دعویٰ کرنا کافی نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو سرے سے ماننے ہی نہیں ہیں کہ مفرد اور استغراق میں تثنائی ہے کیونکہ تثنائی تو اس استغراق اور مفرد میں ہوتی ہے جو بمعنی کل مجموع کے ہوتا ہے اور یہاں پر استغراق کل مجموع کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کل فرد فرد کے معنی میں ہے اس اعتبار سے استغراق کے معنی میں بھی افراد پایا جاتا ہے۔ لہذا استغراق بمعنی کل فرد فرد اور مفرد کے درمیان کوئی تثنائی نہیں ہے یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک مفرد معرّف باللام کی صفت جمع لانا جائز بھیجیسا کہ امام خفش نے اہل عرب کا مشہور قول نقل کیا ہے۔ **أَهْلُكَ النَّاسُ الدِّينَارُ الصَّفَرُ وَالْدَّرْهَمُ الْبَيْضُ** اس قول میں دینار اور درہم دونوں مفرد ہیں ان کی صفت ”الصفر اور البیض“ جمع لائی گئی ہے۔

وبالاضافة ای تعریف المسند الیہ باضافتہ الی شیء من المعارف لانها ای الاضافة اخصر طریق۔  
الی احضاره فی ذهن السامع نحوع هوائی أی مہوی وهذا اخصر من الذی احواء ونحو ذلك  
والاختصار مطلوب لضيق المقام وفرط السامة لكونه فی السجن والحبيب علی الرحیل مع  
الركب الیمانیين مُصْعِدٌ ای مَبْعُدٌ ذاهبٌ فی الارض وتماهه ع جنیب وجثمانی بمكة موثق:  
الجنیب المجنوب المستتبع والجثمان الشخص والموثق المقيد ولفظ البيت خبر ومعناه تأسف وتحسر  
ترجمہ:-

(اور اضافت کے ساتھ) یعنی مسند الیہ کو کسی معرفہ کی طرف مضاف کر کے معرفہ بنانا (اسلئے ہوتا ہے کہ وہ) اضافت (مختصر ترین طریقہ ہے) سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا جیسے ”میری محبوبہ“ یہ مہوی کے معنی میں ہے اور یہ الذی احواء وغیرہ سے مختصر ہے اور یہاں پر تنگی مقام اور کثرت غم کی وجہ سے اختصار بھی مطلوب ہے کیونکہ شاعر جیل میں ہے اور اس کی محبوبہ محسوس ہے (یعنی سواروں کے ساتھ دور و دراز جا رہی ہے) یعنی زمین میں دور ہوتی جا رہی ہے اور باقی شعر اس طرح ہے اور میرا جسم مکہ میں بندھا ہوا ہے (جنیب محبوب یعنی تابع کے معنی میں ہے جثمان شخص کے معنی میں ہے موثق۔ بیڑیوں میں بندھا ہوا ہونا۔ اور شعر الفاظ کے اعتبار سے خبر ہے اور اس کا معنی اظہار حسرت و انفس ہے

تشریح:-

وبالاضافة: مسند الیہ کے معرفہ بنانے کی آخری صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جائے اور پھر معرفہ کی ان چھ صورتوں میں سے کسی ایک کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے تعریف حاصل ہوگی۔ پھر اضافت کے ساتھ تعریف کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔ پہلا مقتضی یہ ہے کہ ”لانہا اخصر طریق الاختصار“ تعریف کی تمام قسموں میں سے اضافت سب سے زیادہ مختصر طریقہ ہے تو اس اختصار کو حاصل کرنے کیلئے اور اختصار کے ساتھ مخاطب اور سامع کے ذہن میں بات بٹھانے کیلئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ

معرفہ لایا جاتا ہے۔ اضافت کی مثال جیسے

هَوَاىَ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِيْنَ مُصْعَدٌ ۖ جَنِيْبٌ وَجُثْمَانِيْ بِمَكَّةَ مُوْتَقٍ

مفردات: ہواى کے معنی ہیں الذی اھواہ یا من اھواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی: یعنی جس کے ساتھ میں محبت کرتا ہوں یا جس کی طرف میرا دل مائل ہوتا ہے۔ ”ہواى“ اسم مفعول ”مہوئ“ کے معنی میں ہے جو اصل میں ”مہووی“ تھا۔ وا اور یا ایک کلمہ میں جمع ہو گئے ان میں سے پہلا ساکن تھا تو وا کو یا کیا اور یا کو یا میں ادغام کر دیا تو ”مہوئ“ بن گیا الرکب راکب کی اسم جمع ہے اس کے معنی ہیں سوار ”یمانیں“ یمان کی اسم جمع ہے اصل میں ”یمانی“ ہے یمن کی طرف منسوب ہے یا کو حذف کر کے اس کی جگہ خلاف قیاس الف لام لیکر آئے قاضی دایع کے قانون سے تو ”یمان“ بن گیا ”جنیب مجنوب“ ”مستتب“ کے معنی میں ہے اس کے معنی ہیں دوسرے کو اپنے پیچھے لانے اور کھینچنے والا۔ ”مصعد“ اصعد فی الارض سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں زمین پر چلنے والا یا دور ہونے والا۔ ”جثمان“ شخص اور جسم کو کہتے ہیں ”موثق“ اسم مفعول ہے اس کے معنی ہیں بیڑیوں میں بندھ ہوا، حجام، پچھنے لگانے والا۔ جلیس، ہم نشین۔

ترجمہ۔ میری محبوبہ یعنی سواروں کے ساتھ ان کے تابع ہو کر دروازہ جارہی ہے اور حال یہ ہے کہ میرا جسم مکہ ہی میں بیڑیوں میں بندھا ہوا ہے۔ محلّ استسہاد: ہواى۔ یہ عبارت ”الذی اھوی الیہ“ اور یا ”الذی یمیل الیہ قلبی“ کی بنسبت زیادہ مختصر ہے اور شاعر نے یہ اختصار اپنے قید میں ہونے اور محبوبہ کے یعنی سواروں کے ساتھ انتہائی مجبوری میں سفر کرنے کی وجہ سے اختیار کیا ہے۔ شعر کا پس منظر: مذکورہ شعر جعفر بن علیہ حارثی کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے یہ آدمی یمن کے ایک قافلہ کے ساتھ مکہ مکرمہ میں مقیم تھا اور اسی قافلہ میں اسکی محبوبہ بھی تھی دوران قیام اس نے بنو عقیل میں سے کسی آدمی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے انھوں نے اسے قید کر دیا جب اس قافلہ نے اس کی محبوبہ کے ساتھ کوچ کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے پس دیوار زنداں کچھ درد بھرے اشعار کہے تھے انہیں میں سے ایک شعر یہ ہے۔ اور اس کے بعد کے دو شعر یہ ہیں۔

﴿عجبت لمسراها وأنی تخلّصت ۖ: الیٰ و باب السجن دونی مغلق﴾

﴿ألمت فحیت ثم قامت فودعت ۖ: فلما تولّت کادت النفس تزھق﴾

اولتضمّنها ای لتضمّن الاضافة تعظیماً لئلاّ ان المضاف الیہ او المضاف او غیرهما کقولک فی تعظیم المضاف الیہ عبدی حضر تعظیماً لک بانّ لک عبدًا وفی تعظیم المضاف عبد الخلیفہ ركب تعظیماً للعبد بانّہ عبدٌ للخلیفة وفی تعظیم غیر المضاف والمضاف الیہ عبد السلطان عندی تعظیماً للمتکلم بانّ عبد السلطان عنده وهو وان کان المضاف الیہ لکنّہ غیر المسند الیہ المضافو غیر ما اضیف الیہ المسند الیہ وهذا معنی قوله او غیرهما ترجمہ:-

(یا اسلئے کہ اضافت مضاف یا مضاف الیہ یا ان کے علاوہ کسی اور کی تعظیم شان کو متضمّن ہے جیسے تیرا قول تعظیم مضاف الیہ میں ”میرا غلام حاضر ہے“ اس میں تعظیم اس اعتبار سے ہے کہ تمہارا بھی کوئی غلام ہے۔ تعظیم مضاف میں جیسے ”خلیفہ کا غلام سوار ہوا“ اس میں غلام کی تعظیم اس اعتبار سے ہے کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے، مضاف و مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم میں جیسے ”بادشاہ کا غلام میرے پاس ہے“ اس میں متکلم کی تعظیم ہے کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے۔ اس میں اگرچہ یا متکلم مضاف الیہ ہے لیکن مضاف مسند الیہ کا غیر ہے اور اس کا بھی

غیر ہے جس کی طرف مسند الیہ مضاف ہے ماتن کا قول او غیر ہما کا مطلب یہی ہے  
تشریح:-

اولتضمنہا:- مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جائے  
مضاف کی تعظیم کیلئے یا مضاف الیہ کی تعظیم کیلئے یا ان میں سے دونوں کے علاوہ کسی اور کی تعظیم کیلئے۔  
مضاف الیہ کے تعظیم کی مثال جیسے ”عبدی حضر“ یہ متکلم کی تعظیم کیلئے ہے اس میں متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں اتنا بڑا آدمی  
ہوں کہ میرا بھی غلام ہے۔ مضاف کے تعظیم کی مثال جیسے عبد الخلیفہ ر کب۔ خلیفہ کا غلام سوار ہوا۔ اس مثال میں مضاف کی عظمت  
بتلانے کیلئے اضافت کی گئی ہے کہ کسی معمولی آدمی کا غلام نہیں ہے بلکہ بادشاہ کا غلام ہے کیوں کہ غلام کی شرافت و فضیلت اسکے مولیٰ کی  
شرافت و فضیلت کی وجہ سے ہوتی ہے قرآن پاک میں اس کی مثال ہے ”إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ“ بیشک میرے  
بندوں پر تجھے غلبہ نہیں ہوگا۔ اس میں ”عباد“ کی اضافت ”یاء متکلم“ کی طرف تعظیم کیلئے ہے۔

مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کے تعظیم کی مثال جیسے ”عبد السلطان عندی“ میرے پاس بادشاہ کا غلام ہے اس مثال میں عندی  
کی یاء ضمیر متکلم مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا غیر ہے۔ اس میں اس اضافت کے ساتھ متکلم یہ بات بتلانا چاہتے ہیں کہ میں اتنا بڑا آدمی  
ہوں کہ میرے پاس بادشاہ کا غلام آکر بیٹھتا ہے۔ اس مثال میں یاء متکلم کی فضیلت اور شرافت بتلانے کیلئے اضافت کی گئی ہے لیکن یاء متکلم  
نہ تو کلام میں مضاف ہے اور نہ ہی مضاف الیہ۔

وهو ان كان المضاف الیہ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا  
ہے کہ آپ نے جہاں پر اضافت نہ مضاف کی تعظیم کیلئے ہو اور نہ ہی مضاف الیہ کی تعظیم کیلئے ہو اس کی یہ مثال ذکر کی ہے عندی غلام  
السلطان۔ اس میں ”عندی“ یا ضمیر متکلم مضاف ہے تو یہ مضاف کی مثال ہوئی دونوں کے غیر کی مثال نہیں ہوئی پھر آپ نے اس کو  
دونوں کے غیر کی مثال کیسے بنائی؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مضاف ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ مسند الیہ کا مضاف یا مضاف الیہ ہونا اور مذکور  
رہ مثال میں ”عندی“ یا ”متکلم مضاف الیہ“ تو ہے لیکن مسند الیہ کا مضاف الیہ نہیں ہے اسلئے ہماری مثال صحیح ہے

اولتضمنہا تحقیر اللمضاف نحو ولد الحجاج حاضر اول للمضاف الیہ نحو ضارب زید حاضر او غیر ہما  
نحو ولد الحجاج جلس زید اول اغنا ثناء عن تفصیل متعذر نحو اتفق اهل الحق علی کذا ومتعسر  
نحو اهل البلد فعلوا کذا ولا تہ یمنع عن التفصیل مانع مثل تقدیم البعض علی البعض نحو علماء  
البلد حاضرین الی غیر ذلک من الاعتبارات  
ترجمہ:-

(یا اسلئے کہ اضافت تحقیر کو مضمّن ہے) مضاف کی تحقیر جیسے نائی کا بیٹا حاضر ہے ”یا مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے جیسے ”زید کو مارنے والا  
حاضر ہے“ یا ان کے غیر کی تحقیر کیلئے ہو جیسے نائی کا بیٹا زید کا ہم جلس ہے یا اس لئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے مستغنی کر دیتی ہے جیسے فلاں  
مسئلہ پر اہل حق کا اتفاق ہو گیا ہے یا متعسر سے جیسے اس شہر والوں نے اس طرح کیا ہے۔ یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو مثلاً بعض کا  
بعض پر مقدم کرنا لازم آتا ہو جیسے شہر کے علماء حاضر ہیں اس کے علاوہ دوسرے اعتبارات سے بھی  
تشریح:-

اولتضمنہا تحقیراً: اضافت کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ بنانے کا تیسرا مقصد یہ ہے کہ مضاف کی تحقیر کیلئے اسے مضاف کیا جائے مصنف نے اس کی ایک ہی صورت ذکر فرمائی ہے شارح نے اس کی بھی ”تعظیم“ کی طرح تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں۔ مضاف کی تحقیر کیلئے یا مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے غیر کی تحقیر کیلئے۔ مضاف کی تحقیر کی مثال جیسے ولد الحجام حاضر۔ نائی کا بچہ حاضر ہے اس مثال میں ”ولد“ مسند الیہ کو حجام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اسکی تحقیر کیلئے۔

مضاف الیہ کی تحقیر کی مثال جیسے ضارب زید حاضر۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے۔ اس میں زید مضاف الیہ کی تحقیر کیلئے اضافت کی گئی ہے اور زید کی تحقیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مضروب بنا ہے۔

مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے غیر کی تحقیر کیلئے اضافت کے ہونے کی مثال جیسے ولد الحجام جلیس زید۔ نائی کا بیٹا زید کا ہم نشین ہے اس مثال میں ”زید“ کی تحقیر کیلئے یہ اضافت کی گئی ہے اور زید کی تحقیر اس طرح ہے کہ زید اتنا گھٹیا انسان ہے کہ اس کا اٹھنا بیٹھنا ایک نائی کے لونڈے کے ساتھ ہے۔ اور اس ترکیب میں ”زید“ خود نہ مسند الیہ مضاف الیہ ہے اور نہ ہی مسند الیہ کا مضاف الیہ ہے۔ اور یا مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا گیا ہو اور یہ وہاں پر بنایا جاتا ہے جہاں پر مسند الیہ کی تفصیل دشوار اور مشکل ہو جیسے ”اتفسق اهل الحق علی کذا“ اس مثال میں ”اہل“ اصل میں مسند الیہ ہے لیکن اہل حق کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان سب کا احاطہ کرنا مشکل اور دشوار ہے اسلئے اس کے مشکل ہونے کی وجہ سے اس کو ”حق“ کی طرف مضاف کر دیا ہے اور کبھی کبھار مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ بنایا جاتا ہے ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اور ایسا وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر دونوں اسم تقدیم کا تقاضا کرتے ہوں اب اگر ہم ایک اسم کو مقدم کر دیں گے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو اس سے بچنے کیلئے مسند الیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ”علماء البلد حاضرین“ شہر کے علماء حاضر ہیں۔

الشی غیر ذالک من الاعتبار: غیر ذالک کے محقق علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار اضافت لطافت پر بھی مشتمل ہوتی ہے جیسے شاعر کا یہ قول ہے کہ

إذا کوکب الخرقاء لاح لسجرة: سهیل اذا عنت غزلها فی الغرائب۔

سهیل ایک ستارے کا نام ہے جو قطب جنوبی کی طرف ہوتا ہے اور سردی کے زمانے میں صبح کے وقت نکلتا ہے۔ شاعر نے اپنے اس شعر میں ایک احمق و بے وقوف عورت کا ذکر کیا ہے جو زمانہ گرمی میں اپنے اوقات یوں ہی ضائع کر دیتی پھر جوں ہی سردی آجاتی تھی تو وہ اپنا سوت لیکر اپنی رشتہ دار عورتوں میں بانٹ دیتی تھی کہ خدا کیلئے اسے کات کر میرے لئے کپڑے بناؤ۔ اسی طرح اضافت کبھی استہزاء کیلئے اور کبھی تحکم کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ

وَأَمَّا تَنْكِيرُهُ: تنکیر المسند الیہ۔ فللافرادی للقصدي الى فرد مما يصدق عليه اسم الجنس نحو ”وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى“ او النوعية اي للقصدي الى نوع منه نحو ”وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ“ اي نوع من الاغطية وهو غطاء التعامی عن آيات الله تعالى وفي المفتاح انه للتعظيم اي غشاوة عظيمة

ترجمہ:-

(اور مسند الیہ کا نکرہ لانا اسلئے ہوتا ہے کہ مقصود اسم جنس کے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے) جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اور ایک آدمی شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا“ یا اسلئے کہ مقصود اس کی ایک نوع ہوتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ان کی آنکھوں پر پردہ ہے“ یعنی

ایک خاص قسم کا پردہ ہے جو اللہ کی آیات سے اندھے پن کا پردہ ہے۔ اور مفتاح العلوم میں اسے تعظیم کیلئے قرار دیا ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے تشریح:-

یہاں سے مصنفؒ نے وہ مقامات ذکر کئے ہیں جن مقامات پر مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے جس طرح مسند الیہ کو معرفہ لانے کے لئے مقتضیات ہیں اسی طرح مسند الیہ کو نکرہ لانے کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔ پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو نکرہ بنا کر لایا جاتا ہے اس کے مفرد ہونے کو بتلانے کیلئے یعنی یہ بات بتانے کیلئے کہ پورے اسم جنس میں یہ ایک ہی فرد مقصود اور مراد ہے باقی افراد مراد نہیں ہیں جیسے وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى اور ایک آدمی اس شہر کے کسی دور کنارے سے دوڑتا ہوا آیا۔

محکم استہداد: اس آیت میں محل استہدادر جل ہے کہ پوری بستی کے ”رجال“ میں سے ایک ہی آدمی دوڑتا ہوا آیا تھا یہاں پر وہی ایک ”لا علی التعیین“ آدمی مراد ہے۔

اول النوعیہ: مسند الیہ کو نکرہ لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو مختلف قسموں میں سے کسی ایک قسم کے تعین کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے کہ اس مقام میں اس چیز کی قسموں میں سے ایک خاص قسم مراد ہے کوئی اور چیز مراد نہیں ہے۔ جیسے وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ: اس آیت میں ”غشَاوَةٌ“ سے ایک خاص قسم کا پردہ (یعنی وہ پردہ) مراد ہے جو انہیں اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے احکامات کے ماننے سے روکتا ہے۔ عام پردہ مراد نہیں ہے۔ اس کی مثال اردو میں اس شعر میں پائی جاتی ہے۔

”ہراک گل کا ہے رنگ و عالم جدا:۔۔۔ نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا“

اس میں ”ہراک گل“ نکرہ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ پھول کے ہراک نوع کا رنگ اور عالم جدا ہے۔ علامہ سکاکیؒ نے اس توین کو توین تعظیم مانا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا مطلب بنے گا کہ ان کی آنکھوں پر بہت بڑے بڑے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ جبکہ پہلا والا معنی علامہ جار اللہ زئی محشری نے کشاف میں بیان کیا ہے۔

اوالتعظیم اوالتحقیر کقولہ شعرلہ حاجب ای مانع عظیم عن کل امر یُشیئہ ای یُعبدہ ولیس لہ عن طالب العرف حاجب ای مانع حقیر فکیف بالعظیم اوالتکثیر کقولہم وان لہ لایلاوان لہ لغنما والتقلیل نحو ورضوان من اللہ اکبر

ترجمہ:-

(یا تعظیم و تحقیر کیلئے نکرہ لاتے ہیں جیسے شعر ممدوح کیلئے بڑا مانع ہے ہر معیوب کرنے والی چیز سے اور ممدوح کیلئے نیکی کے کرنے سے کوئی مانع نہیں ہے۔ یعنی معمولی سامان بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑا مانع ہو۔) (یا کثرت کیلئے جیسے عربوں کا قول ہے کہ اس کے بہت سے اونٹ ہیں اور اس کی بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کیلئے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے) تشریح:-

اوالتعظیم اوالتنکیر: کبھی کبھار مسند الیہ کو تعظیم کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے۔ تعظیم کیلئے نکرہ لانے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی شان اور اس کا مرتبہ اس قدر زیادہ ہے کہ اس کو ہم بیان نہیں کر سکتے۔ اور تحقیر کیلئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی شان اس قدر گری ہوئی ہے کہ اس کی تعین ہو ہی نہیں سکتی ہے

﴿لَهُ حَاجِبٌ فِي كُلِّ أَمْرٍ يُشِئُهُ: وَلَيْسَ لَهُ عَنْ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ﴾

(ترجمہ) ممدوح کیلئے ہر اس چیز سے مانع موجود ہے جو اسے معیوب بنائے، اور نیکی اور بھلائی کے کاموں میں اس کیلئے مانع



اور رکاوٹ موجود نہیں ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں پہلا ”حاجب“ مسند الیہ نکرہ برائے تعظیم ہے اور دوسرا ”حاجب“ نکرہ مسند الیہ برائے تحقیر ہے۔ تحقیق: علامہ سکا کی نے ”شرح الايضاح“ میں علامہ سیوطی نے مطول میں اور علامہ دسوقی (جو مختصر کے شارح بھی ہیں) مختصر کی شرح میں اور علامہ بہاء الدین سکی نے ”عروس الافراح“ میں مذکورہ بالا شعر کو ابن ابی السمط کا قرار دیا ہے اور علامہ دسوقی نے تو اپنی بات ثابت کرنے کیلئے اس کے ماقبل کے دو شعر بھی ذکر کئے ہیں۔

﴿فتی لا یبالی المدلجون بنا رہ :: الی بابہ ان لا تضیء الکو کب﴾

﴿یصم عن الفحشاء حتی کأنه اذا ذکرت فی مجلس القوم غائب﴾

البتہ صاحب الدرر نے کہا ہے کہ یہ نسبت درست نہیں ہے کیونکہ تاریخ ابن خلقان وغیرہ میں اس شعر کو امیہ مغربی مشہور طبیب کے قصیدے کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے۔

نکرہ مسند الیہ برائے تعظیم و تحقیر ہونے کی مثال حضرت علیؑ کے اس شعر میں بھی ہے۔

﴿وللہ منی جانب لا ضیعۃ :: وللہ منی والخلافة جانب﴾

نکرہ مسند الیہ کے تعظیم کیلئے ہونے کی اردو میں مثال جیسے

﴿بستر رخ، وکنج، تنہائی :: رات کیا آئی اک بلا آئی﴾

اس شعر میں ”بلا“ نکرہ مسند الیہ برائے تعظیم ہے کہ رات ایک بہت ہی بڑی بلا کی صورت میں آئی ہے۔

اوالتنکیر اوالتقلیل: مسند الیہ کو نکرہ لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کی کثرت بتلانے کیلئے اسے نکرہ لایا جائے یا مسند الیہ کی قلت بتلانے کیلئے اسے نکرہ لایا جائے۔

تکثیر کی مثال جیسے وان له لابلا وان له لغنما۔ اس میں ”ابلا غنما“ ان کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہیں اور تکثیر کیلئے ہے اور اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بہت سارے اونٹ ہیں اور اس کی بہت ساری بکریاں ہیں۔

علامہ جارا اللہ محشری نے ”قالوا ان لنا لاجرا“ میں اس تنوین کو تکثیر کیلئے قرار دیا ہے۔ اردو میں اس کی مثال جیسے،

﴿ہے اس مملکت کی عجب گل زمیں :: کہیں پھول یاں کے سے ہوتے نہیں﴾

اس میں پھول نکرہ بیان تکثیر کیلئے ہے۔

تقلیل کی مثال جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ورضوان من اللہ اکبر“ (ترجمہ) اللہ کی خوشنودی بہت بڑی ہے۔ اس میں ”رضوان“ محل استشہاد ہے یہ نکرہ ہے اور یہاں پر تعظیم اور بڑائی کے بیان کرنے کیلئے آیا ہے کہ دنیا کی چیزوں اور اسباب کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی تھوڑی سی بھی رضا اور خوشنودی بہت بڑی ہے۔ اس معنی کو کسی نے شعر کا پیرا بن پہنا کر یوں کہا ہے۔

﴿قلیل منک یکفینی ولكن :: قلیلک لا یقال له قلیل﴾

تیری تھوڑی سی عنایت بھی میرے لئے کافی ہے :: لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جاسکتا ہے۔

قرآن پاک میں نکرہ کے تقلیل کیلئے ہونے کی مثال جیسے ”سبحان الذی اسرئ بعبدہ لیلاً“ اس آیت میں ”لیلاً“ پر تنوین تقلیل کیلئے ہے ”ای قلیل ای بعض لیل“ اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکر کثیر :: کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں اور کچھ ہیں پیر﴾

اس شعر میں ”نوجوان“ کمرہ مسند الیہ ہے اور قلت بیان کرنے کیلئے کمرہ بنا کر لائے ہیں۔

والفرق بین التعظیم والتکثیر ان التعظیم بحسب ارتفاع الشان وعلو الطبقة والتکثیر باعتبار الكمیات والمقادیر تحقیقاً کما فی الابل او تقدیراً کما فی الرضوان وكذا التحقیر والتقلیل وللاشارة الی ان بینهما فرقا قال وقد جاء التنکیر للتعظیم والتکثیر نحو وان یُکذَّبُوكَ فقد کذَّبَتْ رسلٌ مَنْ قبلک ای ذو وعدہ کثیر هذا ناظر الی التکثیر او ذو و آیات عظام هذا ناظر الی التعظیم وقد یكون للتحقیر والتقلیل نحو حصل لی منه شیء ای حقیر قلیل

ترجمہ:-

تعظیم و تکثیر میں فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلند مرتبہ کیلئے آتا ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے خواہ وہ تحقیقاً ہو جیسا کہ اہل میں ہوا تقدیراً ہو جیسا کہ رضوان میں ہے تحقیر و تقلیل بھی اسی طرح ہے ان دونوں کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ماتن نے کہا ہے ”وقد جاء التنکیر للتعظیم والتکثیر“ یعنی کبھی تنکیر تعظیم و تحقیر دونوں کیلئے آتی ہے۔ جیسے اگر یہ لوگ آپ کو جھٹلائیں تو آپ سے پہلے بھی بہت سارے رسول جھٹلائے گئے ہیں، یہ معنی تکثیر کے اعتبار سے ہوئے یا بڑی بڑی نشانیوں والے رسولوں کو جھٹلایا گیا ہے ”یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہے اور کبھی تنکیر“ تحقیر و تقلیل دونوں کیلئے ہوتی ہے۔ جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر سا معمولی سا تشریح:-

والفرق بین التعظیم والتکثیر: دو طرح کے الفاظ آتے ہیں۔ تکثیر و تقلیل اور تعظیم و تحقیر۔ ان میں سے تکثیر و تقلیل دونوں کا تعلق کمیات (طول عرض عمق) سے ہے یعنی یہ دونوں الفاظ وہاں استعمال ہوتے ہیں جہاں پر کمیت اور مقدار بتلانا مقصود ہو خواہ حقیقت ہو یا حکماً۔ حقیقت کی مثال جیسے ”احل“ اور حکماً کی مثال جیسے ”رضوان“ اس میں حکماً مقدار پائی جاتی ہے چونکہ یہ ایک معنوی چیز ہے حقیقی طور پر اس کے افراد نہیں پائے جاتے ہیں اسلئے ہم اس کیلئے افراد اور اجزاء فرض کر لیں گے کہ رضا اور خوشنودی کے بہت سارے افراد ہیں پھر ان افراد مقدمہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر پائی جاتی ہے اور تعظیم و تحقیر کا استعمال کیفیات میں ہوتا ہے یعنی ان کو وہاں پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں کوئی کیفیت بتلانا مقصود ہو۔ مصنف نے اسی فرق کو بیان کرنے کیلئے اس عبارت کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

وقد جاء التنکیر للتعظیم والتکثیر: کہ کبھی کبھار تنکیر تعظیم اور تکثیر کے بیان کیلئے آتا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَأَنْ يُّكَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ“۔ اے نبی ﷺ اگر یہ لوگ آپ کو جھٹلاتے ہیں تو آپ سے پہلے بھی انبیاء جھٹلائے گئے ہیں۔ اس آیت میں رسل کے اوپر جو تنوین ہے اگر اسے تکثیر پر محمول کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے نبیوں کو جھٹلایا گیا ہے اور اگر اسے تنوین تعظیم پر محمول کریں تو اس کا معنی ہوگا کہ آپ سے پہلے بہت سارے اولوا لعظم اور بڑی نشانیوں والے پیغمبر آئے لیکن ان کم بختوں نے ان سب کو جھٹلایا ہے۔

وقد یكون للتحقیر والتقلیل۔ اسی طرح مسند الیہ کو کبھی کبھار تحقیر کیلئے اور کبھی کبھار تقلیل کیلئے کمرہ لایا جاتا ہے۔ جیسے حصل لی منه شیء۔ مجھے اس سے تھوڑی سی چیز ملی ہے اگر اس تنوین کو تحقیر کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجھے معمولی سی چیز ملی ہے اور اگر اسے تقلیل کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجھے تھوڑی سی چیز ملی ہے۔

مسند الیہ کو مذکورہ بالا مقتضیات کے علاوہ دیگر وجوہات کی بناء پر بھی کمرہ لایا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ جہالت ذات کی وجہ سے اسے کمرہ لایا جاتا ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَأَوَّطَرُ حَوْهَ أَرْضًا یُخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبْنِیْکُمْ۔ یعنی

ارضاً منسکورةً مجهولةً عن العمران : یعنی ان کو ایسی زمین میں پھینک دو جو آبادی اور لوگوں سے دور ہو اور لوگوں کو اس جگہ کے بارے میں علم بھی نہ ہو۔ اور کبھی کبھار مسند الیہ کو تجاہل کے ارادے سے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے هَلْ نَذَلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ۔ کیا ہم نہ بتائیں ایسا آدمی جو تمہیں یہ بات بتاتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہو جاؤ تو پھر تم اٹھائے جاؤ گے۔ یہ کافر لوگ آنحضرت ﷺ کے بارے میں کہتے تھے کہ گویا کہ ان کو آنحضرت ﷺ کے بارے میں سرے سے علم ہی نہیں ہے۔

ومن تنکیر غیرہ ای غیر المسند الیہ لافراد والنوعیۃ نحو ”وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ“ ای کُلِّ فرد من افراد الدواب من نطفة بعینہ ہی نطفة ایہہ المختصة بہ وکُلِّ نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه وهو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من الدواب ترجمہ:-

(افراد و نوعیت کیلئے غیر مسند الیہ کی تنکیر کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی چلنے والے افراد میں سے ہر ایک کو ایک معینہ نطفہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور چلنے والے انواع میں سے ہر ایک نوع کو پانی کے اقسام میں سے ایک خاص قسم کے پانی سے پیدا کیا ہے۔ اور وہ نطفہ کی وہ قسم ہے جو چوپائے کی اس نوع کے ساتھ خاص ہے تشریح:-

ومن تنکیر غیرہ : اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے سابقہ عبارت میں انھوں نے مسند الیہ کے نکرہ لانے کے فوائد ذکر کئے ہیں اس سے بظاہر یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے نکرہ کے یہ فوائد اس وقت ہوں جب نکرہ مسند الیہ بن جائے اگر نکرہ مسند الیہ نہیں بنتا ہے تو اس سے یہ فوائد حاصل نہ ہوں تو اسکے ازالے کیلئے مصنفؒ یہ عبارت لا کر اس میں یہ بات بتائی ہے کہ نکرہ کے فوائد اس کے مسند الیہ ہونے کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ اگر نکرہ مسند الیہ نہ ہو تو تب بھی یہ فوائد حاصل ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار نکرہ غیر مسند الیہ افراد اور نوعیت کے بیان کیلئے آتا ہے جیسے وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ۔ اللہ نے ہر جانور کو پانی سے پیدا فرمایا ہے۔ اس آیت میں ”دابة اور ماء“ دونوں نکرہ ہیں۔ اگر یہ نکرہ افراد ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے ہر فرد کو ایک معین پانی (باپ کے پانی) سے پیدا فرمایا ہے۔ اور اگر یہ نکرہ نوع کیلئے ہو تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ نے جانور کے ہر فرد کو ایک قسم کو پانی کے ایک قسم سے پیدا فرمایا ہے یعنی گھوڑے کو گھوڑے کے پانی سے اور گدھے کو گدھے کے پانی سے الیٰ اخرہ ایک نوع اور قسم کے جانور کو دوسرے نوع اور قسم کے جانور کے پانی سے پیدا نہیں فرمایا ہے۔ کہ گدھے کے پانی سے گھوڑے کو پیدا کر دے یا گھوڑے کے پانی سے گدھے کو پیدا کر دے کوڑے کے انڈے سے کبوتر پیدا کر دے یا کبوتر کے انڈے سے کوآ پیدا کر دے۔

فائدہ: اس سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے کہ اللہ نے ہر چیز کو مخصوص پانی سے پیدا فرمایا ہے دوسرے کے پانی کی اس میں آمیزش نہیں ہے یہ تفسیر خنجر کے اعتبار سے درست نہیں ہے کیونکہ خنجر تو گھوڑے اور گدھے کی مشترکہ نسل ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ خنجر کی پیدائش کی دو صورتیں ہیں کبھی تو گدھے اور گھوڑی کے ملاپ سے خنجر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گدھی اور تھو کے ملاپ سے خنجر پیدا ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں خنجر کا جوٹھا پاک ہوگا جبکہ دوسری صورت میں خنجر کا جوٹھا مکروہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے باپ کا اعتبار نہیں ہوتا تو پہلی صورت میں خنجر گھوڑی کے تابع ہوگا جبکہ دوسری صورت میں خنجر گدھی کے تابع ہوگا۔

ومن تنکیر غیرہ۔ للتعظیم نحوفاً ذُنُوباً بِخَرَبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ ای حرب عظیم۔ وللتحقیر نحو

وَأَنَّ نَظْنَ الْأَظْنَا أَيْ ظَنًّا حَقِيرًا ضَعِيفًا أَذْ ظَنًّا مِمَّا يَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفُ فَالْمَفْعُولُ الْمَطْلُوقُ هَهُنَا لِلنَّوْعِيَّةِ لَا لِلتَّكْيِيدِ وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ صَحَّ وَقَوْعُهُ بَعْدَ الْاِسْتِثْنَاءِ مَفْرَغًا مَعَ امْتِنَاعِ مَا ضَرَبَتْهُ إِلَّا ضَرْبًا عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمَصْدَرُ لِلتَّكْيِيدِ لَا مَصْدَرُ ضَرْبَتِهِ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ الضَّرْبِ حَتَّى يَصِحَّ الْاِسْتِثْنَاءُ وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّدًا لِيَشْمَلَ الْمُسْتَثْنَى وَغَيْرَهُ وَكَمَا أَنَّ التَّنْكِيرَ الَّذِي فِي مَعْنَى الْبَعْضِيَّةِ يَفِيدُ التَّعْظِيمَ فَكَذَا لَكَ صَرِيحٌ لَفْظُ الْبَعْضِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ أَرَادَ بِبَعْضِهِمْ مُحَمَّدًا ﷺ فَفِي هَذَا الْاِبْهَامِ تَفْخِيمٌ شَأْنُهُ وَفَضْلُهُ وَاعْلَاءُ قَدْرِهِ مَا لَا يَخْفَى تَرْجَمَهُ:-

اور غیر مسند الیہ کی تنکیر تعظیم کیلئے جیسے اعلان کر دو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کیلئے (اور تحقیر کیلئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر ضعیف کیونکہ ظن شدت وضعف کو قبول کرتا ہے تو یہاں پر مفعول مطلق نوعیت کیلئے ہے نہ کہ تاکید کیلئے اور اسی اعتبار سے اشتی کے بعد اس کا مفرغ ہو کر واقع ہوا صحیح ہو گیا حالانکہ ماضیہ الاضراباً ممتنع ہے جب مصدر تاکید کیلئے ہو کیونکہ ضربہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال ہی نہیں رکھتا یہاں تک کہ استثناء صحیح ہو اور مستثنی کیلئے متعدد ہونا ضروری ہے جو مستثنی و غیر مستثنی دونوں کو شامل ہو اور جس طرح وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح صریح لفظ بعض بھی فائدہ دیتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور بعض کو بعض پر بہت سے درجات میں بلند کر دیا۔ اس بعض سے حضور ﷺ مراد ہیں اس ابہام میں آپ کچھ عظمت شان اور قدر کی بلندی ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:-

ومن تنکیر غیرہ للتعظیم:- تنکیر بھی کبھار غیر مسند الیہ کی تعظیم کیلئے آتا ہے جیسے ”فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ یعنی پھر اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ اعلان جنگ کیلئے تیار ہو جاؤ۔ اس آیت میں ”حرب“ پر تنوین تعظیم کیلئے ہے یعنی بہت بڑی لڑائی کیلئے تیار ہو جاؤ اور حرب غیر مسند الیہ ہے۔

وللتحقیر: اور کبھی کبھار غیر مسند الیہ کی تحقیر کیلئے نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ”أَنَّ نَظْنَ الْأَظْنَا“ ہم تو محض ایک گمان کرتے ہیں۔ اس میں ”ظنًا“ پر تنوین تحقیر کیلئے ہے کہ ہم تو محض ایک حقیر سا گمان کرتے ہیں۔ کیونکہ ظن میں شدت اور قوت دونوں کا احتمال ہوتا ہے ممکن ہے یہ ظن ظن قوی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ ظن ظن ضعیف ہو۔ لیکن اس کے بعد ظن کو مفعول مطلق بنا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ یہ ظن ظن قوی نہیں ہے بلکہ یہ ظن ظن ضعیف ہے رہی یہ بات کہ ہم نے اس نکرہ کو نوع کیلئے کیوں بنایا ہے اس کو تاکید کیلئے کیوں نہیں بنایا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو نوع کیلئے بنانا تو صحیح ہے لیکن اس کو تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کو نوع کے بجائے تاکید کیلئے بنائیں تو اس سے انتفاء الشیء عن نفسه لازم آتا ہے یعنی ایک چیز کی اپنی ذات سے نفی کرنا اور کسی بھی چیز کی اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت کر کے نفی کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح ”مَا ضَرَبْتُهُ إِلَّا ضَرْبًا“ میں بھی اس کو محض تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ پھر بھی یہی خرابی لازم آئے گی اور اس وجہ سے بھی اس کو محض تاکید کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کہ مستثنی منہ کیلئے مستثنی سے عام ہونا ضروری ہے ورنہ پھر استثناء اشیء عن نفسه لازم آتا ہے اور استثناء اشیء عن نفسه جائز نہیں ہے۔ کما مر۔

اور عام ہونا اسلئے بھی ضروری ہے تاکہ مستثنی منہ مستثنی اور غیر مستثنی دونوں کو شامل ہو جائے۔

وَمَا أَنَّ التَّنْكِيرَ: یہاں سے شارح نے ایک نئی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم نے یہ بات پہلے بیان کی ہے کہ نکرہ بعضیت کے

معنی میں ہونے کی وجہ سے العظیم کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اگر کسی موقع پر صراحۃً لفظ بعض خود استعمال ہو جائے تو بطریق اولیٰ العظیم کا فائدہ دے گا جیسے وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ۔ (ترجمہ) ہم نے ان کو درجے کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فضیلت دی ہے۔ اس آیت میں لفظ بعض سے نبی پاک ﷺ مراد ہیں اس مقام پر صراحۃً نام کے ذکر کرنے کے بجائے لفظ بعض کے ذریعہ ابہام پیدا کیا گیا ہے آنحضرت ﷺ کے عظمتِ شان اور فضیلت بیان کرنے کیلئے جو کہ صراحۃً نام کے ذکر کرنے کی صورت میں اس قدر عظمتِ شان بیان نہیں ہو سکتی تھی۔

وَأَمَّا وَصْفُهُ أَيْ وَصْفُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْوَصْفُ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَفْسِ التَّابِعِ الْمَخْصُوصِ وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَهُوَ أَنْسَبُ هَهُنَا وَوُفَّقَ بِقَوْلِهِ وَأَمَّا بَيَانُهُ وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ أَيْ أَمَّا ذِكْرُ النِّعَةِ لَهُ فَلِكُونِهِ أَيْ الْوَصْفُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَالْإِحْسَانُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى النِّعَةِ عَلَى أَنْ يَرَادَ بِالْفَلْظِ أَحَدُ مَعْنِيهِ وَبِضْمِيرِهِ مَعْنَاهُ الْآخَرُ عَلَى مَا سَبَّحَ فِي الْبَدِيعِ مَبْنًى أَيْ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ كَمَا شَفَا عَنْ مَعْنَاهُ كَقَوْلِكَ الْجِسْمُ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ الْعَمِيقُ يَحْتَاجُ إِلَى فِرَاقٍ يَشْغَلُهُ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَوْصَافَ مِمَّا يَوْضَحُ الْجِسْمَ وَيَقَعُ تَعْرِيفًا لَهُ وَنَحْوُهُ فِي الْكَشْفِ أَيْ مِثْلُ هَذَا الْقَوْلِ فِي كَوْنِ الْوَصْفِ لِلْكَشْفِ وَالْإِيضَاحِ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفًا لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ قَوْلُهُ شَعَرَ الْاَلْمَعَى الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ كَأَنْ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا“ فَالْاَلْمَعَى مَعْنَاهُ الذِّكْرُ الْمَتَوَقَّدُ وَالْوَصْفُ بَعْدَهُ مِمَّا يَكْشِفُ مَعْنَاهُ وَبِوَضْحه لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْنَدٍ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ أَمَّا مَرْفُوعٌ عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ إِنَّ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ أَعْنَى قَوْلُهُ شَعَرَ أَنَّ الَّذِي جَمَعَ السَّمَاحَةَ وَالنَّجْدَةَ وَالْبَرَّ وَالتَّقَى جَمْعًا“ أَوْ مَنْصُوبٌ عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ لِاسْمٍ إِنْ أَوْ بِتَقْدِيرِ أَعْنَى تَرْجَمَهُ:-

(اور اس کا وصف لانا) یعنی مسند الیہ کا اطلاق کبھی تو نفس تابع مخصوص پر ہوتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ یہاں پر یہی مناسب ہے اور یہی ماتن کے قول واما بیانہ والابدال منہ کے موافق ہے یعنی مسند الیہ کیلئے نعت ذکر کرنا (اسلئے ہے کہ وہ) وصف بمعنی مصدر ہے اور بہتر یہ ہے کہ یہاں پر نعت کے معنی میں ہو کہ لفظ سے اس کے دو معنی میں سے ایک معنی مراد لیا جائے اور ضمیر سے دوسرا معنی مراد لیا جائے جیسا کہ بدیع میں اس کی تفصیل آئے گی (مسند الیہ کو بیان کرنے والا ہو اور اس کے معنی کو واضح کرنے والا ہو جیسے تمہارا قول لبہا، چوڑا، اور گہرا جسم،، ایک ایسی خالی جگہ کے گھیرنے کا محتاج ہے جس میں وہ سما سکے) تو یہ اوصاف جسم کی وضاحت اور اس کی تعریف کر رہے ہیں۔ (اور کشف میں اسی کی طرح ہیں) یعنی مذکورہ قول کی طرح ہیں وصف کے کشف وایضاح کیلئے ہونے میں اگرچہ وہ مسند الیہ کا وصف نہیں ہے (شاعر کا قول: وہ روشن خیال جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے کہ گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے) (المعنی کے معنی ہیں تیز و طرافہم اور روشن دماغ والا ہونا، اور اس کے بعد والا وصف اس کی وضاحت کر رہا ہے لیکن یہ مسند الیہ نہیں ہے کیونکہ یہ یا تو سابقہ شعر میں ان کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اس سے میری مراد اس کا یہ شعر ہے بے شک وہ جس نے سخاوت شرافت اور نیکی اور تقویٰ کو جمع کیا ہے یا ان کے اسم کی صفت ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا اعمیٰ مقدّر کی وجہ سے منصوب ہے

تشریح:-

وَأَمَّا وَصْفُهُ: یہاں تک مصنفؒ نے مسند الیہ کے احوال ذکر کئے اب یہاں سے مسند الیہ کے توابع ذکر کر رہے ہیں کیونکہ توابع بھی مسند الیہ کے احوال میں سے ہیں۔ چنانچہ مسند الیہ کے پانچ توابع ہیں۔ وصف، تاکید، عطف، بیان، بدل، عطف، بحرف۔ ان تمام توابع

کے ذکر کرنے میں وصف کو سب سے مقدم کیا ہے اسلئے کہ وصف باقی توابع کی بنسبت کثیر الوقوع اور کثیر الاستعمال ہے۔ پھر وصف کے کئے مقتضیات ہیں کہ وہ وصف مبینہ ہوگی یا کاشفہ ہوگی موضوع ہوگی یا مختصہ ہوگی مادہ ہوگی یا ذاتمہ ہوگی یا مؤکدہ ہوگی۔ فلکونہ مبینالہ کا شفاءلہ: پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کے معنی کو واضح کرنے اور کھولنے کیلئے مسند الیہ کا وصف لایا جائے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ الحیز: (ترجمہ) جسم وہ چیز ہے جس میں عرض عمق اور طول (یعنی اس میں البعاد ثلاثہ) پائے جائیں اور یہ اپنی ذات کو کھپانے کیلئے خالی جائے اور مکان کا محتاج ہو۔ اس تعریف میں ”الجسم“ مسند الیہ اور مبتداء ہے، اور باقی طول، عرض، عمق، تمام کے تمام اوصاف اور خبر ہیں جنہیں مسند الیہ کی وضاحت اور بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

والوصف قد یطلق: یہ عبارت لاکر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے: اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے یہاں سے توابع کی بحث شروع کر دی ہے حالانکہ توابع سے بحث کرنا نحو یوں کا کام ہے علم معانی والوں کا کام نہیں ہے تو پھر آپ نے اس بحث کو اس علم سے تعلق نہ ہونے کے باوجود یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تابع کے دو معنی آتے ہیں ایک اس کا معنی نفس تابع مخصوص جسے علماء نحو تابع کہتے ہیں۔ اور اس کا دوسرا معنی ہے معنی مصدری یعنی وصف کو ذکر کرنا۔ یہاں پر مصنف نے ان دونوں معانی میں سے دوسرے معنی کے اعتبار سے ذکر کیا ہے پہلے والے معنی کے اعتبار سے ذکر نہیں کیا ہے۔ اور علماء نحو تابع سے پہلے معنی کے اعتبار سے بحث کرتے ہیں نہ کہ دوسرے معنی کے اعتبار سے اور اس بات کی دلیل کہ ہماری مراد دوسرا معنی ہے پہلا معنی نہیں ہے مصنف کی یہ عبارت ہے جس میں کہا ہے کہ ”وأتا بیانہ۔ واما الابدال“ کیونکہ ان سے بھی مصنف کی مراد ان کا ذکر کرنا ہی ہے۔ الغرض علماء نحو جس معنی سے بحث کرتے ہیں وہ اس کا معنی خاص ہے کہ موصوف یا موصوف کے متعلق میں جو ابہام پایا جاتا ہے اس ابہام کو دور کرے اور علم معانی میں جس معنی سے بحث کرتے ہیں وہ دوسرے معنی (وصف کو ذکر کرنے) کے اعتبار سے ہے۔

والاحسن ان یکون بمعنی النعت: اس عبارت کے ساتھ بھی شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ”فلکونہ“ میں ”ھا“ ضمیر محلاً ”کون“ مصدر فعل ناقص کا اسم ہے اور ”مبینا“ اور ”کاشفا“ خبر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ افعال ناقصہ کے اخبار کا ان کے اسماء پر حمل ہوتا ہے جبکہ یہاں پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ”ھا“ ضمیر کا مرجع ”ذکر الوصف“ ہے اور ”مبشبا“ اس کیلئے خبر ہے۔ اور اس کو حمل کرنا اسلئے درست نہیں ہے کہ ذکر الوصف خود مبین نہیں بنتا ہے بلکہ اسکی ذات مبین بنتی ہے۔ اور جب یہ خود مبین بنتا ہے تو اس کو حمل کرنا بھی درست نہیں ہے۔ لہذا یہ ترکیب صحیح نہیں ہے اور جب ترکیب صحیح نہیں ہے تو آپ کی عبارت بھی صحیح نہیں ہے

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ یہاں پر مصنف نے صنعت استخام سے کام لیا ہے۔ اور صنعت استخام کہا جاتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی ظاہر اور قریب اور دوسرا معنی خفی اور بعید ہو تو لفظ ذکر کر کے ایک معنی مراد لیا جائے اور پھر دوبارہ اس لفظ کی طرف ضمیر راجع کر کے دوسرا معنی مراد لیا جائے۔ یہاں پر بھی جب ہم نے وصف کو ذکر کیا ہے تو اس سے اس کا معنی مصدری مراد لیا ہے لیکن جب اس کی طرف ”کونہ“ کی ضمیر لوٹایا ہے تو اس سے اس کا معنی مخصوص تابع ہونا مراد لیا ہے۔ لہذا اب حمل کرنا صحیح ہوگا۔ وصف کے ساتھ مسند الیہ کی وضاحت کرنے کی اردو میں مثال جیسے

﴿پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گر سا غریں:۔۔ ہو خجالت سے وہیں بادہ گلغام سفید﴾

ونحوه فی الكشف: دوسرا مقتضی یہ ہے کہ وصف مسند الیہ کا نہ ہو بلکہ مسند الیہ کے علاوہ کا ہو تو وہ بھی اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے

﴿إلا لمعنى الذى يظن بك الظن: كان قد رى وقد سمع﴾

اللمعنى کے معنی ہیں ذکی اور روشن دماغ اور اس کے آگے آنے والا وصف (الذى يظن بك الى آخره) اس کی وضاحت کیلئے ہے اس سے پہلا والا مصرعہ یوں ہے، ان الذى جمع السماحة: والبر والتقوى جمعاً۔ اس شعر میں ”اللمعنى“ مسند الیہ کا غیر ہے کیونکہ یہ اس ”ان“ کا خبر ہے جو پہلے والے مصرعہ میں موجود ہے یا ”ان“ کے اسم کی صفت ہے اور یا ”اعنى“ فعل محذوف کا مفعول ہے۔ مفردات: اللمعنى، سربل الفهم، روشن دماغ، سماحة، سخاوت ”نجدہ“ شجاعت ”بر“ نیکی، بھلائی ”التقى“ پرہیز گاری ”جمعاً“ یہ ”جمیعاً“ کے معنی میں ہے جس کی جمع ”تجمعاً“ آتی ہے جو ”اجمع“ اسم تفضیل مذکر کی مؤنث ہے۔

(ترجمہ) بیشک وہ آدمی جس نے سخاوت شجاعت بھلائی اور تقویٰ تمام کے تمام کو جمع کیا ہے۔ وہ بڑا ذکی ہے جو تیرے بارے میں یوں گمان کرتا ہے گویا کہ اس نے تجھے دیکھا ہے اور سنا ہے۔

اولكون الوصف مخصصاً للمسند اليه اى مقللاً اشتراكه اور ارفعاً احتمالاً وفي عرف النحاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك في النكرة والتوضيح عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف نحو زيد التاجر عندنا فان وصفاً بالتاجر ير رفع احتمال غيره اولكون الوصف مدحاً او ذمّاً نحو جائني زيد العالم او الجاهل حيث يتعين الموصوف اعنى زيدا قبل ذكره اى ذكر الوصف والا لكان الوصف مخصصاً ترجمہ:-

یا اسلئے کہ وہ وصف مسند الیہ کیلئے مختص ہے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا اور اس کے احتمال کو اٹھانے والا ہے اور نحو یوں کے عرف میں تخصیص فکرہ میں تقلیل اشتراک کا نام ہے اور توضیح معرفہ میں حاصل احتمال کے اٹھانے کا نام ہے جیسے زید تاجر ہمارے پاس ہے۔ تو زید کا وصف تاجر غیر کے احتمال کو اٹھا رہا ہے (یا اسلئے کہ وصف مسند الیہ کی مدح یا اس کی مذمت ہے جیسے جائنی زید العالم، جاءنی زید الجاہل) موصوف یعنی زید متعین ہو۔ (اس وصف کے ذکر سے پہلے) ورنہ وصف مختص بنے گا۔ تشریح:-

اولكون الوصف مخصصاً: تیسرا مقتضی یہ ہے کہ وصف کو مسند الیہ موصوف کی تخصیص کیلئے لایا جاتا ہے۔ فائدہ (۱): اہل معانی کے نزدیک موصوف معرفہ ہو یا نکرہ دونوں صورتوں میں اس کی صفت لانا جائز ہے اور اسے وصف مختص کہتے ہیں البتہ علماء نحو کے نزدیک موصوف اگر نکرہ ہو تو صفت تقلیل شرکاء کا فائدہ دیتی ہے اور اگر موصوف معرفہ ہو تو صفت معرفہ کو غیر کی شرکت کے احتمال سے خالی کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔ اور اس کو صفت موضحہ کہتے ہیں جیسے زید التاجر عندنا۔ اس مثال میں زید معرفہ میں اور بھی احتمالات تھے کہ ممکن ہے زید عالم ہے جاہل ہے عاقل ہے لیکن تاجر کا وصف لاکر باقی احتمالات سے اس کو ممتاز کر دیا ہے کہ زید صرف تاجر ہی ہے کوئی اور نہیں ہے۔

فائدہ (۲): یہ شعر اوس بن حضر کے اس قصیدے سے لیا گیا ہے جس میں انھوں نے فضالہ بن کندہ کا مرثیہ کہا ہے۔ مذکورہ شعر علامہ مبرد کی کتاب ”الکامل“ میں مذکور ہے علامہ ابن جنی کہتے ہیں کہ میں نے علامہ سبکی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے دیوان اوس میں یہ اشعار دیکھے ہیں۔ جس میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ ”اللمعنى مضموم ہے۔ اور وہ اشعار یہ ہیں۔

﴿آيَتِهَا النَّفْسُ اجْمَلِي جِزْعًا فَإِنَّ مَا تَحْذَرِينَ قَدْ وَقَعَا﴾ اَنْ الَّذِي جَمَعَ السَّمَاحَةَ وَالنَّجْدَةَ ﴿

﴿وَالْبِرَّ وَالتَّقَى جَمْعًا﴾ اَلَا لِمَعْنَى الَّذِي يَظُنُّ بِكَ الظَّنَّ ﴿كَأَنَّ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعَا﴾

﴿الْمُخْلَفُ الْمُتَلَفُ الْمَرْزَالِمُ﴾ يَمْنَعُ بَضْعًا وَلَمْ يَمْتِ طَبْعًا ﴿

اول کونہ مدحاً: مسند الیہ کی صفت لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ صفت موصوف کی تعریف کرنے کیلئے یا موصوف کی مذمت بیان کرنے کیلئے لائی جاتی ہے۔

مدح کی مثال جیسے جاء نبي زيد العالم، میرے پاس زید عالم آیا ہے۔ ذم کی مثال جیسے جاء نبي زيد الجاهل، میرے پاس زید جاہل آیا ہے۔ پہلی مثال میں زید کی صفت عالم لا کر اس کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ زید کوئی عام آدمی نہیں ہے بلکہ عالم ہے اور دوسری مثال میں زید کی صفت ”جاہل“ لا کر اس کی برائی بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کوئی بڑا آدمی نہیں ہے بلکہ ایک ان پڑھ اور جاہل ہے۔ اردو میں مدح کی مثال جیسے

﴿دوش ملک پہ دیکھ عش شہید عشق :: حوروں کو یہ کہاں ہے عرش بریں نہ ہو﴾

اس شعر میں بریں عرش کی صفت ہے اور یہ صفت مدح کیلئے لائی گئی ہے۔

حيث يتبعين الموصوف قبل ذكره: یہ عبارت لا کر شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ پیدا ہوتا تھا کہ تیسرے اور چوتھے مقتضی کی مثال میں مسند الیہ معرفہ ہے تو ہمیں یہ بات کیسے معلوم ہوگی کہ اس میں صفت موصوف مسند الیہ کی تخصیص کیلئے ہے یا مدح اور ذم کیلئے ہے؟

جواب: تو شارح نے اس عبارت کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مدح اور ذم کیلئے صفت وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مسند الیہ موصوف صفت کے ذکر کرنے سے پہلے سامع اور مخاطب کے ذہن میں موجود اور متعین ہو پھر صفت لا کر اس کی تعریف یا اس کی مذمت بیان کر دی جائے بخلاف تخصیص کے کہ صفت تخصیص کیلئے وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مسند الیہ کے متعلق سامع اور مخاطب کا ذہن بالکل خالی ہو لہذا اب ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

اول کونہ تاکید انحواس الدابر كان يومًا عظيمًا فان لفظ امس مما يدل على الدبور وقد يكون الوصف لبيان المقصود وتفسيره كقوله تعالى ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ“ حيث وصف دابةً وطائرًا بما هو من خواص الجنسين لبيان ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زيادة التعميم والاحاطة

ترجمہ:-

(یا اس لئے کہ وصف تاکید بن رہا ہو جیسے گزشتہ کل بڑا دن تھا، کیونکہ لفظ امس خود دبور پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ ”اور نہیں ہے زمین پر کوئی چلنے والا اور نہ ہی اپنے بازوؤں پر اڑنے والا کوئی پرندہ“ یہاں پر دابة اور طائر کا ایسا وصف لایا گیا ہے جو دونوں جنسوں کے خواص میں سے ہے، یہ بتلانے کیلئے کہ یہاں پر جنس مقصود ہے نہ کہ فرد اسی اعتبار سے یہ وصف زیادتی تعین اور زیادتی احاطہ کا فائدہ دے رہا ہے۔

تشریح:-

اول کونہ تاکید: مسند الیہ کی تاکید لانے کا پانچواں مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کی صفت تاکید کیلئے لائی جاتی ہے جیسے امس



الدابر کان یوما عظیماً۔ گذشتہ کل بہت بھاری دن تھا۔ اس مثال میں ”امس“ اور ”دابر“ دونوں کے معنی ایک ہیں لیکن ”امس“ کے بعد ”دابر“ کو اس کی تاکید کیلئے ذکر کیا ہے۔

وقد یکون لبيان المقصود: یہاں تک مصنف کے بیان کردہ مقتضیات کا ذکر تھا اب یہاں سے شارح نے ایک اور مقتضی بیان کیا ہے چنانچہ چھٹا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کی صفت متکلم کے مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی جاتی ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ۔

(ترجمہ) اور جتنے قسم کے جاندار زمین پر چلنے والے ہیں اور جتنے قسم کے پرندے ہیں جو اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتے ہیں۔ اس آیت میں ”دابتہ“ کے ساتھ ”فی الارض“ اور ”طائر“ کے ساتھ ”یطیر“ جملہ کی صفت لائی گئی ہے۔ اس کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ زحشری کے نزدیک دونوں تعیم اور احاطہ کی زیادتی کیلئے ہیں اس کی تقدیری عبارت یوں بن جائے گی ”فَكَانَهُ قِيلَ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ قَطُّ فِي جَمِيعِ الْأَرْضِينَ السَّبْعِ وَمَا مِنْ طَائِرٍ قَطُّ فِي جَوِّ السَّمَاوَاتِ جَمِيعِ مَا يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا اسْمُ اسْمَا لَكُمْ مَحْفُوظَةٌ أحوالہا غیر مہمل امرہا۔

اس میں نکرہ تحت الفی واقع ہونے کی وجہ سے یہ مفید عموم ہے لیکن عموم کبھی عربی بھی ہوتا ہے اسلئے ممکن تھا کہ کوئی اسے استفراق عربی پر حمل کرتے ہوئے یہ سمجھ بیٹھتا کہ اس سے ایک ہی زمین کے جانور اور ایک ہی ہوا کے پرندے مراد ہیں اسلئے اسکی ایک صفت ذکر کی ہے جس کی نسبت تمام جانوروں اور تمام پرندوں کے ساتھ برابر ہے۔ جس سے معلوم ہو گیا کہ یہاں پر استفراق حقیقی مراد ہے جو تمام روئے زمین کے جانوروں اور فضاء کے تمام پرندوں کو شامل ہے۔ لہذا اس مقام پر ان دو اوصاف کا ذکر کرنا عموم میں اضافہ اور زیادتی کرنے کیلئے ہوگا۔ علامہ سکا کی کے نزدیک اس مقام پر ان دو وصفوں کو ان کے افراد مراد لینے کیلئے نہیں لایا گیا ہے بلکہ جنس مراد لینے کیلئے لایا گیا ہے لہذا اس سے جنس طائر اور جنس جاندار مراد ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسم جنس معنی جنسیت اور معنی فردیت دونوں کا احتمال رکھتا ہے، جب اسکی طرف کوئی ایسی چیز منسوب کر دی جائے جو اسم جنس کے خواص میں سے ہو تو اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اس سے جنس مراد ہے افراد مراد نہیں ہیں۔ اور اس آیت میں ”دابتہ“ طائر“ کی طرف ”فی الارض اور یطیر“ کی نسبت کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر جنس دابتہ اور جنس طائر مراد ہے ان کے افراد مراد نہیں ہے۔

شارح فرماتے کہ اس سے علامہ سکا کی اور زحشری کے مذاہب میں سے کوئی سا بھی مذہب مراد لو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کیونکہ مال کے اعتبار سے دونوں مذاہب ایک ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ ”فی الارض“ اور ”یطیر“ دونوں کا جنس کیلئے ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں میں تعیم اور احاطہ دونوں پائے جاتے ہیں۔

وَأَمَّا تَوْكِيدُ أَيْ تَوْكِيدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِلتَّقْرِيرِ أَيْ لِتَقْرِيرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيْ تَحْقِيقِ مَفْهُومِهِ وَمَدْلُولِهِ أَعْنَى جَعْلِهِ مَقَرّاً مُحَقَّقاً ثَابِتاً بِحَيْثُ لَا يَظُنُّ بِهِ غَيْرُهُ نَحْوُ جَاءَ نِي زَيْدٌ إِذَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمَ غَفْلَةَ السَّمَاعِ عَنْ سَمَاعِ لَفْظِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ عَنْ حَمْلِهِ عَلَى مَعْنَاهُ وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ تَقْرِيرُ الْحَكْمِ نَحْوًا نَاعَرَفْتَ أَوْ الْمَحْكُومَ عَلَيْهِ نَحْوًا نَاعْسَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ وَحَدَى أَوْ لَا غَيْرِي وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ تَاكِيدِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِي شَيْءٍ وَتَاكِيدِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لَا يَكُونُ لِتَقْرِيرِ الْحَكْمِ قَطُّ وَسَيَصْرَحُ الْمُصَنَّفُ بِهَذَا تَرْجَمَةً۔

اور مسند الیہ کی تاکید لانا اس کی تقریر اور اس کے مفہوم و مدلول کی تقریر کیلئے ہوتا ہے۔ یعنی مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں پکا محقق اور ثابت

کرنے کیلئے ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ اس کے غیر کا گمان نہ رہے جیسے جاء فی زید زید جب متکلم مسند الیہ کے سننے یا اس کو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے بعض نے کہا ہے کہ یہاں حکم کی تقریر مراد ہے جیسے انا عرفت یا محکوم علیہ کی جیسے انا سعیت فی حاجک وحدی اولاً وغیری، اس میں نظر ہے کیونکہ یہ تو مسند الیہ کی تاکید ہے ہی نہیں اور تاکید مسند الیہ کی تقریر حکم کیلئے سرے سے ہوتی ہی نہیں ہے مصنفؒ خود بھی اس کی تصریح کریں گے۔

تشریح:-

واما تو کیدہ: مسند الیہ کا دوسرا تابع تاکید ہے اور پھر اس کے بھی کئی مقتضیات ہیں۔

فلسلہ تقریر: مسند الیہ کی تاکید لانے کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ کو محقق اور ثابت کرنے کیلئے اس کی تاکید لائی جائے تاکہ سامع کو اس کے غیر کا شبہ نہ رہے۔ پھر لفظ تقریر پر الف لام عوض مضاف الیہ کی ہے اور اس کا مضاف الیہ کیا ہے اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کا مضاف الیہ مسند الیہ ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کو پکا اور مضبوط کرنے کیلئے اس کی تاکید لائی جائے جیسے کوئی آدمی کہے جاء نسی زید اس لفظ کے کہنے کے بعد اپنے مسند الیہ کو غافل پائے کہ اس کی پوری توجہ زید کی طرف متوجہ نہ ہو تو مسند الیہ کو اس کے ذہن میں پکا اور پختہ کرنے کیلئے یوں کہے جاء نسی زید زید۔ یعنی میرے پاس زید ہی آیا ہے کوئی اور نہیں آیا ہے۔ مصنفؒ نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے۔

اور بعض علماء کا فرمانا ہے کہ یہ الف لام عوض حکم میں لائے ہیں یعنی حکم کو پختہ اور مضبوط کرنے کیلئے الف لام لائے ہیں جیسے ”انا عرفت“ اس مثال میں ”انا“ مبتدا ہے اور ”عرفت“ خبر ہے۔ اور عرفت کو ثابت کیا ہے ”انا“ کیلئے پھر ”عرفت“ کی نسبت ”ت“ ضمیر کی طرف کی گئی ہے اور ”انا“ کے ساتھ ”عرفت“ کا حکم دوسری بار ”ت“ ضمیر کیلئے ثابت کیا گیا ہے صرف اور صرف تقریر حکم کیلئے کہ میں نے ہی پہچانا ہے کسی اور نے نہیں پہچانا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک مضاف الیہ محکوم علیہ ہے تو پھر یہ محکوم علیہ کیلئے تاکید ہوگی جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی اولاً وغیری یعنی تمہارے کام کیلئے صرف میں نے کوشش کی ہے میرے سوا کسی نے نہیں کی ہے۔ اس مثال میں ”انا“ کیلئے ”سعیت“ کو ثابت کیا ہے پھر ”ت“ ضمیر اور ”انا“ کی تاکید کیلئے جو ترکیب میں محکوم علیہ واقع ہو رہے ہیں ”وحدی اولاً وغیری“ دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تقریر کیلئے ذکر کئے گئے ہیں۔

وفیہ نظر:- اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ان دونوں مذہبوں کی تردید کی ہے لفظ نشر غیر مرتب کے طور پر اس اعتبار سے دوسرے مذہب کی تردید پہلے ہوگی چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے کہا ہے کہ ”وحدی اولاً وغیری“ ”ت“ ضمیر کیلئے تاکید ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تاکید نہیں ہے بلکہ ”وحدی“ ترکیب میں ”ت“ ضمیر سے حال بن رہا ہے۔ اور ”لا وغیری“ مسند الیہ کیلئے معطوف ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں بن سکتے ہیں۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہماری مراد تاکید سے تاکید اصطلاحی نہیں ہے بلکہ من وجہ تاکید ہے۔ اور من وجہ تاکید بھی کافی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ من وجہ تاکید تو مسند الیہ کے تقدیم کی وجہ سے آتی ہے۔ اور اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ اس سے تاکید عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ دونوں مثالوں میں مسند الیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جس سے تخصیص مسند الیہ کے مقدم ہونے سے مستفاد ہے خلاصہ یہ ہے کہ ان بعض لوگوں کا اس تقریر کو تقریر محکوم علیہ پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن اس کی جو مثال انھوں نے ذکر کی ہے یہ مثال غلط ہے۔ مسند الیہ کی تاکید تقریری حکم کیلئے بھی نہیں ہوتی ہے یعنی ہم یہ بات تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی

ہے۔ کیونکہ ”انما عرفت“ میں تقریر حکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے۔ جو کمرار اسناد کا تقاضا کرتی ہے تاکہ مسند الیہ سے تقریر حکم نہیں ہوتا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت مصنف ”انشاء اللہ عنقریب فرمائیں گے۔“

اولدفع توہم التجوز ای التکلم بالمجاز نحو قطع اللص الامیر الامیرا ونفسہ او عینہ لئلا یتوہم ان اسناد القطع الی الامیر مجاز و انما القاطع بعض غلمانہ اولدفع توہم السہو نحو جاء نی زید زید لئلا یتوہم ان الجائی غیر زید و انما ذکر زید علی سبیل السہو اولدفع توہم عدم الشمول نحو جاء نی القوم کلہم او اجمعون لئلا یتوہم ان بعضهم لم یجیء الا انک لم تعتد بہما وانک جعلت الفعل الواقع من البعض کا الواقع من الكل بناء علی انہم فی حکم شخص واحد ترجمہ:-

(اور یا مجاز کے وہم کو دور کرنے کیلئے) یعنی مجاز پر تکلم کے وہم کو دور کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے خود امیر ہی نے چور کے ہاتھ کاٹنے میں تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو جائے کہ امیر کی طرف ہاتھ کے کاٹنے کی نسبت مجازی ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے (یا بھول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاء نی زید زید تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ آنے والا تو کوئی اور ہے اور زید کو بھول کر ذکر کر دیا گیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاء نی القوم کلہم تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو جائے کہ قوم، میں سے کچھ نہیں آئے لیکن متکلم نے نہ آنے والوں کا اعتبار نہیں کیا ہے یا متکلم نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہوا ہے اس فعل کی طرح قرار دیا ہے جو کل سے واقع ہوا ہے اس اعتبار سے کہ یہ ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔ تشریح:-

اولدفع توہم التجوز: مسند الیہ کی تاکید لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ میں مجاز کا وہم ہوتا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے کلام میں تاکید لائی جاتی ہے جیسے کوئی آدمی بات کرتے وقت یوں کہے کہ ”قطع اللص الامیر“۔ امیر نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔ تو مخاطب کو اس سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے امیر نے خود چور کا ہاتھ نہ کاٹا ہو بلکہ اس کے کسی ملازم اور نوکر نے کاٹا ہو امیر نے چور کا حکم دیا ہے اسلئے امیر کی طرف چور کے ہاتھ کے کاٹنے کی مجاز نسبت کی گئی ہے۔ تو اس وہم کو زائل کرنے کیلئے متکلم اپنے کلام میں تاکید لفظی لاتے ہوئے یوں کہتا ہے کہ ”قطع اللص الامیر الامیر“ یا یوں کہتا ہے کہ ”قطع اللص الامیر نفسہ نفسہ“۔ مسند الیہ کی تاکید لانے کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی سہو کے وہم کو دور کرنے کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ یعنی کبھی یہ وہم ہو جاتا ہے کہ سامع نے مسند الیہ کو بھول کر ذکر کیا ہے۔ ورنہ مسند الیہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا ہے۔ اس وہم کے ازالہ کیلئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے۔ جیسے کوئی آدمی یوں کہے ”جاء نی زید زید“ یہ تاکید متکلم نے صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ سامع کو زید کے آنے کے بارے میں شک نہ ہو یعنی وہ کہیں یہ نہ سمجھے کہ آیا تو کوئی اور ہے لیکن متکلم نے بھولے سے زید کی طرف آنے کی نسبت کی ہے۔ تو متکلم اس تاکید لفظی کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کر رہا ہے کہ زید ہی آیا ہے اس کے آنے کی خبر دینے میں مجھ سے کوئی بھول نہیں ہوئی ہے۔ او توہم عدم الشمول: مسند الیہ کی تاکید لانے کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ سے عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے مسند الیہ کو کمرہ لایا جاتا ہے جیسے جاء نی القوم کلہم یا جاء نی القوم اجمعون۔ میرے پاس قوم کے تمام کے تمام افراد آئے ہیں؛ اگر متکلم ”کلہم اور اجمعون“ کا لفظ ذکر نہ کرتا تو سامع کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ممکن ہے قوم کے تمام افراد نہ آئے ہوں بلکہ ان آئے ہوں اور بعض افراد نہ آئے ہوں تو ان اکثر افراد کا اعتبار کرتے ہوئے ان کی طرف آنے کی نسبت کی گئی ہے۔ یا سامع کو یہ وہم ہو۔

ئے کہ قوم کے تمام لوگ چونکہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی وجہ سے فرد واحد کے حکم میں ہیں اسلئے معظم نے آنے کی نسبت پوری قوم کی طرف کی ہے۔ سامع کے اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے ”قوم مسند الیہ کی تاکید“ کلہم اور اجمعون کے ساتھ لائے ہیں کہ قوم کے افراد میں سے کوئی فرد باقی نہیں رہا ہے بلکہ قوم کے تمام افراد آئے ہیں۔

قرآن پاک میں اس کی مثال جیسے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ۔ اس آیت میں کلہم اور اجمعون کو ”ملائکہ“ کیلئے تاکید بنانے کیلئے لایا ہے۔

واما بیا نہ ای تعقیب المسند الیہ بعطف البیان۔ فلا یضاحہ باسم بختص بہ نحو قدیم صدیق خالد ولا یلزم ان یکون الثانی اوضح لجواز ان یحصل الایضاح من اجتماعهما وقد یکون عطف البیان بغير اسم یختص بہ کقولہ ع والمؤمن العائذات الطیر یمسحہا: فان الطیر عطف بیان للعائذات مع انه لیس اسما مختصا بها وقد یجیء عطف البیان لغير الایضاح کما فی قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ الْمَلَكُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ“ ذکر صاحب الکشاف ان البیت الحرام عطف بیان للکعبہ جیء بہ للمدح لا للایضاح کما یجیء الصفة لذلك ترجمہ:-

(اور مسند الیہ کے بعد عطف بیان لانا مسند الیہ کو اسم مختص کے ساتھ واضح کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست یعنی خالد آگیا ہے اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ثانی زیادہ واضح ہو کیونکہ مسند الیہ اور عطف بیان دونوں کے جمع ہونے سے بھی ایضاح ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم غیر مختص کے ساتھ بھی ہوتا ہے جیسے اس کا قول ع: اس ذات کی قسم ہے جو پناہ دینے والی ہے (پناہ چاہنے والوں کو) جو پرندوں کو محبت سے ہاتھ لگاتے ہیں الطیر عائذات کا عطف بیان ہیجکہ وہ اسم مختص نہیں ہے۔ کبھی عطف بیان غیر ایضاح کیلئے بھی آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے خدا نے کعبہ (حرمت والے گھر) کو لوگوں کے رہنے کا سبب بنایا ہے۔ کشاف نے ذکر کیا ہے کہ البیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہجو مدح کیلئے لایا ہے نہ کہ ایضاح کیلئے جیسا کہ اس کیلئے صفت آتی ہے۔

تشریح:-

واما بیا نہ: مسند الیہ کے توابع میں سے تیسرا تابع ”بیان“ ہے چنانچہ کبھی کبھار مسند الیہ کا بیان لایا جاتا ہے۔ مسند الیہ کا بیان لانے کا ایک ہی مقتضی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کر کے غیر سے اسے ممتاز کیا جاتا ہے جو اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو جیسے ”قدم صدیق زید“ تیرا دوست زید آیا ہے۔ اس مثال میں مخاطب کے دوست میں بہت سارے احتمالات تھے اگر ”زید“ عطف بیان نہ لاتے تو معلوم نہ ہوتا کہ کونسا دوست آیا ہے اس عطف بیان کے ذریعے سے دوست کی وضاحت ہو گئی کہ مخاطب کا دوست زید آیا اس کے علاوہ کوئی اور نہیں آیا ہے۔ اور زید کا نام مسند الیہ کے ساتھ مختص ہے۔ شارح نے مصنف کی اس عبارت میں موجود قیودات پر تین اعتراضات کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: آپ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیان کے ساتھ مبتین کی وضاحت ہو حالانکہ کبھی کبھار مبتین اور بیان دونوں کے ملنے سے بیان حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اللہ الرحمن۔ اس میں اللہ اور الرحمن دونوں کے ملنے سے بیان اور وضاحت حاصل ہو گئی ہے دوسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ بیان ایسے اسم کے ساتھ لائی جائے گی جو اسم مبتین اور مسند الیہ کے ساتھ مختص ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک جگہ پر اسم بیان بن رہا ہے لیکن وہ اسم مبتین کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مبتین اور غیر مبتین دونوں میں پایا جاتا ہے جیسے

﴿وَالْمُؤْمِنُ الْعَائِذَاتُ الطَّيْرُ يَمْسُحُهَا: رُكْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْغَيْلِ وَالسَّنَدِ﴾

(ترجمہ) قسم ہے اس پناہ دینے والی ذات کی ان پرندوں کو جو پناہ چاہنے والے ہیں کہ ان کو مکہ جانے والے سوار جو غیل اور سند کے درمیان سے ہو کر گزرتے ہیں ایذا پہنچائے بغیر چھوٹے ہیں۔ اس شعر میں ”طیر کا اطلاق ان پرندوں پر بھی ہوتا ہے جو مکہ میں پناہ لیتے ہیں اور ان پرندوں پر بھی ہوتا ہے جو مکہ میں پناہ نہیں لیتے ہیں لیکن اس کے باوجود ”طیر“ کو ”عائذات“ کیلئے بیان بنایا گیا ہے۔ اور یہ عائذات کے ساتھ غیر مختص ہے اس سے معلوم ہوا کہ بیان بننے کیلئے اسم کا مسند الیہ کے ساتھ مختص ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی اسم غیر مختص ہو تو تب بھی وہ مسند الیہ کیلئے بیان بن سکتا ہے۔

تیسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ بیان ایضاح کیلئے لایا جاتا ہے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک مقام پر بیان ایضاح کیلئے نہیں ہے بلکہ مدح کیلئے ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ صاحب کشف اس آیت کے بارے میں رقمطراز ہیں کہ اس آیت میں ’بیت الحرام‘ ”الکعبة“ کیلئے عطف بیان ہے لیکن یہ صرف مدح کیلئے ہے صفت کی طرح ایضاح کیلئے نہیں ہے۔

ان تمام اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ قاعدہ بھی تمام قواعد کی طرح قاعدہ اکثر یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے تو پھر آپ کا اس قاعدہ اکثر یہ پر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ مِنْ إِضَافَةِ الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَفْعُولِ أَوْ مِنْ إِضَافَةِ الْبَيَانِ أَيْ لِلزِّيَادَةِ الَّتِي هِيَ التَّقْرِيرُ وَهَذَا مِنْ عَادَةِ افْتِنَانِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ قَالَ فِي التَّأَكِيدِ لِلتَّقْرِيرِ وَهَهُنَا لَزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ وَمَعَ هَذَا لَا يَخْلُو عَنْ نَكْتَةٍ لَطِيفَةٍ وَهِيَ الْإِيْمَاءُ إِلَى أَنَّ الْغَرَضَ مِنَ الْبَدَلِ هُوَ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا بِالنِّسْبَةِ وَالتَّقْرِيرُ زِيَادَةً تَحْصُلُ تَبَعًا وَضَمْنًا بِخِلَافِ التَّأَكِيدِ فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْهُ نَفْسُ التَّقْرِيرِ وَالتَّحْقِيقُ نَحْوُ جَاءَ نَبِيٌّ أَخُوكَ زَيْدٌ فِي بَدَلِ الْكَلِّ وَيَحْصُلُ التَّقْرِيرُ بِالتَّكْرِيرِ وَجَاءَ نَبِيٌّ الْقَوْمَ أَكْثَرَهُمْ فِي بَدَلِ الْبَعْضِ وَسَلِبَ عَمْرُو ثَوْبُهُ فِي بَدَلِ الْإِشْتِمَالِ وَبَيَانُ التَّقْرِيرِ فِيهِمَا أَنَّ الْمَتَّبِعَ يَشْتَمِلُ عَلَى التَّابِعِ أَجْمَالًا حَتَّى كَأَنَّهُ مَذْكُورٌ أَمَّا فِي الْبَعْضِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا فِي الْإِشْتِمَالِ فَلَا مَعْنَاهُ أَنْ يَشْتَمِلَ الْمُبْدَلُ مِنْهُ عَلَى الْبَدَلِ لَا كِاشْتِمَالِ الظَّرْفِ عَلَى الْمَظْرُوفِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَكُونُ مَشْعَرًا بِهِ أَجْمَالًا مُتَقَاضِيًا لَهُ بِوَجْهِ مَا بَحِثَ تَبْقَى النَّفْسُ عِنْدَ ذِكْرِ الْمُبْدَلِ مِنْهُ مُتَشَوِّقَةً إِلَى ذِكْرِهِ مُنْتَظِرَةً لَهُ وَبِالْجُمْلَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمَتَّبِعُ فِيهِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ التَّابِعُ نَحْوُ اعْجَبْنِي زَيْدٌ إِذَا اعْجَبَكَ عِلْمُهُ بِخِلَافِ ضَرِبْتُ زَيْدًا إِذَا ضَرَبْتُ حِمَارَهُ وَلِهَذَا صَرَّحُوا بِأَنْ نَحْوُ جَاءَ نَبِيٌّ زَيْدٌ أَخُوهُ بَدَلِ غَلَطٍ لَا بَدَلِ الْإِشْتِمَالِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّحَاةِ ثُمَّ بَدَلِ الْبَعْضِ وَالْإِشْتِمَالِ بَلْ بَدَلِ الْكَلِّ أَيْضًا لَا يَخْلُو عَنْ إِضَاحٍ وَتَفْسِيرٍ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَدَلِ الْغَلَطِ لِأَنَّهُ لَا يَقَعُ فِي فَصِيحِ الْكَلَامِ

ترجمہ:-

(اور اس سے بدل لانا) یعنی مسند الیہ سے (زیادتی تقریر کیلئے ہوتا ہے) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانیہ ہے یعنی اس زیادتی کیلئے جو بعینہ تقریر ہے یہ صاحب مفتاح کا تفسیر ہے کہ انھوں نے بیان تاکید میں ”لتقریر“ کہا ہے اور یہاں ”لزیادة التقریر“ کہا ہے تاہم ایک نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہوتی ہے کہ بدل ہی مقصود بالنسبہ ہوتا

ہے اور تقریر امر زائد ہے جو مجعلاً حاصل ہوتی ہے بخلاف تاکید کے کہ اس میں غرض نفس تقریر ہی ہوتی ہے (جیسے جاء فی اخوک زید) بدل کل میں اس میں مکرر لانے سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے (اور جاء فی القوم اکثرہم) بدل بعض میں (اور سلب عمر و ثوبہ) بدل اشتمال میں۔ اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مستعمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا کہ وہ مذکور ہی نہیں ہے بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں اس طرح کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل پر مشتمل ہو لیکن اس طرح نہیں جس طرح کہ ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ وہ اجمالاً بدل کی طرف اشارہ کر رہا ہو اور اس طرح اس کا تقاضا کر رہا ہو کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس انسانی بدل کے ذکر کا منتظر و مشتاق ہو خواصہ کلام یہ ہے کہ اس میں متبوع اس طرح سے ہو کہ متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے۔ جیسے انجمنی زید جب اس کا علم آپ کو تعجب میں ڈالیں خلاف ضربت زید کے جبکہ مضروب گدھا ہو اسی وجہ سے نحو یوں نے تصریح کی ہے کہ جاء فی زید اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحو یوں نے گمان کیا ہے۔ پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاً اور تفسیر سے خالی نہیں ہوتا ہے مصنف نے بدل غلط کا ذکر نہیں کیا ہے اس لئے کہ کلام فصیح میں بدل غلط واقع نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:-

﴿وَأَمَّا الْإِبْدَالُ﴾

یہاں سے مصنف مسند الیہ کے توابع میں سے چوتھا تابع بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کبھی بکھار مسند الیہ کے تابع کے طور پر بدل کو ذکر کر دیا جاتا ہے اور اس کیلئے مسند الیہ مبدل منہ بنتا ہے اور اس کی ایک ہی غرض ہوتی ہے اور وہ ہے مسند الیہ کی تقریر کیلئے بدل ذکر کر دیا جاتا ہے۔ یعنی مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پختہ کرنے کیلئے مسند الیہ کا بدل ذکر کر دیا جاتا ہے۔ پھر بدل کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) بدل کل (۲) بدل بعض (۳) بدل اشتمال۔

بدل کل: وہ بدل ہے جس میں بدل مبدل منہ کا کل ہو جیسے جاء فی اخوک زید۔

اس میں پہلے جاء فی کی نسبت ”اخوک“ کی طرف ہے پھر زید کو ذکر کر کے اس کی طرف دوبارہ آنے کی نسبت کی گئی ہے اور یہ نسبت بھی دراصل اخوک کی طرف ہی کی گئی ہے کیونکہ زید ”اخوک“ کا عین ہے اس کا غیر نہیں ہے۔ تو اس طرح اسناد میں تکرار کی وجہ سے اس میں تقریر آگئی ہے اور سامع کے ذہن میں یہ بات پختہ ہو جاتی ہے کہ میرا بھائی زید ہی آیا ہے کوئی اور نہیں آیا ہے۔ بدل بعض: وہ بدل ہے جو مبدل منہ کا جزء ہو جیسے ”جاء فی القوم اکثرہم“۔ میرے پاس اکثر قوم آئی ہے اس میں تاکید اور تقریر اس طرح پائی جاتی ہے کہ جب متکلم نے جاء فی القوم کہا تو اس کہنے کے ساتھ قوم کی طرف ایک بار آنے کی نسبت اور اسناد ہو گئی اور یہ اسناد قوم کے اقل اور اکثر سب کی طرف ہے۔ لیکن جب متکلم نے ”اکثرہم“ کہا تو اس کے ساتھ اب صرف اکثر“ کی طرف نسبت ہو گئی اقل کی طرف نسبت نہیں ہو گئی اب گویا کہ قوم کی طرف دوبار اسناد ہو گئی۔ ایک بار اسناد اس وقت ہو گئی جب پوری قوم کی طرف نسبت کی تھی اور دوسری بار اسناد اس وقت ہو گئی جب ”اکثر“ کو ذکر کیا تو اس دوبار اسناد کی وجہ سے اس میں تاکید اور تقریر پیدا ہو گئی۔ بدل اشتمال: وہ بدل ہے جو مبدل منہ کا متعلق ہو جیسے سلب زید ثوبہ۔ زید کے کپڑے چھینے گئے۔ اس مثال میں ”سلب زید“ ثوبہ“ کہا ہے ”سلب“ فعل معصی بدو مفعول ہے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَأَن يَسْلُبْنَهُمُ الدُّبَابَ شَيْئًا“ ابوالبقاء وغیرہ رقم طراز ہیں کہ ”اس آیت میں ”سلب“ معصی بدو مفعول ہے مفعول اول ”ہم“ ہے اور مفعول ثانی ”شئینا“ ہے۔ علامہ جوہری نے استلاب اور اختلاس“ دونوں کو معصی بدو مفعول قرار دیا ہے محکم میں بھی اس کی تصریح ہے کہ یہ معصی بدو مفعول ہے چنانچہ محکم کی عبارت یوں ہے ”تقول استلبته آتاه واختلسته آتاه“ لہذا جب ”سلب زید ثوبہ“ میں فعل کو فعل مجہول بنا کر اس کی اسناد زید کی

طرف کی جائے کو ”ثوبہ“ کو منصوب پڑھا جائے گا ان تصریحات کے بموجب ”زید“ کو مرفوع پڑھنا درست نہیں ہے جبکہ مصنفؒ نے اس کو مرفوع ذکر کیا ہے۔ اور مرفوع پڑھنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ مرفوع پڑھنے کی صورت میں اس کے معنی نہیں گئے ”سلب ثوب عمرو اس صورت میں دوسرے مفعول کی بھی ضرورت ہوگی چنانچہ دوسرے مفعول کو ذکر کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا کہ ”سلب ثوب عمرو بیا ضہ“ اور یہ معنی صحیح نہیں بیٹھتا اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ بدل اشتمال میں اول ثانی پر مشتمل ہوتا ہے ثانی اول پر مشتمل نہیں ہوتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں ثانی کا اول پر مشتمل ہونا لازم آ رہا ہے۔ لہذا بدل اشتمال کی صحیح مثال ”اعجبنی زید“ علمہ“ ہے مزید یہ کہ اس غلطی کے مرتکب صرف مصنفؒ نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان سے پہلے شیخ جرجانی اور ”الامالی“ کے جزء اول میں ابن الشجرى اور ان کے بعد علامہ سکاکی اور بدر الدین ابن مالک بھی اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔

البتہ سلب کا معنی متعدی بیک مفعول ثابت ہو جائے تو پھر یہ مثال بن سکتی ہے۔ بدل اشتمال اور بدل بعض میں چونکہ بدل کا بدل منہ کیلئے تاکید اور تقریر بن جانا بالکل واضح اور ظاہر تھا اسلئے مصنفؒ نے اس کی وضاحت نہیں فرمائی ہے نسبت بدل اشتمال کے کہ اس کے تاکید بننے میں کچھ بھی تھا اسلئے مصنفؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ اس میں بھی اس طرح ہے کہ جب متکلم کہتا ہے کہ سلب زید یا اعجبنی زید“ تو مخاطب یہ بات سن کر اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم کیا بات کرے گا کیوں کہ اس کا یہ کلام مکمل نہیں ہے۔ کیونکہ زید کی ذات کو نہیں چھینا جاتا ہے یا ذات کی وجہ سے آدمی متعجب نہیں ہوتا ہے تو اب مخاطب اس بات کے انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم وہ چیز ذکر کرے جو زید سے چھینی گئی ہے۔ یا وہ چیز ذکر کرے جس کی وجہ سے زید متعجب ہوا ہے۔ تو اس سے اجمالاً ایک بار زید کی طرف اسناد ہو جاتی ہے اب جب متکلم بدل اشتمال کو ذکر کرے گا تو دوبارہ اس کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ اور اس طرح اس میں تقریر اور تاکید پیدا ہو جائے گی۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بدل اشتمال میں کسی نہ کسی درجے میں اسناد میں تکرار ضرور پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس میں تقریر آ جاتی ہے۔ چنانچہ اگر بدل میں تکرار اسناد نہ پائی جائے تو بدل تاکید اور تقریر کیلئے نہ ہوگا جاء نی زید“ اخوہ اس کلام میں اگر متکلم صرف ”جاء نی زید“ کہتا ہے تو مخاطب کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جاتی ہے کہ کلام مکمل ہو گیا ہے اسے کلام کے تکمیل کا انتظار نہیں رہتا ہے۔ پھر جب متکلم ”زید“ کو ذکر کرتا ہے تو اسے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ پہلے کلام کے اسناد میں غلطی تھی اب اس کلام کی صحیح اسناد کر رہا ہے۔ تو یہ بدل غلط کے قبیل سے ہوگا اور بدل غلط کو مصنفؒ نے یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ یہ ہے کہ بدل غلط کے کلام عرب میں ثبوت اور عدم ثبوت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بدل غلط کلام فصیح میں سرے سے استعمال ہی نہیں ہوتا ہے۔ تو اسکے عدم ثبوت اور عدم استعمال کی وجہ سے مصنفؒ نے بدل غلط کو ذکر نہیں کیا ہے۔

فائدہ: بدل اشتمال میں متبوع تابع پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس اشتمال کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ظرف کے مظروف پر مشتمل ہونے کی طرح ہو کیونکہ یہ اشتمال کبھی تو ایسا ہوتا ہے جیسا کہ ”شربت الماء انا“ اور ارشاد باری تعالیٰ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالِهِ فِيهِ“ میں ہے کہ اس میں ”شہر“ ”قال“ کیلئے اور ”انا“ ”ماء“ کیلئے ظرف ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے جیسے ”سرق زید ثوبہ“ کہ اس میں زید ثوب کیلئے ظرف نہیں ہے۔

فائدہ: بدل کی یہ تین قسمیں جس طرح زیادہ تقریر کیلئے آتی ہیں اسی طرح زیادہ ایضاح کیلئے بھی آتی ہیں۔ من اضافة المصدر ہو تو یہ ”اضافة المصدر الى الفاعل یا اضافة المصدر الى المفعول کے قبیل سے ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ”زیادت“ مصدر لازم بھی استعمال اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ لہذا زیادت اضافۃ المصدر الی الفاعل کی صورت میں لازم ہوگا اور یہ اضافت لامیہ ہوگی جس کی طرف شارحؒ نے ”من اضافۃ المصدر“، کبھکر اشارہ کر دیا ہے اور اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ مسند الیہ کا بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مسند الیہ زائد ہو جائے۔

اور اگر اسے اضافۃ المصدر الی المفعول کے قبیل سے بنا یا جائے تو یہ متعدی ہوگا اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کا بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسند الیہ کو زیادہ کرے اور دوسری صورت میں اضافت بیانیہ ہوگی جس کی طرف ”ای الزیادۃ التی ہی التقریر“ کبھکر اشارہ کر دیا ہے۔

هذا من افتتاح صاحب المفتاح: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ تاکید اور بدل دونوں تقریر کا فائدہ دیتے ہیں تو آپ نے ان دونوں کے درمیان عبارت کے لانے، میں فرق کیوں کیا ہے کہ تاکید کا ذکر کرتے ہوئے تو آپ نے صرف تقریر کا لفظ ذکر کیا ہے اور بدل کا ذکر کرتے ہوئے آپ نے ”زیادۃ تقریر“ کا لفظ بڑھایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: فصاحت کا یہ اصول کہ ایک ہی معنی کو مختلف عبارات اور مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں تاکہ اس تجمد کے ساتھ سامع کو ایک طرح کا لطف حاصل ہو جائے وہ ایک ہی طرح کی عبارت کو سن کر بور اور بوجھل نہ ہو جائے۔ تو یہاں پر بھی مصنفؒ نے صرف اسی فائدہ کو حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کیا ہے۔ کسی اور وجہ سے اس طرح نہیں کیا ہے۔ البتہ اس میں مزید ایک اور نکتہ کی طرف بھی اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ بدل کی وجہ سے مسند الیہ کی جو تقریر حاصل ہوتی ہے وہ بیجا اور ضمتا ہوتی ہے اصل کے طور پر یہ تقریر مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ بدل کے ذکر کرنے سے اصل مقصود مسند الیہ کی طرف بدل کی نسبت کرنا ہوتا ہے۔ اور اسی نسبت کے ضمن میں پھر تقریر بھی حاصل ہو جاتی ہے جبکہ تاکید سے اصل مقصود تاکید ہے مسند الیہ کی طرف نسبت ایک تہی اور ضمنی چیز ہوتی ہے۔

فی بدل الكل، فی بدل البعض، فی بدل الاشتمال، شارحؒ نے ان تمام بدلوں کے بیچ میں ”لفظی“ نکالا ہے ایک مشہور اعتراض کا جواب دینے کیلئے۔

اعتراض یہ ہوتا تھا کہ مثال لائی جاتی ہے مثل لہ کی وضاحت کیلئے اور مثل لہ کی وضاحت تو ایک مثال کے ساتھ بھی ہو جاتی ہے آپ نے اتنی ساری مثالیں کیوں ذکر کی ہیں؟ جواب: مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ”فی“ لاکر اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہم نے اتنی ساری مثالیں صرف ایک ہی بدل کی وضاحت کرنے کیلئے ذکر نہیں کی ہیں بلکہ بدل کی تین قسمیں ہیں ان تین قسموں میں سے ہر ایک کی وضاحت کیلئے ہم نے الگ مثال ذکر کی ہے۔

واما العطف ای جعل الشیء معطوفاً علی المسند الیہ فلتفصیل المسند الیہ مع اختصار نحو جاء نی زید وعمرؤ فان فیہ تفصیلاً للفاعل بانہ زید وعمرؤ من غیر دلالة علی تفصیل الفعل بان المجیین کا نا معاً او مترتبین مع مہلۃ او بلا مہلۃ واحترز بقولہ مع اختصار عن نحو جاء نی زید وجاء نی عمرو فان فیہ تفصیلاً للمسند الیہ مع انہ لیس من عطف المسند الیہ بل من عطف الجملة وما یقال من انہ احتراز عن نحو جاء نی زید جاء نی عمرو من غیر عطف فلیس بشیء اذ لیس فی دلالة علی تفصیل المسند الیہ بل یحتمل ان یكون إضراباً عن الکلام الاول نص علیہ الشیخ فی دلال ثل الاعجاز اول تفصیل المسند بانہ قد حصل باحد المذكورین اولاً وعن الآخر بعده مع



مهلة او بلا مهلة كذا لك اى مع اختصار واحترز بذلك عن نحو جاء نى زيد وعمر و بعدة بيوم او سنة او ما شبه ذلك نحو جاء نى زيد فعمر و ثم عمرو او جاء نى القوم حتى خالد فالثلاثة تشترك فى تفصيل المسند الا ان الفاء تدل على التعقيب من غير تراخ ترجمہ:-

(اور عطف) یعنی کسی چیز کو مسند الیہ پر معطوف کرنا (تو اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل کیلئے ہوتا ہے جیسے جاء نى زيد وعمر و) کہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے کہ وہ زيد اور عمرو ہے تفصیل فعل پر دلالت کئے بغیر کہ ان کا آنا ایک ساتھ ہوا ہے یا ترتیب کے ساتھ، مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور ”مع اختصار“ کی قید کے ساتھ انھوں نے جاء نى زيد و جاء نى عمرو جیسی مثالوں سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں اگرچہ تفصیل مسند الیہ ہے لیکن یہ عطف مسند الیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جاء نى زيد و جاء نى عمرو بلا عطف سے احتراز کیلئے ہے تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ اس میں مسند کی تفصیل پر دلالت ہی نہیں بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ پہلے والے کلام سے اعراض ہونے والے دلائل الاعجاز میں اس کی تشریح کی ہے (یا مسند) کی تفصیل (کیلئے) اس اعتبار سے کہ احد المذکورین میں سے ایک سے پہلے فعل حاصل ہوا ہے پھر دوسرے سے مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے (اسی طرح) اختصار کے ساتھ اور کذا لك سے جاء نى زيد و عمرو بعدة بيوم او سنة وغیرہ سے احتراز کیا ہے۔ (جیسے جاء نى زيد و عمرو یا ثم عمرو یا جاء نى القوم حتى خالد) یہ تینوں مثالیں تفصیل مسند میں تو برابر ہیں لیکن فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے تشریح:-

### ﴿والتا العطف﴾

توابع میں سے پانچواں تابع عطف بحرف ہے اور عطف بحرف کا مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ پر کسی چیز کا عطف کر دیا جاتا ہے تاکہ اختصار کیساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے جیسے جاء نى زيد وعمر و۔ میرے پاس زيد اور عمرو آئے۔ دیکھئے اس میں فاعل (یعنی مسند الیہ) زيد اور عمرو کی تفصیل مقصود ہے کہ یہ دونوں آئے اس میں مسند یعنی فعل کی تفصیل پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کہ دونوں ایک ساتھ آئے یا یکے بعد دیگرے آئے اسی طرح تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے ”مع اختصار“ کی قید لگا کر ”جاء نى زيد و جاء نى عمرو“ بغیر حرف عطف سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اس میں تفصیل کے ساتھ تطویل ہے اختصار نہیں ہے۔ اور اس میں دوسری بات یہ ہے کہ اس میں مسند الیہ کا عطف مسند الیہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ کا عطف جملہ پر ہو رہا ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس قید کے ساتھ مصنف نے ”جاء نى زيد جائئنى عمرو“ سے احتراز کیا ہے یہ بات غلط ہے کیونکہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہو رہی ہے بلکہ یہاں پر دوسرا قول پہلے والے قول سے احتراز کرنے کیلئے لایا گیا ہے حرف عطف کے بغیر اسلئے کہ پھر یہ بدل غلط کے قبیل سے ہوگا عطف کے قبیل سے ہوگا ہی نہیں۔

اول تفصیل المسند كذا لك : عطف بحرف کے لانے کی دوسری غرض یہ ہے کہ اسے مسند الیہ کے بجائے اختصار کیساتھ مسند کی تفصیل بیان کرنے کی غرض سے بھی لایا جاتا ہے یعنی یہ بات بتانے کیلئے بھی حرف عطف لایا جاتا ہے کہ ان دو میں سے ایک سے اسناد پہلے حاصل ہے اور دوسرے سے اسناد بعد میں حاصل ہے قطع نظر اس سے کہ ان میں سے پہلے کے بعد دوسرے سے اسناد تاخیر سے حاصل ہوئی ہے یا بلا تاخیر حاصل ہوئی ہے۔ جیسے جاء نى زيد فعمر و او ثم عمرو او جاء نى القوم حتى عمرو “ان تینوں مثالوں میں حروف عاطفہ مسند کی تفصیل میں شریک ہیں البتہ ”فاء“ تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتا ہے اور ”ثم“ تعقیب مع التراخی پر

دلالت کرتا ہے اور ”حتی“ اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ ما قبل کے اجزاء مرتب ہیں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف۔ لہذا ”حتی“ میں مسند کی تفصیل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل (مسند) کا تعلق پہلے متبوع کے ساتھ اور بعد میں تابع کے ساتھ ہے اس اعتبار سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں سے اقویٰ یا اضعف ہے اور اس اقویٰ اور اضعف کی ترتیب صرف ترتیب ذہنی ہوگی خارجی ترتیب کا ذہنی ترتیب کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ محکم جب ”جاء نبي القوم حتی خالد“ کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم پوری کی پوری آئی ہے یہاں تک کہ ان کا سردار خالد بھی آیا ہے اور یا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قوم پوری کی پوری آئی ہے یہاں تک کہ ان کا غلام خالد بھی آیا ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے قوم آئی ہو اور بعد میں خالد آیا ہو چنانچہ عین ممکن ہے کہ قوم پہلے آئی ہو اور ان کا سردار خالد بعد میں آیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ قوم بعد میں آئی ہو اور ان کا غلام پہلے آیا ہو الغرض ترتیب ذہنی کا ترتیب خارجی کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے ترتیب ذہنی ترتیب خارجی کے برابر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں ترتیب ایک دوسرے کے برابر نہ ہوں۔

فائدہ: حروف عاطفہ میں سے ”فاء“ تعقیب پر دلالت کرتا ہے اور تعقیب میں کتنا فاصلہ ہونا چاہئے اس بارے میں کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ہر چیز کیلئے فاصلہ اس چیز کی ضرورت کے مطابق ہوتی ہے اس کی مثال قرآن پاک کی آیت ”أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً“ آسمان سے پانی کے اتر جانے کے بعد اتنی دیر اس میں بھی لگ جاتی ہے حتیٰ دیر سربزری کی روئیدگی میں لگتی ہے۔ اسی طرح قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے فَخَلَقْنَا النُّطْفَةَ غَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا... الخ اس میں اتنا ہی وقت چاہئے جتنا کہ نطفہ کی بالیدگی میں درکار ہوتا ہے۔

وَتَمَّ عَلَى التَّرَاخِي وَحَتَّى عَلَى أَنْ اجْزَاءَ مَا قَبْلَهَا مَرْتَبَةً فِي الذَّهْنِ مِنَ الْأَضْعَفِ إِلَى الْأَقْوَىٰ أَوْ بِالْعَكْسِ فَمَعْنَى تَفْصِيلِ الْمُسْنَدِ فِيهَا أَنْ يَعْتَبَرُ تَعْلَقَةٌ بِالْمَتْبُوعِ أَوَّلًا وَبِالتَّابِعِ ثَانِيًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ أَقْوَىٰ اجْزَاءَ الْمَتْبُوعِ أَوْ أَضْعَفُهَا وَلَا يَشْتَرَطُ فِيهَا التَّرْتِيبُ الْخَارِجِي فَانْ قُلْتُ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ أَيْضًا تَفْصِيلٌ لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلَمْ يَلَمْ يَقُلْ أَوْ تَفْصِيلُهُمَا مَعَاقَلْتُ فُرْقٌ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ حَاصِلًا مِنَ الشَّيْءِ وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا مِنْهُ وَتَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ وَأَنْ كَانَ حَاصِلًا لَكِنْ لَيْسَ الْعَطْفُ بِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ لِأَجْلِهِ لِأَنَّ الْكَلَامَ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى قِيْدِ زَائِدٍ عَلَىٰ مَجْرَدِ الْإِثْبَاتِ أَوِ الْنَفْيِ فَهُوَ الْغَرَضُ الْخَاصُّ وَالْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ مِنَ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ تَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَأَنَّهُ أَمْرٌ كَانَ مَعْلُومًا وَأَنَّمَا سَيِّقُ الْكَلَامِ لِبَيَانِ أَنْ مَجِيءَ أَحَدُهُمَا كَانَ بَعْدَ الْآخَرِ فَلْيَتَأَمَّلْ وَهَذَا الْبَحْثُ مِمَّا أوردَهُ الشَّيْخُ فِي دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَوَضَىٰ بِالمَحَافَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ:-

ثم تراخی کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور حتیٰ اس بات پر کہ اس کے ما قبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف واقویٰ ہونے کے اعتبار سے یا اس کے برعکس تو حتیٰ میں تفصیل مسند کے یہ معنی ہیں کہ مسند کا تعلق متبوع کے ساتھ پہلے ہوتا ہے اور تابع کے ساتھ بعد میں ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ متبوع کے اجزاء میں سے اقویٰ یا اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے۔ اگر تم یہ کہو کہ ان تینوں میں مسند الیہ کی بھی تفصیل ہے پھر مصنف نے ”او تفصیلہما معا“ کیوں نہیں کہا؟ میں کہوں گا کہ ایک چیز کا کسی چیز سے حاصل ہو جانے اور اس چیز کے مقصود ہونے میں فرق ہے ان تین مثالوں میں مسند الیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہو رہی ہے لیکن اس میں حروف ثلاثہ

کے ساتھ عطف کرنا اسلئے نہیں ہے کیونکہ کلام جب اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر مشتمل ہونا ہے تو کلام سے مقصود اور غرض خاص یہی زائد قید ہوتی ہے تو ان مثالوں میں گویا کہ تفصیل پہلے سے معلوم ہے اور کلام تو ان میں سے ایک کے۔ دوسرے کے بعد آنے کو بتلانے کیلئے ہے، خوب غور و غوض کرلو۔ اور یہ بحث ان مباحث میں سے ہے جن کو حضرت شیخ دلائل اعجاز میں لائے ہیں۔ اور اس کی حفاظت کی وصیت کی ہے تشریح:-

قوله ثم للتراخي - بعض حضرات کا خیال ہے کہ ”لفظ ثم“ ترتیب اور مہلت کا تقاضا نہیں کرتا ہے غالباً ان کا استدلال ان آیات سے ہے ”خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا“ ”بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ“ ”إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى“ ان تمام آیات میں ”ثم“ ترتیب اور اور مہلت کیلئے نہیں ہے اس کے جواب میں صرف اتنا کہا جائے گا کہ ان تمام آیات میں ”ثم“ ترتیب کیلئے ہے لیکن ترتیب اخبار کیلئے ہے نہ کہ ترتیب حکم کیلئے۔

لیکن علامہ ابن ہشام کے بقول یہ جواب محض ترتیب کی صحت تو واضح کرتا ہے نہ کہ صحت مہلت اسلئے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں عطف جملہ مقدمہ پر ہے یعنی ”من نفس واحد انشائهم ثم جعل منها زوجاً“ اور دوسری آیت میں ”سواء“ کا عطف پہلے جملہ ”بدء خلق الانسان من طين“ پر ہے نہ کہ ”ثم جعل نسله“ پر اور تیسری آیت میں ”ثم اهتدى“ سے مراد ہے کہ ”ثم دام على الهداية“ مصطفیٰ نے کذا لک کی قید لگا کر ”جاء نبي زيد وعمر و بعد ه بيوم يا جاء نبي زيد وعمر و بعد ه بسنة“ اور اسی طرح کی اور مثالوں سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد تو ضرور پایا جاتا ہے لیکن اختصار نہیں پایا جاتا ہے۔ فان قلت اس عبارت کے بعد شارح نے مصطفیٰ پر ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ان تینوں مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل ہو رہی ہے اسی طرح مسند الیہ کی بھی تفصیل ہو رہی ہے تو آپ کو ان کی تفصیل کی بیان کرتے ہوئے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ ”او تفصيلهما معاً..... الخ“

جواب: کسی چیز کے مقصود ہونے اور اس کے ضمنی طور پر حاصل ہونے میں فرق ہے۔ اس مقام پر مسند کی تفصیل مقصود ہے اور مسند الیہ کی تفصیل جو ضمنی طور پر حاصل ہو رہی ہے وہ غیر مقصودی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کلام مثبت یا کلام منفی میں جب نفی اور اثبات سے زائد کوئی قید ذکر کر دی جاتی ہے تو اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قید اضافی اور زائد قید کسی نکتے کے بیان کرنے کیلئے ذکر کر دی گئی ہے اور وہی نکتہ اور غرض مقصود ہوتا ہے مذکورہ مثال میں بھی اسناد مسند الیہ کوئی ایسی چیز ہے جو پہلے سے حاصل ہو چکی ہے اور کلام صرف اس بات کے بیان کیلئے لایا گیا ہے کہ عمرو کا آنا زید کے آنے کے فوری طور پر بعد میں ہے جیسے اسی مثال میں جاء نبي زيد فعمرو اس میں ”فعمرو“ کی قید اضافی اور زائد ہے اسلئے کہ جائی زید یہ کلام مثبت اور کلام تام ہے اس کے بعد ”فعمرو“ کہنا ایک اضافی چیز ہے اور یہ اس بات کے بتلانے کیلئے ہے کہ زید کے آنے کے بعد عمرو کا آنا فوری طور پر بلا تراخی ہے ان دونوں کے آنے کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے۔ فائدہ: حشی حروف عطفہ میں سے ہے لیکن کلام عرب میں ”حشی“ کا عطف کیلئے استعمال ہونا بہت کم ہے اسی وجہ سے کوفہ سے تعلق رکھنے والے علماء نحو کا مذہب یہ ہے کہ ”حشی“ عطف کیلئے سرے سے ہے ہی نہیں۔ علامہ جلال الدین سیوطی (تفسیر اتقان) میں رقمطراز ہیں کہ قرآن پاک میں کوئی ایسا ”حشی“ مجھے معلوم نہیں ہے جو عطف کیلئے استعمال ہوا ہو۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود سے منقول ہے کہ قبیلہ ہذیل کی لغت میں ”حشی“ کی ”ح“ کو ”ع“ سے بدل دیا جاتا ہے۔

اورذ السامع عن الخطافی الحکم الی الصواب نحو جاء نبي زيد لا عمرو لمن اعتقد ان عمرو اجاء ك

دون زید او انھما جاء ال ک جمیعاً ولكن ایضاً للردۃ الی الصواب الا اِنَّه لا یقال لنفی الشرکۃ حتی ان نحوماسا جاء نی زیداً لكن عمرو و انما یقال لمن اعتقدان زیداً جاء ک دون عمرو لا لمن اعتقدانھما جاء ال ک جمیعاً و فی کلام النحاة ما یشعر بانّہ انما یقال لمن اعتقد انتفاء المعجی عنھما جمیعاً ترجمہ:-

(یا سامع کو) خطا فی الحکم سے (صواب کی طرف پھرنے کیلئے جیسے جاء فی زید لا عمرو اس شخص سے جو یہ سمجھتا ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا ہے نہ کہ زید یا دونوں آئے ہیں۔ لیکن یہ بھی صحیح کی طرف پھرنے کیلئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کیلئے نہیں بولا جاتا ہے چنانچہ ما جاء فی زید لكن عمرو اس سے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید آیا نہ کہ عمرو نہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں آئے ہیں اور نحو یوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس سے کہا جائیگا جو ان دونوں کے نہ آنے کا معتقد ہو تشریح:-

اور ذہ السامع عن الخطاء فی الحکم عن الصواب: مسند الیہ پر حرف عطف داخل کرنے کی تیسری غرض یہ ہے کہ مخاطب نے کلام کے سمجھنے میں غلطی اور خطا کی ہے تو متکلم حرف عطف کے ساتھ مسند الیہ ذکر کر کے مخاطب کو اسکی غلطی اور خطا پر متنبہ کر کے اسے صحیح بات کی طرف لاتا ہے تو اس غرض کیلئے بھی مسند الیہ پر حرف عطف ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے جاء نی زید لا عمرو یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب نے یہ سمجھا ہو کہ زید آیا ہے جبکہ حقیقت میں زید نہ آیا ہو بلکہ عمرو آیا ہو۔

اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ رد کی دو قسمیں ہیں ایک کو قصر قلب اور دوسرے کو قصر افراد کہتے ہیں۔ قصر قلب وہ رد ہے جس میں مخاطب بالکل الٹ اور خلاف سمجھے مثلاً اصل میں عمرو آیا ہو اور مخاطب نے سمجھا ہو کہ عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے تو اسے جو بات کہی جائے گی اسے قصر قلب کہا جائے گا اور اگر مخاطب نے بات بالکل الٹ اور خلاف نہیں سمجھی ہے بلکہ کچھ بات تو حقیقت کے مطابق سمجھی ہے اور کچھ بات حقیقت کے خلاف سمجھی ہے تو اس کے اس غلطی کے ازالے کیلئے جو کلام لایا جائے گا اسے ”قلب افراد“ کہا جاتا ہے۔ مثلاً حقیقت میں صرف زید یا عمرو آیا ہو اور مخاطب سمجھ رہا ہو کہ دونوں آئے ہیں تو اس کے اس خطا کو دور کرنے کیلئے یوں کہا جائے کہ جاء نی زید لا عمرو تو اسے قصر قلب افراد کہا جائے گا۔

قصر کیلئے دو حرف استعمال ہوتے ہیں۔ لا اور لكن۔ لا کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے شیخ عبدالقادر کا اس میں اختلاف ہے انھوں نے دلائل الاعجاز میں لکھا ہے ”حروف عاطفہ“ میں سے لا قصر قلب کیلئے استعمال ہوتا ہے اور لكن علم بیان والوں کے نزدیک صرف قصر قلب کیلئے استعمال ہوتا ہے قصر افراد کیلئے استعمال نہیں ہوتا جبکہ نحو یوں کے نزدیک ”لكن“ صرف قصر افراد کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

او صرف الحکم عن محکوم علیہ الی محکوم علیہ اخر نحو جاء نی زید بل عمرو او ما جاء نی زید بل عمرو فان بل للأضراب عن المتبوع و صرف الحکم الی التابع ومعنی الاضراب عن المتبوع ان یجعل المتبوع فی حکم المسکوت عنه لان ینفی عنه الحکم قطعاً خلافاً لبعضھم ومعنی صرف الحکم فی المثبت ظاہر و کذا فی المنفی ان جعلناہ بمعنی نفی الحکم عن التابع والمتبوع فی حکم المسکوت عنه او متحقق الحکم لہ حتی یکون معنی ما جاء نی زید بل عمرو ان عمراً لم یجی و عدم معنی زید و معنیہ علی الاحتمال او معنیہ محقق کما هو مذهب المبرد وان جعلناہ

بمعنی ثبوت الحکم للتابع حتی یکون معنی ماجاء نی زید بل عمرو وان عمر اجاء کما هو مذهب الجمهور ففیہ اشکال ترجمہ:-

یا ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم غلیہ کی طرف حکم پھرنے کیلئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ بل متبوع سے اعراض کرنے اور حکم کو تابع کی طرف پھرنے کیلئے ہے متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جاتا ہے نہ کہ اس سے حکم کی قطعاً نفی کر دی جاتی ہے۔ بعض کا اختلاف ہے ثبوت میں تو حکم کے پھرنے کا معنی بالکل ظاہر ہے اور کلام منفی میں بھی ظاہر ہے اگر حکم کے پھرنے سے یہ معنی مراد ہوں کہ تابع سے حکم منفی ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا متبوع کیلئے حکم متحقق ہے اور ماجاء نی زید بل عمرو کے یہ معنی ہوں گے کہ عمرو نہیں آیا اور زید کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہوں یا اس کا آنا متحقق ہے جیسا کہ مبرد کا مذہب ہے اور اگر حکم کا یہ معنی ہو کہ تابع کیلئے حکم ثابت ہے اور ماجاء نی زید بل عمرو کے یہ معنی ہوں کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے تو اس میں اشکال ہے۔  
تشریح:-

اوصرف الحکم عن المحکوم علیہ الی محکوم علیہ آخر: حرف عطف کے لانے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ حرف عطف حکم کو ایک محکوم علیہ سے پھیر کر دوسرے محکوم علیہ کی طرف متوجہ کرنے کیلئے لایا جاتا ہے۔ اور اسے اعراض اور اضراب کہتے ہیں اس معنی کی ادا کیلئے حروف عاطفہ میں سے ”بل“ استعمال ہوتا ہے خواہ وہ کلام مثبت ہو یا منفی ہو کلام مثبت کی مثال جیسے جاء نی زید بل عمرو۔

کلام منفی کی مثال جیسے ماجاء نی زید بل عمرو۔  
پھر اس میں اختلاف ہے اور کل تین مذاہب ہیں۔ جمہور، مبرد، اور ابن حابط کا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس کلام میں بل آئے وہ کلام مثبت ہو گا یا منفی۔ اگر وہ کلام مثبت ہو جیسے جاء نی زید بل عمرو، تو اس میں دو مذاہب ہیں۔ جمہور اور ابن حابط کا جمہور کے نزدیک اس میں آنے کے فعل کی اسناد تابع کیلئے ثابت ہوگی اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہو گا نہ تو اس کیلئے حکم ثابت ہو گا اور نہ ہی اس سے حکم کی نفی ہوگی لہذا مذکورہ مثال میں ”عمرو“ کیلئے تو حکم ثابت ہے لیکن زید کیلئے آنے کا حکم نہ تو ثابت ہے اور نہ ہی زید سے آنے کے حکم کی نفی ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زید کیلئے یہ حکم ثابت ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زید کیلئے آنے کا حکم ثابت نہ ہو۔  
علامہ ابن حابط کے نزدیک ان جیسی مثالوں میں حکم تابع کیلئے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور متبوع سے قطعی طور پر منفی ہوتا ہے۔ اور اگر کلام منفی ہو تو اس میں تین مذاہب ہیں۔

علامہ ابن حابط کے نزدیک کلام منفی ”ما جاء نی زید بل عمرو“ اس جیسی مثالوں میں تابع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوتا ہے اور متبوع کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس مثال کا ان کے نزدیک مطلب یہ بنے گا کہ عمرو نہیں آیا ہے زید آیا ہے۔  
مبرد کے نزدیک لام منفی میں تابع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوتا ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے یعنی اس میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں۔ لہذا اس مثال کا مطلب یہ بنے گا کہ عمرو نہیں آیا ہے اور زید ہو سکتا ہے آیا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہ آیا ہو۔  
اور جمہور کے نزدیک کلام منفی میں حکم تابع کیلئے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اور متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

تحقیق: ان تین مذاہب میں سے ابن حابط اور مبرد کا مذہب تو واضح ہے کہ وہ بل کے ذریعہ سے متبوع سے حکم کی نفی کر رہے ہیں

اور تابع کیلئے حکم ثابت کر رہے ہیں لیکن جمہور پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ ثابت اور جمہور کے مذہب کے مطابق ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف ثبوت حکم کو پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم کو اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منتقل نہ ہوا بلکہ حکم کی ضد منتقل ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منتقل ہوا جبکہ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ”بل“ ایک محکوم علیہ سے حکم کو دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے کیلئے آتا ہے تو یہ بات ان کے مذہب کے خلاف ہوگی۔

جواب: بعض حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے یہاں پر بل کا اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے بلکہ بل کا لغوی معنی مراد ہے اور لغت میں ”بل“ تغیر اور تبدیل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں پر بھی ہم نے تغیر اور تبدیل کیا ہے کہ اس میں اعراض ہوتا تھا متبوع سے ہم نے اعراض کیا ہے تابع سے اس طرح کہ ”آنے کا حکم“ متبوع اول یعنی معطوف علیہ کی طرف نفیاً منسوب تھا پھر ”بل“ کے ذریعے اس کو محکوم علیہ اول سے تبدیل کر کے محکوم علیہ ثانی کی طرف پھیر دیا ہے اور محکوم علیہ اول کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا ہے۔

اول للشك من المتكلم او التشكيك للسامع اى ايقاعه فى الشك نحو جاء نى زيد او عمرو او للابهام نحو قوله تعالى انا او اياكم لعلى هذى اوفى ضلال مبين او للتخيير او للاباحة نحو ليدخل الدار زيد او عمرو والفرق بينهما ان فى الاباحة يجوز الجمع بخلاف التخيير واما الفصل اى تعقيب المسند اليه بضمير الفصل واما جعله من احوال المسند اليه لانه يقترب به او لانه فى المعنى عبارة عنه وفى اللفظ مطابق له فلتخصيصه اى المسند اليه بالمسند يعنى لقصر المسند على المسند اليه لان معنى قولنا زيد هو القائمان القيام مقصور على زيد لا يتجاوز الى عمرو فالباء فى قوله فلتخصيصه بالمسند مثلها فى قولهم خصصت فلانا بالذکر اذا ذكرته دون غيره كأنك جعلته من بين الاشخاص مختصا بالذکر اى متفرذا به والمعنى ههنا جعل المسند اليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندا اليه مختصا بان يثبت له المسند كما يقال فى ايتك نعبد معناه نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك ترجمه:-

یا اسلئے کہ متکلم کو شک ہے یا اسلئے کہ سامع کو شک میں ڈالنا ہے جیسے جاء نى زيد او عمرو میرے پاس زيد یا عمرو آیا ہے یا مبہم رکھنے کیلئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے بیشک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں۔ یا تخیر و اباحت کیلئے جیسے زيد گھر میں داخل ہو یا عمرو۔ تخیر و اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں دونوں چیزوں کے درمیان جمع کرنا جائز ہے جبکہ تخیر میں نہیں۔ (اور فصل لانا) یعنی مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لانا ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اول مسند الیہ کے ساتھ مقترن ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ضمیر فصل سے مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے اور لفظ کے اعتبار سے مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے (مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہوتا ہے) یعنی مسند کو مسند الیہ پر مقصور کرنے کیلئے کیونکہ زيد ہو القائم کے یہ معنی ہیں کہ قیام زيد پر بند ہے عمر و تک متجاوز نہیں ہے تو ماتن کے قول ”فلتخصیص بالمسند“ میں باء ایسی ہی نیچے کہ اہل عرب کے قول ”هصت فلانا بالذکر“ میں ہے جو اس وقت بولا جاتا ہے جب تم صرف زيد کو یاد کرو گویا کہ تم نے زيد کو دوسرے لوگوں کے درمیان ذکر کے ساتھ مختص اور منفرد کر دیا ہے یہاں پر مراد یہ ہے کہ مسند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسند الیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہو مختص کر دیا جائے اس طور پر کہ مسند اسی کیلئے ثابت کیا جائے جیسے ایتاک نعبد کے معنی ہیں کہ ہم آپ ہی کو عبادت کیساتھ خاص کرتے ہیں کسی اور کی عبادت نہیں کرتے

تشریح:-

اولئشک من المتکلم اولئتشکک للسامع: حروف عاطفہ کے لانے کی یا نجوئیں غرض یہ ہے کہ حروف عاطفہ میں سے ”او“ کو متکلم کی اتواس وقت استعمال کرتا ہے جب اسے اصل حکم کے بارے میں شک ہو اور یا متکلم کو تو کوئی شک نہیں ہے لیکن متکلم“ سامع کو اصل حکم کے بارے میں شک میں ڈالنے کیلئے اپنے کلام میں حرف ”او“ کو ذکر کرتا ہے تاکہ جو بات متکلم کہنا چاہتا ہے وہ بات سامع پر مبہم اور غیر واضح رہے جیسے جائنی زید او عمرو“ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اِنَّا اَوْثَقْنَا کُمْ لَعَلٰی هٰذٰی اَوْفٰی ضَلَالٰی سُبٰنِ۔ (ترجمہ) یعنی ہم یا تم میں سے کوئی ایک ہدایت پر ہے اور یا کھلی گمراہی میں ہے۔

یہ بات بالکل واضح اور بدیہی ہے کہ مسلمان ہدایت پر ہیں اور کافر گمراہی پر لیکن انداز شک والا اختیار کیا گیا ہے تاکہ سننے والا شک میں پڑ کر سوچنے پر مجبور ہو جائے اور جب وہ سوچے گا تو بات کی تہہ تک پہنچ جائے گا۔

اسی طرح حرف عطف ”او“ تخیر یا اباحت کا فائدہ دینے کیلئے بھی لایا جاتا ہے۔ جیسے لیدخل الدار زید او عمرو“ چاہئے کہ گھر میں زید یا عمرو میں سے کوئی ایک داخل ہو جائے۔ اباحت اور تخیر میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں دونوں کا جمع ہونا درست اور صحیح ہے جبکہ تخیر میں دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ہوتا ہے دونوں کا ایک ساتھ ہونا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

واما الفصل فلتخصیصہ بالمسند: توابع کی بحث کے ختم ہو جانے کے بعد مصنف نے مسند الیہ کے احوال میں سے ایک اور حالت کو ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لائی جاتی ہے اور ضمیر فصل اسلئے لائی جاتی ہے تاکہ مسند مسند الیہ پر بند اور منحصر ہو جائے جیسے زید ھو القائم۔ زید ہی کھڑا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیام زید ہی پر منحصر اور ختم ہے زید کے علاوہ کسی اور عمرو وغیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے۔

وانما جعلہ من احوال المسند الیہ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ضمیر فاصل مسند اور مسند الیہ دونوں کے درمیان واقع ہوتی ہے آپ نے اسے مسند کے بجائے صرف مسند الیہ کے احوال میں سے کیوں قرار دیا ہے مسند کے احوال میں سے کیوں قرار نہیں دیا ہے؟

جواب: ہم نے ضمیر فصل کو مسند الیہ کے احوال میں سے شمار کیا ہے تین وجوہات کی بناء پر۔ وجہ اول یہ ہے کہ مسند الیہ اور ضمیر فاصل کا مصداق ایک ہوتا ہے۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ ضمیر اور مسند الیہ میں لفظی طور پر بھی اتحاد پایا جاتا ہے کہ اگر مسند الیہ ایک ہو تو ضمیر مفرد لائی جاتی ہے اور اگر مسند الیہ دو ہوں تو ضمیر تشبیہ کی لائی جاتی ہے اور اگر مسند الیہ دو سے زیادہ ہوں تو ضمیر جمع کی لائی جاتی ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ضمیر فاصل کا مرجع مسند الیہ بنتا ہے مسند الیہ نہیں بنتا ہے۔ تو ان تین وجوہات کی بناء پر ہم نے ضمیر فاصل کو مسند الیہ کے احوال میں سے قرار دیا ہے مسند کے احوال میں سے قرار نہیں دیا ہے۔

لقصر المسند علی المسند الیہ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ تخصیص کے مادہ کے بعد جب ”با“ لایا جاتا ہے تو اس کا مدخول مقصور علیہ ہوتا ہے تو اب مطلب یہ بنے گا کہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ بند کیا جائے اس صورت میں زید ھو القائم کے معنی بنیں گے زید مقصور ہے قیام پر یعنی زید قیام کے ساتھ خاص ہے زید قیام کے علاوہ کسی اور وصف کے ساتھ متصف ہو ہی نہیں سکتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ ہم نے تو یہ بات بیان کرنی تھی کہ قیام زید کے ساتھ بند ہے جبکہ یہاں پر ہماری عبارت کا مطلب یہ بن رہا ہے کہ زید قیام کے ساتھ بند ہے لہذا یہ عبارت صحیح نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ آپ کی بات درست ہے لیکن ابھی کھاربا کا مدخل مقصور بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے فلا تبالذکر۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے اپنے ذکر کو صرف اسی پر مقصور کیا ہے اس کے غیر کا ذکر نہیں کیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ فلاں میرے ذکر میں بند ہے جیسا کہ مفسرین نے ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ کا معنی بیان کیا ہے ”نَحْضُكَ بِالْعِبَادَةِ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ“ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں یعنی آپ پر اپنی عبادت کو بند کرتے ہیں آپ کے غیر کی عبادت نہیں کرتے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہماری عبادت میں بند ہیں یعنی آپ ہمارے لئے صرف عبادت کے وصف کے ساتھ متصف ہیں عبادت کے وصف کے علاوہ کسی اور وصف کے ساتھ آپ متصف نہیں ہو سکتے ہیں۔

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ أَيْ تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِكُونِ ذِكْرَهُ أَهْمًا وَلَا يَكْفِي فِي التَّقْدِيمِ مَجْرَدُ ذِكْرِ الْاهْتِمَامِ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَبَيَّنَ أَنْ الْاهْتِمَامَ مِنْ أَيْ جِهَةٍ وَبِأَيِّ سَبَبٍ فَلِذَا فَصَّلَهُ بِقَوْلِهِ أَمَّا لِأَنَّهُ أَيْ تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الْأَصْلُ لِأَنَّهُ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَلَا بُدَّ مِنْ تَحْقِيقِهِ قَبْلَ الْحُكْمِ فَقَصَدُوا أَنْ يَكُونَ فِي الذِّكْرِ إِضَامَةً وَلَا مَقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذَلِكَ الْأَصْلِ أَذِلُّوْا كَانَ أَمْرٌ يَقْتَضِي الْعَدُولَ عَنْهُ فَلَا يَقْدَمُ كَمَا فِي الْفَاعِلِ فَإِنَّ مَرْتَبَةَ الْعَامِلِ التَّقَدُّمَ عَلَى الْمَعْمُولِ  
ترجمہ:-

(اور اس کی تقدیم یعنی مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے لیکن تقدیم کیلئے صرف اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ یہ بیان کیا جانا بھی ضروری ہے کہ اہتمام کس وجہ سے اور کس سبب سے ہے اسلئے ماقب اس کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ یا تو اسلئے کہ مسند الیہ کا مقدم ہونا ہی اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہوتا ہے اسلئے حکم سے پہلے اس کا تحقق ضروری ہے تو اہل معانی نے چاہا کہ یہ ذکر میں بھی مقدم ہو (اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی بھی نہ ہو) کیونکہ اصل سے عدول کرنے کے مقتضی کے موجود ہونے کی صورت میں اسے مقدم نہیں کیا جائے گا جیسے فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہوتا ہے  
تشریح:-

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ: مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ پھر مسند الیہ کے تقدیم کی کئی صورتیں ہیں بعض صورتوں میں واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مسند الیہ کو مقدم کرنا جائز ہوتا ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی کئی مقتضیات ہیں۔

فلکون ذکرہ اہم: تقدیم مسند الیہ کا پہلا مقتضی یہ ہے کہ مسند الیہ اور مسند میں سے مسند الیہ کا ذکر مسند کے ذکر سے اہم اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو مسند سے مقدم کیا جاتا ہے اور مسند الیہ مقدم اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کلام میں اصل ہوتا ہے اور اس کے اصل ہونے کی وجہ سے اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور حکم لگانے کیلئے ضروری ہے کہ مسند الیہ پہلے سے موجود اور مذکور ہو اگر محکوم علیہ ہی مذکور نہ ہوگا تو حکم کس پر لگایا جائے گا البتہ اس میں ایک اور قید بھی ملحوظ ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ میں تقدیم اصل اس صورت میں ہوتی ہے جب اس کے عدم تقدم پر کوئی دلیل اور قرینہ نہ پایا جائے اور اگر اس کے عدم تقدم پر کوئی قرینہ پایا گیا تو پھر تقدیم مسند الیہ اصل نہیں ہوگا جیسا کہ فاعل میں ہوتا ہے۔ فاعل مسند الیہ ہوتا ہے لیکن اسے فعل سے مقدم نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ فعل عامل اور فاعل معمول ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ معمول اپنے عامل سے مقدم نہیں ہوتا۔ نہ بلکہ عامل اپنے معمول سے مقدم ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر جملہ فعلیہ میں فاعل کو فعل پر مقدم کر دیا جائے تو جملہ فعلیہ کا جملہ اسمیہ کے ساتھ التباس لازم آئے گا یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ یہ جملہ اسمیہ ہے یا جملہ فعلیہ اسلئے بھی جملہ فعلیہ میں فاعل کو فعل پر



مقدم کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَأَمَّا التَّمَكِّينَ الْخَبَرَ فِي ذَهْنِ السَّمَاعِ لَأَنَّ فِي الْمَبْتَدَاءِ تَشْوِيقًا إِلَيْهِ أَيْ إِلَى الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ :: حَيَوَانَ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ رِيعْنَى تَحْيِيرَاتِ الْخَلَائِقِ فِي مُعَادِ الْجِسْمَانِي وَالنَّشُورِ الَّذِي لَيْسَ بِنَفْسَانِي بِدَلِيلٍ مَا قَبْلَهُ شَعْرٌ "بَانَ أَمْرُ الْإِلَهِ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِدَاعٍ إِلَى ضَلَالٍ وَهَادٍ" يَعْنِي بَعْضُهُمْ يَقُولُ بِالْمُعَادِ وَبَعْضُهُمْ لَا يَقُولُ بِهِ  
ترجمہ:-

(یا سامع کے ذہن میں خبر کے بٹھانے کیلئے کیونکہ مبتداء میں خبر کی تشویق ہوتی ہے) جیسے شعروہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ مٹی سے پیدا کیا گیا حیوان ہے) یعنی مخلوق معاد جسمانی اور قبروں سے دوبارہ اٹھائے جانے میں جو محض روحانی ہی نہ ہوگا اختلاف کر رہی ہے۔ اس کی دلیل اس سے پہلے والا شعر ہے: اللہ کا حکم ظاہر ہو گیا لیکن لوگوں نے اختلاف کیا کوئی تو گمراہی کی طرف بلاتا ہے اور کوئی ہدایت کی طرف۔ یعنی بعض معاد جسمانی کا اقرار کرتے ہیں اور بعض انکار تشریح:-

وَأَمَّا التَّمَكِّينَ الْخَبَرَ فِي ذَهْنِ السَّمَاعِ : مسند الیہ کو مقدم کرنے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ متکلم سامع کے ذہن میں مسند کو اچھی طرح بٹھانے کیلئے مسند الیہ کو مسند پر مقدم کرے کیونکہ جب متکلم مسند الیہ کو پہلے ذکر کرے گا تو سامع اس انتظار میں بیٹھ جائے گا کہ اب میرا متکلم کونسی خبر ذکر کرے گا پھر متکلم جب کوئی خبر ذکر کرے گا تو وہ خبر اچھی طرح سے سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے گی جیسے وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ :: حَيَوَانَ مُسْتَحْدَثٌ جَمَادٍ  
اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

بَانَ أَمْرُ الْإِلَهِ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ :: فِدَاعٍ إِلَى ضَلَالٍ وَهَادٍ  
مفردات لغویہ: حارت۔ حیران ہونا متحیر ہونا۔ البریۃ مخلوق انسان ہوں یا غیر انسان۔ جماد، بے جان اور وہ چیز جس کا تعلق جمادات کے ساتھ ہو۔

(ترجمہ) اور وہ چیز جس کے بارے میں لوگ حیران ہیں یعنی جس کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے وہ اجسام ہیں جنہیں مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔

پہلے والے شعر کا ترجمہ: اللہ کا معاملہ ظاہر ہوا اور لوگوں نے اختلاف کیا ہے کوئی تو گمراہی کی طرف بلاتا ہے اور کوئی تو ہدایت کی طرف۔ محل استہزاء: اس شعر میں جب شاعر نے "وَالَّذِي حَارَتْ الْبَرِّيَّةُ فِيهِ" کہا تو یہ مسند الیہ ہے اس کے سننے کے ساتھ لوگ سراپا مشتاق ہو کر خبر کے سننے کیلئے متوجہ ہو گئے کہ اب شاعر اس سے آگے کیا کہے گا؟ اور کیا خبر ذکر کرے گا۔ اور ہر سامع سوچنے لگا کہ وہ کونسی چیز ہے جس کے بارے میں لوگ حیران ہو گئے ہیں تو اسکے بعد شاعر نے خبر ذکر کر کے لوگوں کی حیرت ختم کر دی "کہ وہ چیز جس کے بارے میں لوگ حیران و پریشان ہیں وہ بے جان مٹی سے اور جمادات سے انسان کا پیدا ہونا ہے۔ تو اس انتظار کے بعد خبر کے ذکر کرنے سے متکلم کے ذہن میں خبر پختہ ہو کر بیٹھ جاتی ہے۔

اردو میں اس کی مثال۔

﴿آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں :: سوزِ غمہائے نہانی اور ہیں﴾

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اسے سن کر سامع حیران ہوا کہ وہ کیا چیز ہے جس کی پیش اور گرمی آتش دوزخ سے بھی زیادہ ہے دوسرے مصرعے کے ساتھ اس کی وضاحت کر کے اس حیرت اور پریشانی کو دور کر دیا کہ وہ غم اور دکھ کی جلن اور سوز ہے۔

فائدہ: حارت کے لغوی معنی اگرچہ حیران ہونا ہے لیکن یہاں پر اس کا یہ معنی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے اختلاف کرنا مراد ہے یعنی لوگوں نے اختلاف کیا ہے گویا کہ یہاں پر طرہ و بول کر لازم مراد لیا گیا ہے کیونکہ کسی بھی چیز کے بارے میں حیران ہونے کیلئے اختلاف لازم ہے۔

فائدہ: مذکورہ شعر میں حیوان سے شاعر کی کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کی رائی یہ ہے کہ اس سے ہندوستان کے بعض علاقوں میں پایا جانے والا ”قفص“ پرندہ مراد ہے جو انتہائی سفید اور اس کی آواز بلا کی سریلی ہوتی ہے اس کے بارے میں شنید یہ ہے کہ اس کی چونچ کافی لمبی ہوتی ہے اور اس میں تین سو ساٹھ سوراخ ہوتے ہیں۔ جب یہ پرندہ آواز نکالتا ہے تو ان تمام سوراخوں سے آواز بڑی پیاری اور سریلی بن کر نکلتی ہے اس کے بارے میں یہ بھی کہاوت ہے کہ یہ پرندہ ایک ہزار سال تک زندہ رہتا ہے اور جب یہ مرنے کے قریب ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ الہام کے ذریعے اسے بتلا دیتے ہیں پھر یہ اپنے ارد گرد بہت ساری لکڑیاں جمع کر کے ان کے درمیان بہت ہی انسہاک اور توجہ کے ساتھ انتہائی خوش الحانی اور سریلی آواز میں گانا شروع کر دیتا ہے جس کی وجہ سے لکڑیوں کے اس انبار میں آگ لگ جاتی ہے اور یہ پرندہ اس میں جل کر راکھ بن جاتا ہے کچھ عرصے کے بعد اللہ تعالیٰ اسی راکھ سے پھر اس جیسا دوسرا قفص پیدا فرما دیتے ہیں۔

فتبارک اللہ احسن الخالقین بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس شعر میں حیوان سے حضرت صالحؑ کی اونٹنی مراد ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پھر سے پیدا فرمایا تھا جس میں لوگوں کو اختلاف ہے اور آج تک ان کی عقلوں میں یہ بات نہیں آرہی ہے کہ ایک پتھر سے اونٹنی کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ واللہ علیٰ کل شیء قدير۔ اور کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ حیوان سے حضرت موسیٰؑ کا عصا مراد ہے جو ضرورت پڑنے پر دم بھر میں ”اثر دے“ کی صورت اختیار کر جاتا تھا لوگ اس بارے میں دنگ ہیں کہ ایک بے جان لاشی کس طرح دم بھر میں ایک جاندار سانپ اور اثر دہا بن جاتا تھا؟

وما ذلک علیٰ للہ بعزیز۔ بعض لوگوں کی رائی یہ ہے کہ اس سے حضرت آدمؑ مراد ہیں شارح نے اس شعر میں ”حیوان“ سے انسان مراد لیا ہے کہ مرنے کے تمام انسانوں کو حکم خداوندی زندہ کر دیا جائے گا۔ اور اس پر قرینہ شاعر کے باقی اشعار ہیں کیوں کہ یہ شعر ابو العلیٰ معری کے ایک لمبے قصیدے سے لیا گیا ہے جو انھوں ایک حنفی فقیہ کے مرثیہ میں کہا ہے اس شعر کا سیاق و سباق دیکھا جائے تو اس سے اس کا ہی معنی سمجھ میں آتا ہے۔ قصیدہ کا مطلع یہ ہے۔

﴿غیر مجید فی ملتئی واعتقادی :: نوح بالک ولا ترئم شادی﴾  
 ﴿صاح هذا قبورنا تملأ الرحب :: فاین القبور من عهد عاد﴾

الہی ان قال۔۔۔۔

﴿وفقیہنا افکارہ شدن للنعمان :: ما لم یشدہ شعر زیاد﴾  
 ﴿بان امر الالہ واختلف الناس :: فدا ع الی ضلال وها د﴾  
 ﴿واللیب اللیب من لیس یغبتہ :: بکون مصیرہ لفساد﴾

واما لتعجیل المسرة او المسائة للتفاؤل علة لتعجیل المسرة او التطیر علة لتعجیل المسائة نحو  
 معذفی دارک لتعجیل المسرة او السفاح فی دار صدیقک لتعجیل المساء واما لایهام انه  
 ی المسند الیہ لا یزول عن الخاطر لکونه مطلوباً وانه یستلذ به لکونه محبوباً واما لنحو

ذلك مثل اظهار تعظيمه او تحقيره او ما اشبه ذلك -

ترجمہ:-

یا تعیل مسرت یا تعیل مسرت کیلئے یا نیک فالی کی وجہ سے یا بد فالی کی وجہ سے تعیل مسرت کی مثال جیسے سعد تمہارے گھر میں ہے جلدی خوش خبری دینے کیلئے۔ تعیل مسرت کی مثال جیسے خوزیز تیرے دوست کے گھر میں ہے یا یہ بتلانے کیلئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے جدا ہی نہیں ہے یا محبوب ہونے کی وجہ سے اس سے لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح تعظیم و تحقیر وغیرہ کیلئے بھی مقدم کیا جاتا ہے۔ تشریح:-

واما لتعجيل المسرة والمساء: مسند الیہ کو مقدم کرنے کا تیسرا متقاضی یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو پہلے ذکر کر دیا جائے۔ مخاطب کو جلدی خوش کرنے کیلئے یا جلدی ڈرانے کیلئے یعنی مسند الیہ کے نام میں کوئی ایسا معنی پایا جائے جس سے نیک فالی یا بد فالی لیکر مخاطب یا تو خوش ہو جائے اور یا ڈر جائے تعیل مسرت کی مثال جیسے سعد فی دارک۔ تیرے گھر میں سعد ہے۔ اس مثال میں اگر متکلم ”فسی دارک سعد“ کہتا تو تب بھی خوشی حاصل ہو جاتی لیکن ذرا دیر سے حاصل ہو جاتی۔ جلدی خوشی پہنچانے کیلئے متکلم نے مسند الیہ ”سعد“ کو مقدم کیا ہے۔ اور اس مثال میں مخاطب کو اس طرح خوشی حاصل ہو رہی ہے کہ سعد اگرچہ مسند الیہ اور نام ہے لیکن اس نام کے معنی ہیں نیک بخت اور خوش بخت تو اس نام کے سنتے ہی مخاطب نیک فالی لیکر خوش ہو جائے گا۔

اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿خوبی و خرمی و راحت و آرام و سرور: تیرے دروازے کی تاحشر نہ چھوڑیں چوکھٹ﴾

تعیل مساء کی مثال جیسے ”سفاح فی دار صدیقک“ خوزیز تیرے گھر میں ہے۔ اس میں اگر متکلم ”فسی دارک سفاح“ کہتا تب بھی مخاطب کی سمجھ میں بات آ جاتی لیکن اسے جلدی پریشانی نہ ہوتی۔ کیونکہ سفاح کے معنی ہیں خون ریزی تو اس لفظ کے سنتے ہی مخاطب اس سے بد فالی لے گا کہ خدا نخواستہ کہیں اس کے دوست کے گھر میں خوزیز تو نہیں ہو رہی ہے۔ تو مخاطب کو جلدی پریشان کرنے کیا مسند الیہ کو مقدم کیا ہے تاکہ وہ سنتے ہیں خوف زدہ ہو کر پریشان ہو جائے۔

اردو میں اس کی مثال جیسے

﴿کشتن خلق اس کا سدا کام ہے: مرگ و قضاء مفت میں بدنام ہیں﴾

مرگ و قضاء مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو جلدی سے پیش کر کے سامع کو جلدی رنجیدہ اور پریشان کیا جائے اولایہام انه لا یزول عن الخطا طر: مسند الیہ کے مقدم کرنے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ مسند الیہ اسلئے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے تاکہ متکلم اپنے سامع کو یہ بات بتائے کہ مسند الیہ کے ساتھ میری انتہائی محبت ہے میں اسے اپنے دل سے نکالے نہیں نکال ہوں اور جب بھی میں اپنی زبان سے کوئی لفظ نکالتا ہوں تو اس کے نام کے سوا کوئی لفظ نکلتا ہی نہیں ہے اور مسند الیہ کے مقدم کرنے کی پانچویں غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کے نام کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے بھی مسند الیہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے یعنی متکلم اپنے مخاطب کو یہ بات بتانے کیلئے مسند الیہ کو مقدم کرتا ہے کہ مسند الیہ میرا محبوب ہے اس کے نام کے سنتے ہی ساتھ ساتھ لذت حاصل ہوتی ہے دونوں کی مثال الحبيب جاء۔

شارح نے تقدیم مسند الیہ کے دو غرض اور بھی ذکر کئے ہیں ان میں سے پہلی غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اس کی تعظیم کے خاطر مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے رجل فاضل عندی۔

اور دوسری غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اس کی تحقیر کیلئے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے رجلٌ جاہلٌ عندی وغیر ذلک قال عبد القاهر وقد یقدم المسند الیہ لیفید التقديم تخصیصاً بالخبر الفعلی ای قصر الخبر الفعلی علیہ ان ولی المسند الیہ حرف نفی ای وقع بعدہ بلا فصل نحو ما انقلت هذا ای لم أقله مع انه مقول لغيری فالتقديم يفيد نفی الفعل عن المتكلم وثبوتہ لغيره علی الوجه الذی نفی عنه من العموم والخصوص ولا يلزم ثبوتہ لجميع من سواک لان التخصیص انما هو بالنسبة الی من یتوهم المخاطب اشتراكک معہ او انفرادک به دونہ ترجمہ:-

شیخ عبد القاهرؒ نے کہا ہے کہ کبھی کبھار مسند الیہ کو اسلئے بھی مقدم کرتے ہیں کہ یہ تقدیم مسند الیہ کے ساتھ خبر فعلی کے اختصا ص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی اس کے بعد بافضل واقع ہو جیسے ما انقلت ہذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا ہے میرے علاوہ کسی اور نے کہا ہے۔ تو تقدیم مسند الیہ متکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کیلئے ثبوت فعل کا اس طرح پر جس طرح پر متکلم سے عموم و خصوص کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تیرے علاوہ سب کیلئے فعل ثابت ہو کیونکہ تخصیص تو صرف اس کے لحاظ سے ہے جس کو مخاطب تمہارا اشتراک کا رجحان ہے یا تنہا تم کو کام کرنے والا سمجھ رہا ہے تشریح:-

قال عبد القاهر وقد یقدم المسند الیہ لیفید التقديم۔ مسند الیہ کے مقدم کرنے کے مباحث میں سے ایک بحث ما انقلت کا ہے اور یہ مختصر المعانی کے مشہور مباحث میں سے ہے۔ اور یہ بحث اپنی مختلف اور پیچیدہ مسائل اور صورتوں کی وجہ سے ”ما انقلت“ کے نام سے مشہور ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مسند الیہ کو خبر فعلی کیساتھ خاص کیا جائے تو یہ صرف تخصیص کا فائدہ دیتا ہے یا تخصیص اور تقویٰ دونوں کا فائدہ دیتا ہے اس میں حضرت شیخ اور جمہور کا اختلاف ہے۔ اس کی کل نو (۹) صورتیں بن جاتی ہیں ان میں شیخ عبد القاهر اور جمہور علماء کا اختلاف ہے جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں مطلقاً تخصیص کا فائدہ دیتی ہیں اور حضرت شیخ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ ان صورتوں میں سے جن جن صورتوں میں حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہوگا ان صورتوں میں مسند الیہ کا مقدم ہو جانا صرف تخصیص کا فائدہ دے گا اور جمہور کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا فائدہ دیتا ہے اور جن صورتوں میں حرف نفی مسند الیہ سے مقدم نہیں ہوتا ہے ان صورتوں میں تقدیم مسند الیہ صرف تخصیص کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تخصیص اور تقویٰ دونوں کا فائدہ دیتا ہے۔ اس کے تجزیہ کرنے سے ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ نو صورتوں میں سے تین صورتیں اتفاقی ہیں یعنی ان تین صورتوں میں دونوں کے نزدیک تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور چھ صورتیں اختلافی ہیں یعنی ان چھ صورتوں میں اختلاف ہوگا۔ حضرت شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں حاصل ہوں گے اور جمہور علماء کے نزدیک ان صورتوں میں صرف تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا تقویٰ کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ ان صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی کہ مسند الیہ دو حال سے خالی نہیں ہے اسم ضمیر ہوگا یا اسم ظاہر اگر مسند الیہ اسم ظاہر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے معرفہ ہوگا یا نکرہ۔ پھر ان تینوں صورتوں میں یعنی مسند الیہ اسم ضمیر ہو..... مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو..... مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہو..... حرف نفی داخل ہوگا یا نہیں۔ اگر حرف نفی داخل ہو تو پھر مسند الیہ سے مقدم ہوگا یا مؤخر۔ تو ان تین صورتوں کو ماقبل والی تین صورتوں کے ساتھ ضرب دینے سے کل نو صورتیں بن جائیں گی۔ جن کی تفصیل مندرجہ ہے۔

(۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی داخل نہ ہو۔

(۲) مسند الیہ اسم ضمیر ہوا اور حرف نفی داخل ہوا اور مسند الیہ سے مقدم ہو۔

(۳) مسند الیہ اسم ضمیر ہوا اور حرف نفی داخل ہوا اور مسند الیہ مؤخر ہو۔

(۴) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہوا اور حرف نفی داخل نہ ہو۔

(۵) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہوا اور حرف نفی داخل ہوا اور مسند الیہ سے مقدم ہو۔

(۶) مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہوا اور حرف نفی داخل ہوا اور مسند الیہ مؤخر ہو۔

(۷) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہوا اور حرف نفی داخل نہ ہوا اور مسند الیہ مؤخر ہو۔

(۸) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہوا اور حرف نفی داخل ہوا اور مسند الیہ سے مقدم ہو۔

(۹) مسند الیہ اسم ظاہر نکرہ ہوا اور حرف نفی داخل ہوا اور مسند الیہ سے مؤخر ہو۔

ان نو صورتوں میں سے تین صورتیں (دوسری، پانچویں اور آٹھویں) متفق علیہ ہیں۔ باقی صورتوں میں حسب مذکور سابق اختلاف ہے مصنفؒ نے مسند الیہ کے اسم ضمیر ہونے کی صورت کی مثال ذکر کی ہے باقی صورتوں یعنی مسند الیہ کے اسم ظاہر معرفہ اور نکرہ ہونے کی مثال ذکر نہیں کی ہے ان کی مثالوں کو اسم ضمیر کی مثال پر قیاس کر کے بنایا جاسکتا ہے کیوں کہ مسند الیہ کا حکم تینوں صورتوں میں ایک ہے خواہ مسند الیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا اسم ظاہر نکرہ ہو۔ اس کی مثال ذکر کی ہے جیسے ”ما انا قلت“ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ جہاں پر قصر ہوتا ہے وہاں پر دو قضیے ہوتے ہیں ایک قضیہ موجبہ اور دوسرا قضیہ سالبہ ان میں سے ایک قضیہ تو الفاظ میں موجود ہوتا ہے اور دوسرا قضیہ ضمنا سمجھ میں آ رہا ہوتا ہے۔ اب اگر کلام موجبہ ہو تو قضیہ موجبہ کلام میں موجود ہوگا اور قضیہ سالبہ ضمنا سمجھ میں آ جائے گا اور اگر کلام سالبہ ہو تو قضیہ سالبہ کلام میں موجود ہوگا اور قضیہ موجبہ ضمنا سمجھ میں آ جائے گا۔ مثال مذکور میں کلام میں موجود قضیہ سالبہ ہے لہذا قضیہ موجبہ کلام سے ضمنا سمجھ میں آ جائے گا اور وہ ہے ”انہ مقول“ لغیری“ یعنی یہ بات صرف میں نے نہیں کہی ہے میرے غیر نے کہی ہے۔ لیکن اس نفی کے صحیح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ اس کلام میں کوئی منطوق ایسا نہ پایا جائے جو اس ضمنی معلوم ہونے والے قضیہ کی مخالفت اور ضد پر دلالت کرے اور نہ ہی ایسا کوئی لفظ پایا جائے جو باعتبار معنی اس ضمنی قضیہ کا مخالف ہو۔ پہلی شرط کی احترازی مثال جیسے ما ان قلت هذا ولا غیری یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں ولا غیری ایک ایسا منطوق ہے جو اس ضمنی قضیہ کا مخالف ہے اور وہ اس طرح کہ جب معکوم نے کہا ”ما انا قلت هذا“ تو اس جملہ کے ساتھ اس نے اپنی ذات سے کلام کی نفی کی ہے۔ اور غیر کیلئے کلام کو ثابت کیا ہے لیکن جب متکلم نے ”ولا غیری“ کہا تو اس جملہ کے ساتھ اس نے کلام کی اپنے غیر سے بھی نفی کی ہے۔ تو اس سے ایک ہی کلام کا ایک وقت میں ایک کیلئے ثابت کرنا اور پھر اس سے اس کلام کی اسی وقت نفی کرنا لازم آ رہا ہے اور یہ اجتماع نقیضین محال اور ناممکن ہے اسلئے اس کلام کے صحیح ہونے کیلئے اس شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط ثانی کی احترازی مثال جیسے ”ما ان اراثیت احدا“ میں نے کسی ایک کو بھی نہیں دیکھا ہے ”وریء غیری“ اور میرے غیر نے انسانوں میں سے سب کو دیکھا ہے۔ یہ کہنا ایک تو اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ اس میں اپنے ماسواء تمام انسانوں کیلئے دیکھنے کو ثابت کیا ہے یعنی میرے غیر نے دنیا کے ہر انسان کو دیکھا ہے۔ اور دنیا کے ہر انسان کو ایک آدمی کیلئے دیکھنا ناممکن اور محال ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ باطل ہے کہ حصر اور تخصیص میں موجود دونوں قضیوں میں مطابقت ضروری ہے یعنی اگر قضیہ اولی عام ہے تو قضیہ ثانیہ کیلئے بھی عام ہونا ضروری ہے اور قضیہ اولی خاص ہو تو قضیہ ثانیہ کیلئے بھی خاص ہونا ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت نہیں پائی جا رہی ہے اسلئے کہ قضیہ اولی خاص ہے اور قضیہ ثانیہ عام ہے۔

دوسری مثال ”وما انما ضربت الا زیذا“ میں نے زید ہی کو مارا ہے۔ اور میرے غیر نے زید کے علاوہ باقی تمام لوگوں کو مارا ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایک تو اس میں یہ لازم آ رہا ہے کہ متکلم کے غیر نے ایک ہی وقت میں زید کے علاوہ باقی تمام لوگوں کو مارا ہے۔ اور ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کو مارنا ناممکن ہے۔ اور دوسری اس وجہ سے بھی صحیح نہیں ہے کہ قضیہ اولیٰ اور ثانیہ میں عموم و خصوص کے اعتبار سے مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت نہیں پائی جا رہی ہے اسلئے کہ قضیہ اولیٰ خاص ہے اور قضیہ ثانیہ عام ہے۔ اسی قصور الخبر الفعلی علیہ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

آپ کی عبارت ہے وقد یقدم لیفید تخصیصہ بالخبر الفعلی: اس میں آپ نے الخبر پر ”باء“ کو داخل کیا ہے اور ”باء“ کا مدخول مقصور علیہ ہوتا ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ خبر بند ہے مسند الیہ میں حالانکہ آپ کا مقصود تو یہ نہیں ہے۔ آپ کا مقصود تو یہ ہے کہ مسند الیہ بند ہے خبر میں تو اس سے خلاف مقصود کام کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”باء“ کا مدخول بھی کبھی کبھار مقصور ہوتا ہے۔ ہمیشہ مسند الیہ کا مقصور ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔ اسی وقع بعد ہا بلا فصل اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ”ان ولسی المسند الیہ“ یعنی حرف نفی مسند الیہ کے ساتھ ملا ہوا اور متصل ہو اور متصل ہونے کی دو صورتیں ہیں ماقبل کی طرف سے متصل ہو یا مابعد کی طرف سے متصل ہو یہ لفظ ان دونوں اتصالات کو شامل ہے حالانکہ اس کے بعد آپ نے کہا ہے کہ ”ولاً“ اور آگے چل کر آپ نے مسند الیہ سے حرف نفی کے مؤخر ہونے کی صورت ذکر کی ہے اور ”الاً“ کے ساتھ جو صورت ذکر کی ہے یہ دو صورتوں کو شامل ہے (۱) حرف نفی بالکل مذکور ہی نہ ہو اور یا حرف نفی مذکور تو ہو لیکن ہو مؤخر ہو لہذا ان دونوں کا آپس میں تقابل کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس سے ہماری مراد اس کا معنی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرف نفی ماقبل کی طرف سے مسند الیہ کے ساتھ متصل ہو مابعد کی طرف سے مسند الیہ ساتھ متصل نہ ہو۔

ولا یلزم ثبوته لجمع من سواک: اس عبارت کے ساتھ بھی شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ آپ کی مثال ”ما انا قلت هذا“ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے لازم آتا ہے کہ متکلم کے غیر تمام اس کے قائل ہوں اور یہ بات صریح البطلان ہے اسلئے کہ ایک ہی بات کے قائل ایک ہی وقت میں متکلم کے غیر تمام کے تمام کا ہونا ناممکن ہے یہ ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ ایک ہی بات کے قائل تمام کے تمام متکلم کے غیر ہوں۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ حصر اضافی ہے اس لئے کہ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلم مخاطب کے بارے میں یہ گمان کرے کہ یہ بات متکلم نے کہی ہے۔ تو متکلم اس کے جواب میں ”قصر قلب کے طور پر یوں کہے کہ ”ما انا قلت“ اور یا مخاطب متکلم کے بارے میں یہ گمان کرے کہ اس بات کے کہنے میں متکلم کے ساتھ اور بھی شریک ہیں تو متکلم مخاطب کے اس گمان کی تردید کرنے کیلئے یوں کہے کہ ”ما انا قلت“ کہ یہ بات میں نے نہیں کہی ہے بلکہ میرے غیر نے کہی ہے۔

اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے کہ کسی مدرسہ کے ناظم صاحب لڑکوں کو جمع کر کے کسی بات کے بارے میں پوچھے کہ یہ بات کس نے کہی ہے تو ان کے جواب میں ہر لڑکا کہے کہ ”ما انا قلت“ یہ بات میں نے نہیں کہی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ یہ بات میرے سوا پورے مدرسہ کے لڑکوں نے کہی ہے بلکہ اس کا مطلب تو صرف یہ ہوتا ہے کہ متکلم اپنی ذات سے اس بات کے کہنے کی نفی کر رہا ہے باقی وہ بات کتنوں نے کہی ہے یا وہ بات کس نے کہی ہے اس سے اس بات کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

ولهذا ای ولان التقديم یفید التخصیص ونفی الحکم عن المذکور مع ثبوته للغير لم یصح ما انا قلت هذا ولا غیرى لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائلية هذا القول لغير المتکلم ومنطوق لا غیر یعنیها عنه وهما متناقضان ولما انا رثیت احدا لانه یقتضى ان یکون انسان غیر المتکلم قدرای کل احد من الناس لانه قد نفی عن المتکلم الرؤیة علی وجه العموم فی المفعول فیجب ان یثبت لغيره علی وجه العموم فی المفعول لیتحقق تخصیص المتکلم بهذا النفی ولما انا ضربت الا زیدا لانه یقتضى ان یکون انسان غیرک قد ضرب کل احد سوى زید لان المستثنی منه مقدّر عام وکل ما نفیته عن المذکور علی وجه الحصر یجب ثبوته لغيره تحقیقا المعنی الحصران عامافعام وان خاصافخاص وفي هذا المقام مباحث نفیسة وشحنا بها فی الشرح والا ای وان لم یل المسند الیه حرف النفی بان لا یکون فی الکلام حرف النفی او یکون حرف النفی متأخرا عن المسند الیه فقد یأتی التقديم للتخصیص ردّا علی من زعم انفراد غیره ای غیر المسند الیه المذکور به ای بالخبر الفعلى او زعم مشارکته ای مشارکة الغیر فیہ ای فی الخبر الفعلى نحو انا سعینا فی حاجتک لمن زعم انفراد الغیر بالسعی فیکون قصر قلب او زعم مشارکته لك فی السعی فیکون قصر افراد ویؤكد علی الاول ای علی تقدیر کونه ردّا علی من زعم انفراد الغیر بنحو لا غیرى مثل لا زید ولا عمرو ولا من سوى لانه الدال صریحا علی ازالة شبهة ان الفعل صدر عن الغیر ویؤكد علی الثانی ای علی تقدیر کونه ردّا علی من زعم المشاركة بنحو وحدى مثل متفرّدا او متوحّدا او غیر مشارک لانه الدال صریحا علی ازالة شبهة اشتراك الغیر فی الفعل والتاکید انما یکون لدفع شبهة خالجت قلب السامع

ترجمہ:-

(اور اسی وجہ سے) کہ مسند الیہ کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کیلئے ثبوت کے ساتھ مذکور سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتی ہے (ما نا قلت ہذا ولا غیرى) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ما نا قلت کا مدلول التزامی یہ ہے کہ اس بات کا کہنا غیر متکلم کیلئے ثابت ہے اور لا غیرى کا مدلول مطاقی یہ ہے کہ غیر سے اس کی نفی ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں (اور نہ مارئیت احدا) کیونکہ یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم سے علاوہ کسی آدمی نے ہر شخص کو دیکھا ہے کیونکہ متکلم سے رویت کی نفی مفعول میں عموم کے طور پر کی گئی ہے لہذا غیر متکلم کیلئے ثبوت بھی عموم کے طور پر ہوگا تاکہ اس نفی کے ساتھ اس کی تخصیص ہو سکے۔ (اور ما نا ضربت الا زیدا) کیونکہ یہ اس کا مقتضی ہے کہ تمہارے علاوہ کسی آدمی نے زید کے سوا ہر آدمی کو مارا ہے کیونکہ متکلم سے مقدّر عام ہے اور جس چیز کی نفی مذکور سے حصر کے طور پر ہو حصر کے معنی کے تحقق کیلئے غیر کیلئے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص اور اس مقام میں اور بھی عمدہ عمدہ بحثیں ہیں جن کے ساتھ شرح کو ہم نے مزین کیا ہے (ورنہ) یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اس طور پر کہ یا تو کلام میں حرف نفی سرے سے ہی نہ ہو یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو (تو کبھی تقدیم تخصیص کیلئے آتی ہے اس پر رد کرنے کیلئے جو اس کے غیر کے یعنی غیر مسند الیہ کے مباشر خبر فعلی ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں اس غیر کے مشارک کا قائل ہو اس میں یعنی خبر فعلی میں جیسے (اناسیت فی حاجتک) اس شخص سے کہیں جو غیر کے مباشر بالسعی ہونے کا معتقد ہو اس وقت قصر قلب ہوگا یا اس شخص سے کہیں جو کوشش میں غیر کی شرکت کا قائل ہو اس وقت قصر افراد ہوگا (اور پہلی صورت میں تائید لائی

جائے گی) یعنی اس صورت میں کہ تنہا غیر کے مباشر ہونے کے قائل پر رد ہو (لا غیر) جیسے کے ساتھ) جیسے لازید ولا عمرۃ لاسن سوای کیونکہ یہ الہ فاشدہ ورفعل عن الغیر کے ازالہ پر صراحۃ دلالت کرتے ہیں (اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی) یعنی جبکہ شرکت کے اعتقاد رکھنے والے پر رد ہو (وحدی جیسے کے ساتھ) جیسے متوحداً، محفّز دایا مشارک نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ الفاظ فعل میں غیر کی شرکت کے شبہ کے ازالہ پر صراحۃ دلالت کرتے ہیں اور تاکید اسی شبہ کے ختم کرنے کیلئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو

تشریح:-

والا فقد یا تی للخصیص ردّا علی من زعم انفراد غیرہ؛ یہاں تک مصنف نے تین متفق علیہ صورتوں کو ذکر کیا ہے اور اب یہاں سے چھ اختلافی صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔ اور حرف ”الّا“ کے ساتھ جو نفی ہو رہی ہے یہ دو صورتوں کو شامل ہو رہی ہے۔ (۱) حرف نفی سرے سے داخل ہی نہ ہو (۲) حرف نفی داخل تو ہو لیکن مؤخر ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے ”ان ولی المسند الیہ“ میں یہ کلام مقید ہے اس میں ایک قید اور ایک مقید ہے۔ مقید اس میں ”مسند الیہ“ ہے اسلئے کہ اس پر حرف سلب کا داخل ہونا ضروری ہے۔ اور اس میں قید یہ ہے کہ حرف سلب مقدم ہو۔ اب ”الّا“ کے ساتھ یا تو قید کی نفی ہوگی کہ حرف سلب تو ہو لیکن مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو اور یا مقید کی نفی ہوگی۔ اگر اسے قید کی نفی بنا دیا جائے تو نفی صحیح ہے اور اگر اسے مقید کی نفی بنا دیا جائے کہ حرف نفی مسند الیہ پر داخل نہ ہو تو تب بھی نفی صحیح ہے تو یہ دونوں صورتوں کو شامل اور اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ۔ ”الّا“ کے بعد جو بھی قضیہ آتا ہے تو وہ قضیہ سالبہ ہوتا ہے اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ موضوع سرے سے موجود ہی نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ موضوع موجود تو ہو لیکن محمول کی موضوع سے نفی کی گئی ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور یہاں پر بھی اس طرح ہے۔ فافہم.....

اب جب یہ استثناء دو صورتوں کو شامل ہے تو باقی چھ صورتوں کی تفصیل یوں ہوگی۔

(۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف سلب اس پر داخل نہ ہو.....

(۲) حرف سلب موجود مؤخر ہو۔

(۳) ظاہر معرفہ ہو..... حرف سلب موجود نہ ہو۔

(۴) حرف سلب موجود مؤخر ہو۔

(۵) نکرہ ہو..... اور حرف سلب نہ ہو۔

(۶) اور حرف سلب موجود مؤخر ہو۔

تفصیل:- پہلی صورت:- یہ ہے کہ مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف سلب اس پر داخل نہ ہو اور مسند الیہ اسم ضمیر تخصیص کیلئے ہو جیسے ”انا سعیت فی حاجتک“ یعنی میں نے ہی تیری ضرورت کے پوری کرنے میں کوشش کی ہے۔ اور میرے سوا کسی نے نہیں کی ہے۔ یہ جملہ اس وقت استعمال کیا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھے کہ متکلم نے میری ضرورت پوری کرنے میں کوشش نہیں کی ہے پھر جب متکلم یہ جواب دے گا تو یہ قعر قلب بن جائے گا اور اگر مخاطب کو یہ گمان ہو کہ ضرورت کے پورا کرنے میں متکلم کے ساتھ کوئی اور بھی شریک ہے اور متکلم اس کے جواب میں یہ جملہ کہہ دے تو یہ قصر افراد بن جائے گا اب اگر متکلم صرف اتنا کہہ دے کہ ”انا سعیت فی حاجتک“ تو معلوم نہیں ہو سکے گا کہ یہ قعر قلب ہے یا قصر افراد۔ تو ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے مصنف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے اب اگر قعر قلب ہو تو ”لا غیر“ کا لفظ لایا جائے گا اور عبارت یوں بن جائے گی ”انا سعیت فی حاجتک لا غیر“ اور اس کو تاکید قعر قلب کہا جائے گا۔ اور قصر افراد کی صورت میں ”وحدی“ کا لفظ لایا جائے گا اور عبارت یوں بن جائے گی ”انا سعیت فی حاجتک لا غیر“ اور اس کو تاکید



جتک وحدی، اور اس کو تاکید تصرافاً کہا جاتا ہے۔

وقد یأتی لتقویۃ الحکم وتقریرہ فی ذہن السامع دون التخصیص نحو هو یعطى الجزیل قصداً الی تحقیق نہ یفعل اعطاء الجزیلا وسیر دُعلیک تحقیق معنی التقویۃ۔

ترجمہ:-

(اور کبھی تقویۃ حکم کیلئے آتا ہے) اور سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کیلئے نہ کہ تخصیص کیلئے (جیسے وہ بہت عطا کرتا ہے) مقصد صرف یہ ہے کہ بہت زیادہ بخشش کرتا ہے۔ اور تقویٰ کے معنی کی تحقیق انشاء اللہ عنقریب آجائے گی۔

تشریح:-

وقد یأتی لتقویۃ الحکم: اب یہاں سے مصنف اسی کا دوسرا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب مسند الیہ پر حرف نفی داخل نہ ہو تو وہ جس طرح کبھی کبھار تخصیص کے فائدے کیلئے آتا ہے۔ اسی طرح وہ تقویۃ حکم کے فائدے کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ حضرت شیخ کا ندھب ہے اور تقویۃ کا مطلب تو پوری وضاحت کے ساتھ آگے آئے گا اسلئے پوری وضاحت وہاں پر کریں گے لیکن یہاں پر اتنی بات ضرور سمجھ لینی چاہئے کہ تقویٰ کس کو کہتے ہیں۔ تو تقویٰ مسند الیہ پر لگنے والے حکم کو پکا کرنے مضبوط کرنے اور پختہ کرنے کو کہتے ہیں جیسے کہ اس کی مثال ہو یعطی الجزیل۔ وہ بہت عطا کرتا ہے۔ یہاں پر مسند الیہ کی خبر تخصیص کیلئے نہیں ہے بلکہ تقویٰ کیلئے ہے معکم یہ کہنا چاہ رہا ہے کہ اس آدمی کو پچانوہ عطا یادینے والا ہے اس میں تقویٰ اس طرح پائی جاتی ہے کہ اس میں ایک بار تو ”ہو“ کیلئے ”یعطی الجزیل“ جملہ ثابت کر دیا اور پھر پھر عطا کی نسبت ضمیر مستتر کی طرف کی گئی ہے جو ”ہو“ کی طرف لوٹ رہی ہے اس سے اس کی اسناد دوبارہ مسند الیہ کی طرف ہو جائے گی تو اس طرح سے اس میں تقویٰ اور تاکید حاصل ہو جائے گی۔

وکذا اذا کان الفعل منفیاً فقد یأتی التقدیم للتخصیص وقد یأتی للتقویٰ فالاول نحو انت ما سعیت فی حاجتی قصداً الی تخصیصہ بعدم السعی والثانی نحو انت لا تکذب وهو لتقویۃ الحکم المنفی وتقریرہ فانه اشد لنفی الکذب من لا تکذب لمافیہ من تکرار الاسناد المفقود فی لا تکذب واقتصر المصنف علی مثال التقویٰ لیسر علیہ التفرقة بینہ و بین تاکید المسند الیہ کما اشار الیہ بقولہ وکذا من لا تکذب انت یعنی انه اشد لنفی الکذب من لا تکذب انت مع ان فیہ تاکیداً لانه ای لان لفظ انت اولاً لا تکذب انت لتأكيد المحکوم علیہ بانه هو ضمیر المخاطب تحقیقاً ولیس الاسناد الیہ علی سبیل السهو والتجاوز والنسیان لتأكيد لا الحکم لعدم تکرار الاسناد وهذا لذی ذکر من التقدیم للتخصیص تارة والتقویٰ اخرى ان بُنی الفعل علی معرف

ترجمہ:-

(اسی طرح جب فعل منفی ہو) تو تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کیلئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کیلئے اول کی مثال جیسے تو نے میری ضرورت میں کوشش نہیں کی۔ اس میں مخاطب کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا ہے اور ثانی کی مثال (جیسے انت لا تکذب) اس میں حکم منفی کی تقویت اور اس کی تقریر ہے (کیونکہ اس میں جھوٹ کی نفی لا تکذب سے زیادہ ہے) اسلئے کہ اس میں وہ تکرار اسناد ہے جو لا تکذب میں نہیں ہے ماتن نے تقویٰ کی مثال پر اس لئے اکتفاء کیا ہے تاکہ تقویٰ حکم اور تاکید مسند الیہ کے فرق پر تفریع کر سکیجیسا کہ اس کی طرف اپنے قول (وکذا من لا تکذب انت) سے اشارہ کیا ہے یعنی انت لا تکذب میں کذب کی نفی لا تکذب انت سے زیادہ ہے حالانکہ لا تکذب انت میں تاکید ہے (اس

لئے کہ یہ (یعنی لفظ انت یا لا تکذب انت) محکوم علیہ کی تاکید کیلئے ہے) اس طور پر کہ وہ بالتحقیق مخاطب کی ضمیر ہے اور اس کی طرف اسناد بھول یا مجاز کے طور پر نہیں ہے (تاکید حکم کیلئے نہیں ہے) کیونکہ اس میں اسناد مکرر نہیں ہے اور یہ جو ذکر کیا گیا ہے کہ تقدیم کبھی تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقویٰ کیلئے یہ اس صورت میں ہے جب فعل کا مسند الیہ معرفہ ہو

تشریح:-

کذا اذا كان الفعل منفيًا: یہاں سے مصنفؒ نے مسند الیہ کی دوسری صورت ذکر فرمائی ہے کہ مسند الیہ اسم ضمیر اور اس پر حرف نفی مؤخر ہو کر داخل ہو جائے تو اس سے بھی ان دونوں چیزوں یعنی تخصیص اور تقویٰ دونوں کا فائدہ حاصل ہو جائے گا پھر مصنفؒ نے اسکی صرف ایک مثال ذکر کی ہے اور دوسری مثال شارح نے ذکر کی ہے۔ تخصیص کی مثال جو شارحؒ نے بیان کی ہے جیسے انت ما سعت فی حاجتی، یعنی تم ہی نے میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے اور باقی لوگوں نے کی ہے۔ تو یہ تخصیص کیلئے ہے۔

تقویٰ کی مثال جو ماتن نے ذکر کی ہے جیسے انت لا تکذب۔ تم ہی جھوٹ نہیں بولتے مصنفؒ نے تخصیص کی مثال تو بیان کی ہے لیکن تقویٰ کی مثال ذکر نہیں کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں اس کی تین مثالیں آتی ہیں۔ ایک یہ مثال مذکور دوسری مثال ”لا تکذب“ تیسری مثال ”لا تکذب انت۔ مصنفؒ نے ان کے درمیان فرق واضح کرنے کیلئے یہ مثال ذکر کی ہے کیوں کہ ان مثالوں میں سب سے زیادہ تاکید و تقویٰ ”انت لا تکذب“ میں پائی جاتی ہے اسلئے کہ اس میں جو اسناد پائی جاتی ہے اس میں تکرار پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ اس میں پہلے مسند الیہ کیلئے محکوم کو ثابت کیا ہے۔ تو اس میں ایک بار اسناد پائی گئی پھر اس فعل کی اسناد ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس میں اس تکرار کی وجہ سے بات ذہن میں بیٹھ جاتی ہے۔ بخلاف ”لا تکذب“ کے کہ اس میں تاکید اور تقویٰ بالکل ہی نہیں اور ”لا تکذب انت“ میں محکوم علیہ کی تاکید پائی جاتی ہے تاکہ سامع اور مخاطب مجاز اور نسیان کا گمان نہ کرے کہ شاید مسند الیہ کی طرف یہ اسناد انھوں نے مجازاً یا بھول کر کی ہے اس احتمال کو ختم کرنے کیلئے اس میں تاکید پیدا کر دی گئی ہے۔

وان بُني الفعل على منكر افاد التقديم تخصیص الجنس او الواحد به ای بالفعل نحو رجل جاءنی ای لا امرأة فيكون تخصیص جنس او لا رجلان فيكون تخصیص واحد وذلك لان اسم الجنس حامل المعنيين الجنسية والعدد المعین اعنی الواحد ان كان مفردًا او الاثنينان كان مثنی او الزائد علیه ان كان جمعًا فاصل النكرة المفردة ان يكون الواحد من الجنس فقد يقصد به الجنس فقط وقد يقصد به الواحد فقط قد يكون للتخصیص وقد يكون للتقویٰ والذي يُشعر به كلام الشيخ فی دلائل الاعجاز ان لافرق بين المعرفة والنكرة فی ان البناء علیه ترجمہ:-

(اور اگر فعل کی بناء مکرر ہو تو تقدیم تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد ہی آیا یعنی عورت نہیں آئی۔ تو یہ تخصیص جنس بن جائے گی) (یا لا رجلان تو اس صورت میں یہ تخصیص واحد ہو جائے گی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسم جنس دو معنوں کا محتمل ہوتا ہے ایک جنسیت اور دوسرا عدد معین کا میری مراد ہے کہ اگر ایک ہو تو ایک ہو گا یا دو کا اگر دو ہو اور اگر جمع ہو تو اس سے زیادہ کا تو مکرر مفردہ میں اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک ہو پھر کبھی تو اس کے ساتھ صرف جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی تو صرف واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقویٰ کیلئے دلائل اعجاز میں شیخ کے کلام سے جو بات معلوم ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ مکرر اور معرفہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ فعل کی بناء مسند الیہ پر ہوتی ہے

تشریح:-

وہذا علی معرّفہ اب تک ان دو تقسیموں میں پہلی تقسیم کی تین اور دوسری تقسیم کی چار قسمیں بیان ہو گئی ہیں کہ مسند الیہ معرفہ ہو پھر اسم ظاہر ہو یا اسم ضمیر ہو حرف نفی داخل ہو اور مؤخر ہو یا حرف نفی داخل ہی نہ ہو البتہ مصنف اور شارح دونوں نے صرف اسم ضمیر کی قسمیں بیان کی ہیں اسم ظاہر کی دو قسموں کو بیان نہیں کیا ہے۔ لیکن بعد والی عبارت سے اسم ظاہر معرفہ کی دو قسمیں معلوم ہو رہی ہیں اسلئے کہ اس کے بعد انھوں نے صرف مسند الیہ نکرہ کا حکم بیان کیا ہے چنانچہ اگر مسند الیہ اسم نکرہ ہو تو اس کی تقدیم اسم جنس میں تخصیص کا فائدہ دے گی اور یا مفرد میں تخصیص کا فائدہ دے گی اور اگر تین یا زیادہ ہوں تو تین یا زیادہ کی تخصیص کا فائدہ دے گی لیکن تینوں صورتوں میں یہ فرد ایک ہی رہے گا اسلئے کہ اسم جنس میں یا تو کل جنس کا احتمال ہوتا ہے اور یا فرد جنس کا والذی یشعر بہ کلام الشیخ۔ اس عبارت کے ساتھ شارح مصنف اور شیخ کے کلام میں فرق واضح کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مصنف نے معرفہ کی دو صورتیں یعنی حرف نفی کا داخل ہونا اور داخل نہ ہونا ذکر کیا ہے لیکن نکرہ کی صرف ایک ہی صورت کہ ”مسند الیہ نکرہ پر حرف نفی داخل نہ ہو بیان کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے بخلاف شیخ کے کہ انھوں نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں جو عبارت ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ نکرہ مسند الیہ کبھی تخصیص کیلئے اور کبھی تقویٰ کیلئے آتا ہے نکرہ کی مثال جیسے رجل جاء نی اب اگر اس سے نفی جنس مراد ہو تو اس کا مطلب بنے گا ”لا امرءۃ“ یعنی مرد یا عورت نہیں آئی ہے اگر اس سے نفی فرد مراد ہو تو اس کا مطلب بنے گا کہ ”لا رجلان ولا رجال“ یعنی ایک مرد آیا ہے دو یا اس سے زیادہ نہیں آئے ہیں۔

ووافقہ ای عبد القاهر السکاکی علی ذالک ای علی انّ التقديم یفید التخصیص لکن خالفہ فی شرائط وتفاسیل فان للتخصیص مذهب الشیخ أنّہ ان ولی حرف النفی فهو للتخصیص والافقد یکون وقدیكون للتقویٰ مضمراً کان او مظهراً معرّفاً کان او منکرّاً امشبّاً کان الفعل او منفیّاً ومذهب السکاکی أنّہ ان کان نکرۃ فهو للتخصیص ان لم یمنع منه مانع وان کان معرفۃ فان کان مظهرّاً فلیس الا للتقویٰ وان کان مضمراً فقد یکون للتقویٰ وقد یکون للتخصیص من غیر تفرقة بین ما بلی حرف النفی وغیرہ والی هذا اشار بقولہ ترجمہ:-

(اور ان کی) یعنی عبد القاهر کی (موافقت کی ہے سکاکی نے اس پر) یعنی اس بات پر کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے لیکن ان کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفصیل میں چنانچہ شیخ کا مذہب ہے کہ حرف نفی کے قریب ہو تو قطعی طور پر تخصیص کیلئے ہے ورنہ کبھی تخصیص کیلئے ہوتی ہے اور کبھی تقویٰ کیلئے خواہ مسند الیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر معرفہ ہو یا نکرہ اور فعل مثبت ہو یا منفی اور سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہو تو تقدیم تخصیص کیلئے ہے بشرطیکہ تخصیص کیلئے ہونے سے کوئی مانع رکاوٹ نہ بنے اور اگر مسند الیہ معرفہ ہو تو پھر اگر اسم ظاہر ہو تو صرف تقویٰ کیلئے ہوگا اور اگر اسم ضمیر ہو تو کبھی تقویٰ کیلئے ہوگا اور کبھی تخصیص کیلئے ہوگا اس میں فرق کئے بغیر کہ حرف نفی اس کے قریب ہو یا نہ ہو اور اس کی طرف مانتن نے اشارہ کیا ہے اپنے قول کے ساتھ

تشریح:-

ووافقہ السکاکی علی ذالک: مسند الیہ کے بارے میں دو اختلاف ہیں ایک علامہ سکاکی اور حضرت شیخ کے درمیان ہے اور دوسرا اختلاف جمہور اور حضرت شیخ کے درمیان۔ علامہ سکاکی اور حضرت شیخ کے درمیان اس بات میں تو اتفاق ہے کہ مسند الیہ کا

مقدم ہونا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن پھر اس کی تقسیم میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان بھی ہو چکا کہ اس کی دو قسمیں ہیں اور تقسیم کا مدار انھوں نے حرف نفی کو بنایا ہے۔ کہ حرف نفی کو مسند الیہ سے مقدم کر دیا جائے تو ایک قسم بن جاتی ہے اور اگر حرف نفی کو مسند الیہ سے مؤخر کر دیا جائے تو اس کی دوسری قسم بن جاتی ہے لیکن علامہ سکاکی کے نزدیک تقسیم کا مدار حرف نفی پر نہیں ہے بلکہ مسند الیہ کی تقسیم کا مدار مسند الیہ کی ذات پر ہے چنانچہ باعتبار ذات کے مسند الیہ تین قسمیں ہیں اور ہر ایک کا فائدہ دوسرے سے جدا اور الگ ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسند الیہ مکرہ ہو اور اس میں تین شرطیں پائی جائیں (جو بعد میں بیان ہوگی) تو ہر حال میں تخصیص کا فائدہ حاصل ہو گا چاہے حرف نفی داخل ہو کر مقدم ہو جائے یا مؤخر ہو جائے اور یا حرف نفی سرے سے داخل ہی نہ ہو تو اس اعتبار سے قسم اول کی اس صورت میں شیخ اور علامہ سکاکی کا اتفاق ہو جائے گا کہ مسند الیہ پر حرف نفی داخل ہو جائے اور حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہو۔ اور یہ اتفاق بھی قدرتی طور پر ہوا ہے اور اگر مسند الیہ اسم ظاہر معرفہ ہو تو تقدیم مسند الیہ تقویٰ کیلئے ہو گا چاہے حرف نفی داخل ہو کر مقدم ہو یا مؤخر ہو اور یا سرے سے داخل ہی نہ ہو اس تقسیم کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کسی ایک صورت میں بھی اتفاق نہیں ہو گا۔ اور اگر مسند الیہ اسم ضمیر معرفہ ہو تو کبھی تخصیص کیلئے ہو گا کبھی تقویٰ کیلئے ہو گا چاہے حرف نفی داخل ہو یا نہ ہو اسی طرح حرف نفی داخل ہو کر مقدم ہو یا مؤخر ہو اس تقسیم میں بھی اگر کہیں پر حرف سلب داخل ہو کر مسند الیہ سے مقدم ہو گا تو دونوں کے درمیان اتفاقی صورت بن جائے گی ورنہ نہیں۔

الَاِنَّهٗ قَالَ التَّقْدِيْمُ يَفِيدُ الْاِخْتِصَاصَ اِنْ جَازَ تَقْدِيْرُ كَوْنِهٖ اِي كَوْنِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فِي الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلٰى اَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنٰی فَقَطْ لَا لَفْظًا نَحْوًا اَنَا قَمْتُ فَانَّهُ يَجُوزُ اَنْ يَقْدَرَنَّ اَصْلُهُ قَمْتُ اَنَا فَيَكُوْنُ اَنَا فَاعِلًا مَعْنٰی تَاكِيْدًا لِّلْفَظِ وَقَدَّرَ عَطَفَ عَلٰى جَازٍ يَعْنِي اَنْ اِفَادَ التَّخْصِيْصُ مَشْرُوْطَةً بِشَرْطَيْنِ اَحَدُهُمَا جَوَازُ التَّقْدِيْرِ وَالْآخِرَانِ يُعْتَبَرُ ذٰلِكَ اِي يَقْدَرُ اَنَّهُ كَانَ فِي الْاَصْلِ مُؤَخَّرًا وَالْاٰوٰى وَ اَنْ لَّمْ يُوْجَدْ الشَّرْطَانِ فَلَا يُفِيدُ التَّقْدِيْمُ الْاِتْقَاىَ الْحَكْمَ سِوَآءَ جَازٍ تَقْدِيْرِ التَّأْخِيْرِ كَمَا مَرَّ فِي اَنَا قَمْتُ اَوْلَمَ يَقْدَرُ اَوْلَمَ يَجُزُ تَقْدِيْرِ التَّأْخِيْرِ اَصْلًا نَحْوِ زَيْدٍ قَامَ فَانَّهُ لَا يَجُوزُ اَنْ يَقْدَرَنَّ اِنْ اَصْلُهُ قَامَ زَيْدٌ فَقَدْ لَمَّا سَنَدَ كَرِهَ تَرْجَمَهُ:-

(مگر انھوں نے کہا ہے کہ تقدیم اس صورت میں تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جب ممکن ہو اس کا) یعنی مسند الیہ کا اصل میں مؤخر ہونا اس شرط پر کہ وہ صرف معنی فاعل ہو نہ کہ لفظاً جیسے انا قمت) کیونکہ یہ مقدم کرنا ناممکن ہے کہ اس کی اصل 'قمت انا' مقدم کرنا جائے تو اس صورت میں انا معنی فاعل بنے گا لفظاً تاکید (اور مقدم کرنا جائے گا) اس کا عطف جاز پر ہے یعنی تخصیص کا فائدہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مقدم کرنا جائز ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ معتبر ہو یعنی اصل میں اسے مقدم فرض کر لیا جائے (ورنہ) یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو (فائدہ نہ دے گا) تقدیم (مگر حکم کے تقویٰ کا خواہ جائز ہو) کیونکہ جائز نہیں ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پھر اسے مقدم کر دیا گیا ہے اس کی وجہ ہم عنقریب ذکر کریں گے

تشریح:-

الَاِنَّهٗ قَالَ التَّقْدِيْمُ يَفِيدُ الْاِخْتِصَاصَ:- یہاں سے مصنف نے تقدیم مسند الیہ کا مفید ہونے کا ان شرائط کا ذکر شروع کر دیا ہے جن کا ذکر اجمالی طور پر پہلے بھی ہو چکا ہے۔ چنانچہ پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ مکرہ کو اصل میں مؤخر فرض کرنا ممکن ہو اس طور پر کہ وہ تقدیم اس خبر فعلی کا فاعل معنوی بنے فاعل حقیقی نہ بنے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مسند کو بالفعل مؤخر فرض کر لیا گیا ہو جیسے "اَنَا قَمْتُ" اس میں مسند الیہ معرفہ ہے مکرہ نہیں ہے اسلئے یہ مثال

نہیں بن سکتی ہے بلکہ یہ نظیر بن جائے گی اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اگر یوں کہا جائے کہ یہ اصل میں ”قامت انسا“ تو اس کو فرض کرنا ممکن بھی ہے بلکہ بالفعل اس کو فرض بھی کر لیا گیا ہے اور یہ معنی فاعل ہے بالفعل فاعل بھی نہیں ہے اسلئے کہ ان ضمیر مفصل ”ت“ کا تاکید ہے اور ان ضمیر فاعل بن رہا ہے۔ اور اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو پھر نکرہ مسند الیہ کے مقدم ہونے سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہو گا بلکہ اس صورت میں پھر صرف تقویٰ کے فائدے کیلئے ہو گا۔ پھر ان شرائط کے نہ پائے جانے کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مؤخر کرنا ممکن تو ہو لیکن اسے مؤخر فرض نہ کیا گیا ہو جیسے ”انا قامت“ مثال گزر چکی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسے مؤخر فرض کرنا جائز ہی نہ ہو جیسے ”زید قام“ اب اس میں یہ کہنا کہ یہ اصل میں ”قام زید“ تھا۔ بعد میں ہم نے تخصیص حاصل کرنے کیلئے اس میں مسند الیہ زید کو مقدم کر کے ”زید قام“ پڑھا ہے صحیح نہیں ہو گا اسلئے کہ جب اسے مؤخر فرض کریں گے تو یہ لفظاً فاعل بنے گا اور لفظاً فاعل کو اپنے عامل یعنی فعل پر مقدم کرنا قطعاً صحیح نہیں ہے۔

ولما كان مقتضى هذا الكلام ان لا يكون نحو نوحو رجل جاء نى مفيداً للتخصيص لانه اذا خرف هو فاعل لفظاً لا معنى استثناء السكاكى واخرجه من هذا الحكم بان جعله فى الاصل مؤخر اعلیٰ انه فاعل معنى لالفاظ بان يكون بدلاً من الضمير الذى هو فاعل لفظاً وهذا معنى قوله واستثنى السكاكى المنكر يجعله من باب واسروا النجوى الذين ظلموا اى على القول بالابتنال من الضمير يعنى قدر ان اصل رجل جاء نى۔ جاء نى رجل على ان رجلاً ليس بفاعل بل هو بدل من الضمير فى جاء نى كما ذكر فى قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا ان الواو فاعل والذين ظلموا بدل منه وانما جعله من هذا الباب لئلا ينتفى التخصيص اذ لا سبب له اى التخصيص سوا اى سوى تقدير كونه مؤخر اى فى الاصل على انه فاعل معنى ولو لا انه مخصص لما صح وقوعه مبتداً بخلاف المعرف فانه يجوز وقوعه مبتداً من غير اعتبار التخصيص فلزم ارتكاب هذا الوجه البعيد فى المنكر دون المعرف

ترجمہ:-

اور جب اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاء نى جیسی مثالیں مفید تخصیص نہ ہوں کیونکہ جب اسے مؤخر کر دیا جائے تو وہ لفظاً فاعل بنے گا نہ کہ معنی تو اس وجہ سے اسے سکاکی نے مستثنیٰ کیا ہے اور اس حکم سے نکالا ہے کہ اسے اصل میں مؤخر بنا دیا جائے اس طور پر کہ یہ معنی فاعل ہے نہ کہ لفظاً کہ یہ اس ضمیر سے بدل بن جائے جو ضمیر لفظاً فاعل ہے اور مصنف کے اس قول کا بھی یہی معنی ہے کہ (استثنیٰ کیا ہے سکاکی نے نکرہ کو کہ اسے ”واسروا النجوى الذين ظلموا“ کے قبیل سے بنایا ہے یعنی ضمیر سے بدل بنانے والے قول کے مطابق) یعنی انھوں نے رجل جاء نى کی تقدیری عبارت یوں نکالی ہے کہ یہ اصل میں جاء نى رجل تھا اس طور پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جاء نى کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ”واسروا النجوى الذين ظلموا“ میں کہ واو فاعل ہے اور الذين ظلموا اس سے بدل ہے اور اس قبیل سے اسلئے بنایا ہے (تاکہ تخصیص منہی نہ ہو جائے کیونکہ اس کا کوئی سبب نہیں ہے) یعنی تخصیص کا (اس کے سوئی یعنی اس کا اصل میں مؤخر فرض کرنے کے سوئی اس طور پر کہ یہ معنی فاعل ہے اگر یہ شخص نہ بننا تو اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح نہ ہوتا (بخلاف معرفہ کے) کیونکہ اس کا مبتداء واقع ہونا صحیح ہے تخصیص کا اعتبار رکھتے بغیر تو نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے نہ کہ معرفہ میں تشریح:-

ولمّا کان مقتضیٰ هذا الکلام:۔ اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ وہ مسند الیہ جسے مؤخر فرض کر لیا جائے اور وہ فاعل معنوی نہ بن سکتا ہو تو اس کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ تقویٰ کا فائدہ حاصل ہوگا یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر ”رجل جاء نی“ میں بھی مسند الیہ نکرہ سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر اسے مؤخر فرض کر لیا جائے تو یہ بھی فاعل معنوی نہیں بنے گا اور جب اس کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا تو پھر نکرہ کا مبتداء اور مسند الیہ بن جانا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے؟

جواب: فاعل کو ہم مؤخر فرض کر لیتے تھے ایک مجبوری کی وجہ سے اور وہ مجبوری یہ تھی کہ اگر ہم اس کو مقدم فرض نہ کرتے تو نکرہ کا مبتداء بننا لازم آتا ہے تو اس خرابی سے بچنے کیلئے ہم نے کہا ہے کہ یہ اصل میں مؤخر تھا لیکن ہم نے اس کو مقدم فرض کر لیا ہے تاکہ اس کے ساتھ تخصیص حاصل کر لے۔ اور جب اس میں تخصیص حاصل نہیں ہوگی تو ہم نکرہ کو ”واسروا النجوى الذین ظلموا“ کے قبیل سے بنائیں گے یعنی جس طرح اس مثال میں ”واو“ ضمیر مبدل منہ ہے اور ”الذین ظلموا“ بدل ہے اور بدل معنی فاعل ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی نکرہ مسند الیہ کو بدل بنا کر مؤخر فرض کر لیں گے جس کی وجہ سے اس میں تخصیص حاصل ہو جائے گی اور جب تخصیص حاصل ہو جائے گی تو اس کو مبتداء بنانا صحیح ہوگا اسلئے کہ اگر اسے ہم بدل نہ بنائیں تو اس سے تخصیص حاصل نہیں ہوتی ہے اور جب اس سے تخصیص حاصل نہیں ہوگی تو اس کو مبتداء بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا بخلاف معرفہ کے کہ معرفہ میں تخصیص لانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ معرفہ بغیر تخصیص کے بھی مبتداء بن سکتا ہے۔

فان قيل فيلزمه ابراز الضمير في مثل جاء ني رجلان وجاء ني رجال والاستعمال بخلافه قلنا ليس مراده ان المرفوع قولنا جاء ني رجل بدل لافاعل فانه مملا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل المراد ان في مثل قولنا رجل جاء ني يقدر ان الاصل جاء ني رجل على ان رجلا بدل ففی مثل قولنا رجال جاؤ ني يقدر ان الاصل جاؤ ني رجال فليتا مل ترجمہ:-

اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو جاء نی رجلان جاء نی رجال جیسی مثالوں میں ضمیر کو ظاہر کرنا لازم آئے گا جبکہ استعمال اس کے خلاف ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی مراد ضمیر مرفوع نہیں ہے ہمارے قول جاء نی رجل میں کہ یہ بدل ہے فاعل نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جس کا کوئی سمجھدار آدمی قائل ہو ہی نہیں سکتا چہ جائے کہ سکا کی جیسا فاضل قائل بنے بلکہ رجل جاء نی جیسی مثال کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے گا کہ اس کی اصل جاء نی رجل تھا اس طور پر کہ رجل بدل بنے نہ کہ فاعل تو رجال جاؤ نی جیسے ہمارے قول میں فرض کر لیا جائے گا کہ اس کی اصل ہے جاء نی رجال۔

تشریح:-

فان قيل علامه سکا کی نے رجل جاء نی ”میں رجل“ کو ”جاء نی“ کی ضمیر فاعل سے بدل بناتے ہوئے اس سے مؤخر فرض کیا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تشبیہ یا جمع ہو اور اسے بالفعل مؤخر فرض کر لیا جائے تو علامہ سکا کی کے اس قول کی وجہ سے تشبیہ اور جمع کی ضمیر کو بھی ظاہر ہونا چاہئے اور یوں کہنا چاہئے کہ جاء نی رجلان اور جاء وانی رجال حالانکہ کلام عرب میں اس طرح کہیں پر استعمال نہیں ہوا ہے تو کلام عرب میں اس کا اس طرح استعمال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اصول غلط ہے۔

جواب: جاء نی رجل جیسی مثالوں میں ”رجل“ کے بدل ہونے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ ”رجل“ فاعل نہیں ہے صرف بدل

ہے کیونکہ یہ بات تو کوئی عام آدمی بھی نہیں کہہ سکتا ہے چہ جائے کہ علامہ سکا کی جیسا عالم و فاضل آدمی اس طرح کی بات کہے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ ”رجل“ جاء نی ”اصل میں“ جاء نی رجل ”تھا کہ اس میں ”رجل“ ”جاء نی“ کی ضمیر سے بدل ہے فاعل نہیں ہے۔  
 ثم قال السكاكى وشرطه اى شرط جعل المنكر من هذا الباب واعتبار التقديم والتاخير فيه ان لا يسمع من التخصيص مانع كقولك رجل جاء ني على ما مر ان معناه رجل جاء ني لامرأة او لارجلان دون قولهم شرأهر ذاناب فان فيه مانعا من التخصيص اما على التقدير الاول يعنى تخصيص الجنس فلا متناع ان يراد المهر شرأخير لان المهر لا يكون الا شرأ واما على التقدير الثانى يعنى تخصيص الواحد فلنبوه عن مظان استعماله اى لنبتو تخصيص الواحد عن مواضع استعمال هذا الكلام لانه يقصد به ان المهر شرأ لا شران وهذا ظاهر ترجمہ:-

(پھر کہا) سکا کی نے (اور اس کی شرط یہ ہے کہ) یعنی نکرہ کی اس باب کے قبیل سے بنانے کی اور اس میں تقدیم اور تاخیر کے اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ (تخصیص کیلئے کوئی مانع رکاوٹ نہ بنے جیسے تمہارا قول جاء نی جیسا کہ گزر گیا اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس مرد آیا نہ کہ عورت یا نہ کہ دومرد (ان کا قول شرأهر ذاناب نہیں) کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع موجود ہے (جہاں تک پہلی صورت میں) یعنی تخصیص جنس کی صورت میں (تو اسلئے کہ یہ ممتنع ہے کہ مہر شرعی ہونہ کہ خیر کیونکہ مہر شرعی ہوتا ہے) اور جہاں تک دوسری صورت میں (یعنی تخصیص واحد کی صورت میں) (تو موارد استعمال سے اس کے دور ہونے کی وجہ سے) (یعنی تخصیص واحد کے اس کلام کے استعمال کی جگہوں سے دور ہونے کی وجہ سے کیونکہ اس سے یہی مراد لیا جاتا ہے کہ مہر ایک ہی شر ہے نہ کہ دوشراور یہ تو بالکل ظاہر ہے تشریح:-

ثم قال السكاكى - تقدیم نکرہ کا مفید تخصیص ہونے کیلئے علامہ سکا کی کے نزدیک تین شرطیں ہونے کا ہم نے ذکر کیا تھا ان میں سے دو شرطیں تو بیان ہو چکیں اب یہاں سے تیسری شرط بیان کر رہے ہیں کہ اس نکرہ کی تخصیص سے کوئی چیز مانع اور رکاوٹ نہ بنے جیسے ”رجل“ جاء نی ”اگر اس سے جنس کی تخصیص مراد لی جائے تو عبارت یوں بن جائے گی ”لامرأة“ اور اگر واحد کی تخصیص مراد ہو تو عبارت یوں بن جائے گی ”رجل“ جاء نی لارجلان“ یعنی میرے پاس ایک مرد آیا نہ کہ دومرد۔ اور اگر اس تخصیص کیلئے کوئی چیز مانع ہو تو پھر تقدیم نکرہ تخصیص کا فائدہ نہیں دے گی جیسے ”شرأهر ذاناب“ یعنی کتنے کو شر ہی نے بھونکایا ہے نہ کہ خیر نے۔

اس میں مانع موجود ہے۔ تخصیص جنس کی صورت میں مانع اس طرح موجود ہے کہ جنس کی تخصیص وہاں پر لائی جاتی ہے جب پہلے سے کوئی چیز ثابت نہ ہو اور اس صورت میں پہلے سے یہ بات ثابت ہے کہ کتنے کو شر ہی بھونکاتا ہے کوئی خیر نہیں بھونکاتا۔ اور تخصیص واحد کی صورت میں مانع تخصیص مقام استعمال ہے کیونکہ بوقت استعمال اس سے یہ مراد نہیں ہوتا ہے کہ ایک شر نے بھونکایا ہے دوشر نے نہیں بھونکایا اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خیر کتنے کو نہیں بھونکاتی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کتنا تو مہمانوں کے آنے کی وجہ سے بھی بھونکتا ہے اور مہمانوں کا آنا تو باعث خیر و برکت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتنا خیر کی وجہ سے بھی بھونکتا ہے لہذا آپ کا یہ دعویٰ کرنا کہ کتنا صرف شر کی وجہ سے بھونکتا ہے خیر کی وجہ سے نہیں بھونکتا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس بھونکنے سے ہماری مراد عام بھونکنا نہیں ہے بلکہ خاص بھونکنا ہے اور اس سے وہ بھونکنا مراد ہے جو کتنا آسمان کی طرف

منہ کھول کر لمبی لمبی آوازیں نکالتا ہے اور اس طرح کی آوازیں کتاب نکالتا ہے جب آسمان سے کوئی بلا اور مصیبت نازل ہو رہی ہوتی ہے اور آسمان سے اترنے والی مصیبت شرعی ہوتی ہے جو کتے کو بھونکنے پر مجبور کرتی ہے لہذا ہمارا یہ کہنا کہ بڑی شر نے کتے کو بھونکایا ہے صحیح ہے۔

واذ قد صرح الأئمة بتخصيصه حيث تأولوه بما هـر ذاناب الأشر فالوجه ای وجه الجمع بین قولهم بتخصيصه وبين قولنا بالمانع من التخصيص تفضيع شأن الشر بتنكيره ای جعل التنكير للتعظيم والتهويل ليكون المعنى شر عظيم فطبع هـر ذاناب لشر حقير فيكون تخصيصاً نوعياً والمانع أنما كان من تخصيص الجنس أو الواحد ترجمہ:-

(اور ائمہ نے بھی تو اس کی تخصیص کی تصریح کی ہے کہ انھوں نے اس کا یہی معنی بتلایا ہے کہ کنبلی دانتوں والے کو شر ہی نے ابھارا ہے تو اس کی تطبیق) یعنی ان کے تخصیص کے قول اور ہمارے مانع تخصیص کے قول میں (شر کو نکرہ بنا کر اس کی شان کو بڑھانا ہے) یعنی تکبیر کو تعظیم یا تہویل کیلئے بنانا ہے تاکہ اس کا معنی یہ بن جائے کہ بڑے اور رسوا کن شر نے دانتوں والے کو ابھارا ہے نہ کہ حقیر اور چھوٹے شر نے تو یہ تخصیص نوعی بن جائے گی اور تخصیص سے مانع تو جنس یا واحد ہی ہے۔  
تشریح:-

واذا قد صرح الأئمة بتخصيصه: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ”شر ہر ذاناب“ میں تخصیص نہیں ہے حالانکہ علماء نحو نے جو مقامات تخصیص بیان کئے ہیں ان مقامات میں سے وہ مقام بھی ہے کہ اس مقام میں ان کے نزدیک نکرہ تقدیم کی وجہ سے تخصیص حاصل کر کے مبتدا بنا ہے۔  
جواب: ہماری نفی کردہ تخصیص اور ان کی بیان کردہ تخصیص میں فرق ہے۔ ہم نے جس تخصیص کی نفی کی ہے وہ تخصیص جنسی اور تخصیص فردی ہے اور علماء نحو جس تخصیص کے قائل ہیں وہ تخصیص نوعی ہے اسلئے کہ انھوں نے اس کے اوپر جو تنوین ہے اسے تنوین تعظیم قرار دیا ہے تو نوع کے ساتھ تخصیص آجائے گی اور عبارت یوں بن جائے گی کہ ”ما ہر ذاناب الا شر عظیم لا شر حقیر“ کتے کو نہیں بھونکا یا مگر عظیم شر نے نہ کہ حقیر نے گویا کہ مطلق شر جنس ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک شر عظیم اور دوسری شر حقیر۔ لہذا علماء نحو نے جس شر کو کا مانا ہے وہ شر نوعی ہے اور علامہ سکا کی نے جس شر کی نفی کی ہے وہ شر جنسی یا شر فردی ہے۔

وفیه ای فیما ذهب الیه السکاکی نظر اذ الفاعل اللفظی والمعنوی کا التاکید والبدل سواء فی امتناع التقديم ما بقیا علی حالهما ای ما دام الفاعل فاعلاً والتابع تابعاً لامتناع التقديم التابع اولی فتجوز تقديم المعنوی دون اللفظی تحکم ترجمہ:-

(اور اس میں) یعنی تخصیص میں سکا کی کے مذہب کے مطابق (نظر ہے کیونکہ فاعل لفظی اور معنوی) جیسے تاکید اور بدل (برابر ہیں تقدیم کے متنبع ہونے میں جب تک اپنی حالت پر برقرار رہیں) یعنی جب تک فاعل فاعل اور تابع تابع رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا متنبع ہونا اولیٰ بہو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کو جائز قرار نہ دینا محض سیدہ زوری ہے  
تشریح:-

وفیه نظر اذ الفاعل اللفظی والمعنوی سواء: اس سے پہلے نکرہ مسند الیہ کی تقدیم کی صورت میں تخصیص کا فائدہ



دینے کیلئے علامہ سکا کی نے تین شرطیں عائد کر دئے تھے ان میں سے پہلی شرط یہ تھی کہ مسند الیہ مکرہ کا مقدم ہونا صرف اس وقت تخصیص کا فائدہ دیتا ہے جب اس کی تاخیر صرف معنی فاعل ہونے کی بناء پر جائز ہو۔ مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا جائز ہے اور فاعل لفظی کو مقدم کرنا ناجائز ہے حالانکہ فاعل لفظی جیسے ”قام زید“ میں ”زید“ اور فاعل معنوی مثلاً تاکید جیسے ”انا قمت“ میں ”انا“ اور بدل میں جیسے ”جاء فی رجل“ میں ”رجل“ جب تک یہ دونوں اپنی حالت میں برقرار رہیں یعنی فاعل فاعل رہے اور تابع تابع رہے اس وقت تک دونوں کی تقدیم ممنوع اور ناجائز ہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممنوع ہونا فاعل کی تقدیم سے زیادہ ممنوع اور ناجائز ہے کیونکہ فاعل لفظی کے مقدم ہونے سے تو صرف عامل پر معمول کا مقدم ہونا لازم آتا ہے جبکہ تابع کے مقدم ہونے سے عامل اور متبوع دونوں پر مقدم ہونا لازم آتا ہے۔ مزید برآں یہ ہے کہ فاعل کی تقدیم کی تو بعض کو فیوں نے بھی اجازت دی ہے جبکہ تقدیم فاعل کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خرابی ہے کہ فاعل کو اپنی فاعلیت سے جدا کر دیا جائے تو وہ ضمیر کو اپنا قائم مقام کر دیتا ہے بخلاف تابع کے کہ وہ کسی کو بھی اپنا تابع نہیں بناتا۔ لہذا علامہ سکا کی کا فاعل معنوی کے مقدم کرنے کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا محض سینہ زوری کے سوا کچھ نہیں۔ وکذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم لان امتناع تقدیم الفاعل انما هو عند کونه فاعلاً والا فلا امتناع فی ان یقال فی نحو زید قائم انه کان فی الاصل قام زید فقدّم زید وجعل مبتداً کما یقال فی نحو جرد قطیفة ان جردا کان فی الاصل صفة فقدّم وجعل مضافاً وامتناع تقدیم التابع حال کونه تابعاً مضافاً جمع علیہ النحاة الا فی العطف فی ضرورة الشعر فمنع هذا ماکابرة ترجمہ:-

اور اسی طرح سے تابع میں فتح کو جائز قرار دینا فاعل میں ناجائز قرار دینا بھی محض سینہ زوری ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم کا امتناع ہونا اس کے فاعل ہونے کی صورت میں ہی ہے ورنہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ زید قائم جیسی مثال میں کہ یہ اصل میں قائم زید تھا زید کو مقدم کر کے مبتداء بنایا گیا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے جرد قطیفة میں کہ جرد اصل میں صفت تھا پھر اسے مقدم کر کے مضاف بنادیا گیا ہے اور تابع کے تابع ہوتے ہوئے تقدیم کے امتناع پر تو تمام کے تمام نحو یوں کا اتفاق ہے سوائے عطف میں کہ ضرورت شعری کی وجہ سے تو اس کو منع کرنا محض دعویٰ بلا دلیل ہے

تشریح:-

وکذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل: علامہ سکا کی کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے علامہ سکا کی نے جو اس کو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ کہ عامل معنوی مؤخر ہو جانے کے بعد بدل یا تاکید ہو تو دونوں صورتوں میں تابع بن جاتا ہے اور تابع کی تابعیت کو ختم اور فتح کیا جاسکتا ہے جیسے جرد قطیفة (پرانی چادر) اصل میں ”قطیفة جرد“ تھا۔ اور ”اخلاق ثیاب“ اصل میں ”ثیاب اخلاق“ تھا ان دونوں مثالوں میں تابع سے تابعیت کو ختم کر کے ان کو متبوع پر مقدم کر دیا ہے (یعنی ان سے صفت کے معنی کو ختم کر کے اسے موصوف پر مقدم کر دیا ہے) اور پھر صفت کی موصوف کی طرف اضافت کر دی گئی ہے جبکہ فاعل لفظی میں اس طرح کرنا ناممکن ہے کیونکہ فاعل سے فاعلیت کو نہیں ختم کیا جاسکتا ہے شارح نے اس کی بھی تردید کی ہے کہ تابع سے تابعیت کے معنی کا ختم ہونا اور فاعل لفظی سے فاعلیت کے معنی کے ختم نہ ہونے کا دعویٰ کرنا بھی محض سینہ زوری ہی ہے کیونکہ فعل کا مقدم ہونا تو اسی وقت ناجائز ہے جب فاعل فاعل بنے اور اگر فاعل فاعل ہی نہ بن رہا ہو تو پھر ”زید“ قام کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصل میں ”قام زید“ تھا ”زید“ کی

فاعلیت کو ختم کر کے مبتداء بنا کر مقدم کر دیا گیا ہے اور پھر ضمیر کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ جواب دینے والے نے ”جر د قطیفۃ“ کے بارے میں کہا ہے۔

وامتناع تقدیم التابع حال کو نہ تابعا: اس عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی طرف سے دوسرا جواب نقل کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ فاعل کو فاعلیت پر باقی رکھتے ہوئے مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے جبکہ تابع کو تابعیت پر باقی رکھتے ہوئے مقدم کیا جاسکتا ہے۔ تابع کے مقدم ہونے کی مثال جیسے شعر۔  
الایانخله من ذات عرق :: عليك ورحمة الله السلام

یہ اصل میں ”السلام علیکم ورحمۃ اللہ“ تھا ”رحمۃ اللہ“ معطوف علیہ ہے اور ”السلام“ معطوف اور تابع ہے اور عطف کے معنی پر باقی رہتے ہوئے اپنے متبوع (معطوف علیہ) پر مقدم ہے اس پر تاکید اور بدل کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔  
شارح فرماتے ہیں کہ تابع کے مقدم ہونے کو جائز قرار دینا سراسر دھوکہ دہی کے سوا کچھ نہیں ہے کیونکہ تمام نحو یوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ تابع جب تک تابع رہے گا اس وقت تک اس کو مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے البتہ صرف عطف میں ضرورت شعری کی وجہ سے تابع کو مقدم کرنے کی اجازت ہے لہذا تابع کے مقدم کے جواز کا قائل ہو جانا محض حکم اور سینہ زوری ہے۔ اور اس طرح کا انکار سوائے ضدی اور ہٹ بھرم آدمی کے اور کوئی نہیں کر سکتا ہے۔

پھر علامہ سکا کی طرف سے کسی نے یہ کہہ دیا ہے کہ جناب آپ تو صرف عطف کو رد رہے ہیں ہم آپ کو تاکید بدل بعض بدل اشتمال سب کو ثابت کر سکتے ہیں۔ تاکید کی مثال امام غلابی کا شعر ہے۔

بَنِيْتُ بَهَا قَبْلَ الْمُحَاقِّ بَلِيلَةَ :: فَكَانَ مُحَاقًّا كُلَّهُ ذَالِكُ الشَّهْرِ۔

اس شعر میں ”كله“ ”الشهر“ کی تاکید ہے اور اپنے متبوع سے مقدم ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تاکید کو مقدم کرنا جائز ہے بدل بعض اور بدل اشتمال کے مقدم ہونے کا ذکر ابوخیان ”اپنی کتاب“ ”الارتشاف“ میں فرماتے ہیں کہ بدل بعض اور بدل اشتمال بھی اپنے مبدل منہ سے مقدم ہو سکتے ہیں جیسے ”اکلت ثلاثة الرغيف اور“ اعجبني حسنة زيد“ ان میں بدل اپنے مبدل منہ سے مقدم ہے۔

جواب: اول امام غلابی کے قول سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ امام غلابی عربی النسل نہیں ہیں بلکہ عجمی النسل ہیں تو ایک عجمی آدمی کے قول سے کس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے؟ اور اگر بالفرض اس کو مان بھی لیا جائے کہ امام غلابی بہت بڑے آدمی ہیں ان کی بات استدلال بن سکتی ہے۔ تو آپ نے یہ کہاں سے متعین کر لیا کہ ”كله“ ”شهر“ مؤخر کیلئے تاکید ہے اس میں تو یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ”كان“ کی ”هو“ ضمیر مستتر (جو شہر کی طرف لوٹ رہی ہے) کی تاکید ہو اور ”ذالك الشهر“ اس ضمیر سے بدل ہو باقی رہی یہ بات ل بدل مبدل منہ سے مقدم ہو سکتا ہے یا نہیں شارح فرماتے ہیں کہ بدل کا مقدم ہونا ہم مانتے ہی نہیں ہیں اور باقی شارح نے جو اجماع نقل کیا ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب تابع متبوع اور عامل متبوع دونوں پر مقدم ہو۔

القول بان في حالة تقديم الفاعل ليجعل مبتداء يلزم خلق الفعل عن الفاعل وهو محال بخلاف خلقه عن التابع فاسد لان هذا اعتبار محض ثم لان سلم انتفاء التخصيص في نحو رجل جاءني ولا تقدير التقديم لحصوله اي التخصيص بغيره اي بغير تقدير التقديم كما ذكره السكاكي وان لم يصرح بان لا سبب للتخصيص سواه لكن لزم ذلك من كلامه في المفتاح حيث قال انما

يُرْتَكَبُ ذَلِكَ الْوَجْهَ الْبَعِيدَ فِي الْمُنْكَرِ لِفَوَاتِ شَرْطِ الْإِبْتِدَاءِ

ترجمہ:-

اور فاعل کی تقدیم کی صورت میں یہ کہنا کہ مبتداء بنانے کیلئے ایسا کیا گیا ہے اس سے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے بخلاف تابع سے خالی ہونا یہ فاسد ہے۔ کیونکہ یہ محض اعتبار ہے (پھر تخصیص کی انتفاء کو تو ہم مانتے ہی نہیں) رجل جاء نی جیسے قول میں (اگر اس کے حاصل کرنے کیلئے تقدیم فرض نہ کیا جائے) یعنی تخصیص کے حاصل کرنے کیلئے (اس کے بغیر) یعنی تقدیم کے فرض کے بغیر (جیسا کہ ذکر کیا ہے انھوں نے) اور سکا کی نے اس پر اگرچہ کوئی صراحت نہیں کی ہے کہ تقدیم کے فرض کے علاوہ تخصیص کیلئے اور کوئی سبب نہیں ہے لیکن مقاح میں ان کے کلام سے یہی بات لازم آتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب ابتداء کی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کیا جاتا ہے

تشریح:-

والقول بان فی تقدیم الفاعل: اس عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی کی طرف سے تیسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے جو فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز مانا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل معنوی اصل میں تابع ہوتا ہے اور تابع کو مبتداء بنانے کی وجہ سے مقدم کرنے میں زیادہ سے زیادہ کا تابع سے خالی ہونا لازم آتا ہے جس میں کوئی نقصان نہیں ہے بخلاف فاعل لفظی کے کہ اس کا مبتداء بنانے کیلئے مقدم کرنے میں فعل کا فاعل سے کم از کم اس وقت خالی ہونا لازم آتا ہے جس وقت اس کو مبتداء بنایا جائے گا اور فعل فاعل سے خالی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آتا ہے یہ تو صرف آپ کا گمان ہے کیونکہ جب خالی ہونے کے وقت ضمیر فاعل کا قائم مقام ہے تو پھر فعل کا فاعل سے خالی ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ثم لا نسلم انتفاء التخصیص: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے علامہ سکا کی پر دوسرا اعتراض کیا ہے۔ علامہ سکا کی نے معرفہ اور نکرہ میں فرق بیان کرتے ہوئے ”رجل جاء نی“ میں کہا تھا کہ اس میں تقدیم کے بغیر کسی اور طرح سے تخصیص آہی نہیں سکتی ہے تو مصنف فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تقدیم کے بغیر بھی تخصیص آسکتی ہے اور وہ اس طرز کہ اس کو ہم تخصیص نوع کیلئے بنادیتے ہیں جیسا کہ نحوی حضرات ”شراً هو ذا ناب“ میں توین تعظیم کیلئے بنا کر تخصیص نوعی کیلئے بناتے ہیں تو یہاں بھی ”رجل“ کی توین کو نوع کیلئے بنا کر تحقیر یا تعظیم کیلئے ہوگی تحقیر کی صورت میں ”رجل جاء نی“ کا معنی ہوگا ”رجل حقہ جائنی“ یعنی حقیر آدمی میرے پاس آیا اور تعظیم کیلئے ہونے کی صورت میں ”رجل جاء نی“ کا معنی ہوگا ”رجل عظیم جاء نی“ بڑا آدمی میرے پاس آیا۔ لہذا علامہ سکا کی کا یہ کہنا کہ تقدیم کے علاوہ تخصیص کی کوئی اور صورت نہیں ہے درست نہیں ہے۔

والسکا کسی ان لم یصرح: اس عبارت کی ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ علامہ کی نے اپنی کتاب میں کہیں پر بھی یہ صراحت نہیں کی ہے کہ نکرہ کو مقدم کئے بغیر تخصیص حاصل نہیں ہو سکتی ہے پھر آپ نے ان پر یہ الزام کیوں لگایا؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ بات بجا ہے کہ علامہ سکا کی نے اگرچہ اپنی کتاب میں کہیں پر بھی صراحت نہیں کی۔ کہ نکرہ کو مقدم فرض کئے بغیر تخصیص حاصل نہیں ہو سکتی ہے لیکن یہ بات ان کی عبارت سے معلوم ہو رہی ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب ”مقاح“ میں لکھا کہا کہ ہے ”انما یرتکب ذلك الوجه البعید فی المنکر لفوات شرط الابتداء“ یعنی نکرہ مؤخرہ۔ مقدم ہونے کی اس وجہ بعید کا ارتکاب صرف اسی لئے کیا جاتا ہے کہ اگر اس طرح نہ کریں تو نکرہ کے مبتداء ہونے کی شرط فوت ہو جائے گی

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامہ سکا کی کے نزدیک نکرہ مؤخرہ تقدیم ہی کے ساتھ تخصیص حاصل کر سکتی ہے تقدیم کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ تخصیص حاصل نہیں کر سکتی ہے۔

ثُمَّ لَانَسَلِمَ امْتِنَاعُ انْ يَرَادَ الْمُهْرُ شَرْلاً خَيْرٌ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ قَدْ مَشَّرَ لَانِ الْمَعْنَى الدِّيَاهِرُ ذَانَابٌ مِنْ جِنْسِ الشَّرِّ لَامِنْ جِنْسِ الْخَيْرِ ثُمَّ قَالَ السَّكَاكِيُّ وَيَقْرُبُ مِنْ قَبِيلِ هُوَ قَامَ زَيْدٌ قَائِمٌ فِي التَّقْوَى لِتَضَمُّنِهِ اِى لَتَضَمَّنَ قَائِمٌ الضَّمِيرُ مِثْلُ قَامَ فِيهِ يَحْصُلُ لِلْحَكْمِ التَّقْوَى وَشَبْهَةُ اِى شَبَّهِ السَّكَاكِيُّ مِثْلُ قَائِمٌ الْمَتَضَمَّنُ لِلضَّمِيرِ بِالْخَالِي عَنْهُ اِى عَنِ الضَّمِيرِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَغْيِيرِهِ فِي التَّكْلِمِ وَالْخَطَابِ وَالْغَيْبَةِ نَحْوُ اِنَا قَائِمٌ وَاَنْتَ قَائِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ كَمَا لَا يَتَغَيَّرُ الْخَالِي عَنْ الضَّمِيرِ نَحْوُ اِنَا رَجُلٌ وَهُوَ رَجُلٌ وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارُ قَالَ يَقْرُبُ وَلَمْ يَقُلْ نَظِيرَهُ

ترجمہ:-

(پھر ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ مہر سے شر مراد لینا ہے خیر کا مراد نہ لینا ممکن ہے) اور یہ ممکن ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں جس چیز نے دانت والے کو ابھارا ہے وہ شر کے قبیل سے ہے نہ کہ خیر کے قبیل سے (پھر سکا کی نے کہا ہے کہ ہو قَام اور زید قَام جیسی مثالیں تقویٰ میں اس کے قریب ہیں اس کی تَضَمُّن ہونے کی وجہ سے) یعنی قَام کے تَضَمُّن ہونے کی وجہ سے (ضمیر قَام کی طرح ہے) اس میں حکم کیلئے تقویٰ حاصل ہوتی ہے (اور اس کی تشبیہ دی ہے) یعنی سکا کی نے تشبیہ دی ہے قَام جیسی مثال کی جو ضمیر پر مشتمل ہو (اس سے خالی کے ساتھ) یعنی ضمیر سے خالی کے ساتھ (تکلم خطاب اور غیبت میں نہ بدلنے کے اعتبار سے) جیسے انا قَام انت قَام ہو قَام جیسا کہ ضمیر سے خالی نہیں بنتا ہے جیسے انا رَجُلٌ ہو رَجُلٌ اسی وجہ سے کہا ہے کہ اس کے قریب ہے اس کی طرح ہے نہیں کہا ہے

تشریح:-

ثُمَّ لَانَسَلِمَ: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے علامہ سکا کی پر تیسرا اور آخری اعتراض کیا ہے۔ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ ”شَرْ“ اهر ذاناب“ میں تخصیص جنسی اور تخصیص افرادی مراد لینا (کہ بھونکانے والا شر ہے خیر نہیں ہے) دونوں مراد نہیں ہو سکتی ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت شیخ جو اس فن کے امام ہیں انھوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ کتنے کو بھونکانے والی چیز جنس شر ہے نہ کہ جنس خیر پھر اس معنی کا ارادہ کرنا کیسے ممکن ہے لہذا آپ کا یہ دعویٰ محض مکابرہ ہے مبنی بر دلیل نہیں ہے۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَاكِيُّ وَيَقْرُبُ: یہاں تک مانا نقلت کی بحث ختم ہو گئی اب یہاں سے ایک اور مسئلہ بیان فرما رہے ہیں چنانچہ علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ ایک جملہ ہے ”زید قَام“ دوسرا جملہ ہے ”زید قَائِمٌ“ قَام رَجُلٌ، ہو رَجُلٌ“ ان مثالوں میں زید قَائِم سے صرف یہ مثال مراد نہیں ہے بلکہ مطلق وہ شبہ فعل مراد ہے جس کی ضمیر مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہو علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ جہاں پر شبہ فعل خبر ہو اور وہاں تقویٰ حکم کے اعتبار سے ہو تو ”ہو قَام“ کے قریب قریب ہے اسلئے کہ جس طرح قَام میں ”ہو“ ضمیر ہے اس ضمیر کی وجہ سے اس میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اسی طرح ”قَائِمٌ“ میں بھی ”ہو“ ضمیر ہے جو زید مسند الیہ کی طرف لوٹ رہی ہے جس کی وجہ سے اس میں بھی تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور تقویٰ حکم کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے اس اعتبار سے ”قَائِمٌ“ شبہ فعل کا صیغہ ”قَام“ فعل کے مشابہ ہے لیکن اس میں ایک اور جہت بھی ہے جس کی وجہ سے ”قَائِمٌ“ شبہ فعل کا صیغہ اسم جامد کے مشابہ ہے اور وہ جہت یہ ہے کہ جس طرح اسم جامد

تینوں حالتوں (غیبت، خطاب، تکلم) میں نہیں بدلتا ہے کیساں رہتا ہے جیسے انارجل، انت رجل، ہو رجل، اسی طرح شبہ فعل کا صیغہ بھی تینوں حالتوں میں نہیں بدلتا جیسے انسا قائم، انت قائم، ہو قائم، اسی وجہ سے علامہ سکا کی نے اسے نظیر کہا ہے ”ویقرب“ کہ اس کے قریب قریب ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ زید قائم میں اگرچہ تقویٰ حکم ہے لیکن اس درجہ تقویٰ حکم نہیں ہے جس درجہ کی تقویٰ حکم ”قام زید“ میں ہے چونکہ زید قائم عدم تغیر کے اعتبار سے اسم جامد کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے اس وجہ سے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر جملہ کے حکم میں نہیں ہو سکتا ہے خواہ اس کا فاعل اسم ضمیر ہو جیسے زید قائم یا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید قائم ابوہ۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ جملہ کا معاملہ بھی نہیں کیا جاتا ہے یعنی جس طرح جملہ مبنی کے حکم میں ہوتا ہے اس طرح مبنی کے حکم میں نہیں ہوتا بلکہ اس میں جملہ کے اجزاء کی طرح اعراب جاری ہوتا ہے جیسے جاء نی رجل قائم۔ رثیت رجلاً قائماً، مررت برجل قائم۔ ثم قال السکاکی: ”اس جملہ کا عطف پہلے یا دوسرے قال پر ہے اور لفظ ثم ترتیب ذکر اور مدارج ارتقاء میں تدریج کیلئے ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ثم زمانے کے اعتبار سے اوّل کے بعد ہو بلکہ کبھی اوّل سے مقدم بھی ہو سکتا ہے جیسے شاعر نے کہا ہے

ان من ساد ثم من ساد ابوہ :: ثم قد ساد قبل ذالک جدہ۔

اس میں ثم کے ساتھ اولاد کی سرداری کا ذکر ہے حالانکہ دادا پہلے سردار بنتا ہے پھر والد پھر ان کی اولاد لیکن یہاں پر ثم کے ساتھ عطف کر کے اس کے خلاف ذکر کیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے ثم کا معطوف اپنے معطوف علیہ سے زمانہ کے اعتبار سے مقدم بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ اعتراض درست نہیں ہوگا کہ علامہ سکا کی کے کلام میں ”زید قائم“ کی بحث تخصیص کے بیان پر مقدم ہے اسلئے لفظ ثم کا استعمال صحیح نہیں ہے۔

وفی بعض النسخ وشبہہ بلفظ الاسم مجروراً عطفاً علی تضمّنہ یعنی ان قوله یقرب مشعر بان فیہ شیئاً من التقویٰ وليس مثل التقویٰ فی زید قام فلاول لتضمّنہ الضمیر والثانی لشبہہ بالخالی عن الضمیر ولہذا ای ولشبہہ بالخالی عن الضمیر لم یحکم بانہ ای مثل قائم مع الضمیر وكذا مع فاعلہ الظاہر ایضاً جملۃ ولا غویل قائم مع الضمیر معاملتھا ای معاملۃ الجملۃ فی البناء فی مثل رجل قائم ورجلاً قائماً ورجل قائم ترجمہ:-

اور بعض نسخوں میں یہ عبارت یوں ہے ”وشبہہ“ لفظ مجرور کے ساتھ تضمّنہ پر عطف کیا ہے یعنی ان کا قول یقرب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں کچھ تقویٰ ہے تقویٰ کی طرح نہیں ہے زید قام میں تو اوّل ضمیر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور ثانی خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے (اور اسی وجہ سے) یعنی اس کے خالی عن الضمیر کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے (یہ حکم نہیں لگایا گیا ہے کہ یہ) یعنی قائم جیسی مثال ضمیر کے ساتھ اور اسی طرح اس کے فاعل ظاہر کے ساتھ بھی (اور اس کے ساتھ معاملہ نہیں کیا گیا ہے) قائم کے ضمیر کے ساتھ کیا گیا ہے یعنی جملہ کا معاملہ (بناء میں) جیسے رجل قائم، رجلاً قائماً، اور رجل قائم جیسی مثالوں میں تشریح:-

وشبہہ: متن کی اس عبارت میں دو احتمال ہیں۔ یہ مشدّد ہے یا مخفف ہے۔ اگر مشدّد ہو تو اس میں دو احتمال ہیں فعل ہے یا نہیں ہے۔ اگر یہ مشدّد ہو اور فعل ہو تو اس کا معنی ہوگا کہ علامہ سکا کی نے ”قائم“ یعنی اس خبر کی تشبیہ دی ہے جو ضمیر کو متضمن ہو اس خبر کے ساتھ جو ضمیر کو متضمن نہیں ہے تو اس وجہ سے اس کو قریب کہا ہے نظیر نہیں کہا ہے۔ اور اگر یہ مخفف ہو اور فعل نہ ہو تو اس کا عطف ہو جائے گا ”لتضمّنہ“

پر تو اس صورت میں یہ نظیر بن جائے گی اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مصنفؒ نے ”و یقرب“ کہا ہے تو اس سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے ”زید قاتم“ میں تقویٰ ہے لیکن یہ تقویٰ ”زید قاتم“ کی طرح نہیں ہے تقویٰ کا ہونا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ضمیر پائی جاتی ہے اور اس ضمیر کی وجہ سے اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے اور ”زید قاتم“ کی طرح تقویٰ کا نہ ہونا اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اسم جامد کی طرح قائم میں ضمیر غائب اور متکلم کے اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔

وَمَا يُرَى تَقْدِيمُهُ اِیْ وَمِنْ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الَّذِیْ يُرَى تَقْدِيمُهُ عَلٰی الْمُسْنَدِ كَاللَّازِمِ لِفِعْلِ مِثْلِ وَغَيْرِ  
اِذَا اسْتَعْمَلَ عَلٰی سَبِيلِ الْكِنَايَةِ فِیْ نَحْوِ مِثْلِكَ لَا يَبْخُلُ وَغَيْرُكَ لَا يَجُودُ بِمَعْنٰی اَنْتَ لَا تَبْخُلُ  
وَاَنْتَ لَا تَجُودُ مِنْ غَيْرِ ارَادَةِ تَعْرِیْضٍ لِّغَيْرِ الْمَخَاطَبِ بَاِنْ يَرَادُ بِالْمِثْلِ وَالْغَيْرِ اِنْسَانٌ اَوْ حَرَمٌ مَّا ثَلِ  
لِلْمَخَاطَبِ اَوْ غَيْرِ مِمَّا ثَلِ بَلِ الْمَرَادُ نَفِیَ الْبَخْلِ عَنْهُ عَلٰی طَرِیْقِ الْكِنَايَةِ لَا تَهَادُفُ الْبَخْلَ عَمَّنْ  
كَانَ عَلٰی صِفَةٍ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ اِلٰی مِمَّا ثَلِ لَزِمَ نَفِیُّهُ عَنْهُ وَاثْبَاتِ الْجُودِ لَهٗ يَنْفِیْهِ عَنْ غَيْرِهِ مَعَ اقْتِضَائِهِ  
مَحَلًّا لِّقَوْمٍ بِهِ وَاِنَّمَا يَرٰی التَّقْدِیْمَ فِیْ مِثْلِ هَذِهِ الصُّوْرَةِ كَاللَّازِمِ لِكُوْنِهِ اِیْ لِكُوْنِ التَّقْدِیْمِ اَعُوْنَ عَلٰی  
الْمَرَادِ بِهِمَا اِیْ بِهٰذِهِنَّ التَّرْكِیْبِیْنَ لِاَنَّ الْغَرَضَ مِنْهُمَا اِثْبَاتُ الْحَكْمِ بِطَرِیْقِ الْكِنَايَةِ الَّتِیْ هِیْ اَبْلَغُ  
وَالْتَّقْدِیْمِ لِفَادَةِ التَّقْوٰی اَعُوْنَ عَلٰی ذٰلِكَ وَلِیْسَ مَعْنٰی قَوْلِهِ كَاللَّازِمِ اَنَّهُ قَدِیْقَدَمَ وَقَدْ لَا يَقْدَمُ بَلِ  
الْمَرَادُ اَنَّهُ كَانَ مُقْتَضٰی الْقِیَاسِ اَنْ یَجُوزَ التَّأْخِیْرُ لَكِنْ لَمْ یَرِدْ اِلَّا اسْتِعْمَالُ الْاَعْلٰی التَّقْدِیْمِ نَصٌّ عَلَیْهِ فِی  
ذَلٰلِلِ الْاِعْجَازِ  
ترجمہ:-

(اور اس میں سے جو اس کی تقدیم میں سے سمجھا جاتا ہے) یعنی اس مسند الیہ میں سے جس کی مسند پر تقدیم سمجھی جاتی ہے (جیسا لام لفظ مثل اور غیر) جب ان کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا جائے جیسے مثلاً لا تبخل غیر کہ لا یجود جیسی مثالوں میں اس کے معنی ہیں انت لا تبخل اور انت تجود مخاطب کے غیر کی طرف تعرض کئے بغیر) اس طور پر کہ مثلاً اور غیر سے کوئی دوسرا انسان مراد لیا جائے خواہ وہ مخاطب کا مماثل ہو یا نہ ہو بلکہ اس سے کنایہ کے طور پر بخل کی نفی کرنا مراد ہے کیونکہ جب بخل کی نفی کر دی جائے اس سے جو مخاطب کی صفت پر ہو تو مخاطب سے بخل کی نفی خود بخود ہو جائے گی اور اس کیلئے سخاوت ثابت ہوگی کیونکہ سخاوت ایسے محل کا تقاضا کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہو ان صورتوں میں تقدیم لازم کی طرح اسلئے سمجھی جاتی ہے کہ یہ تقدیم اس مراد میں معین ہوتی ہے جو ان ترکیبوں سے واسطہ ہوتی ہے کیونکہ ان ترکیبوں سے مقصود حکم کو کنایہ کے طور پر ثابت کرنا ہوتا ہے جو ایک بلیغ طریقہ ہے اور تقدیم افادہ کی غرض سے اس کے معین ہوتی ہے کاللازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کبھی مقدم کر دیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ تاخیر جائز ہوئی چاہئے لیکن استعمال تقدیم کی صورت میں ہی وارد ہے دلائل اعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح:-

وَمَا يُرَى تَقْدِيمُهُ : یہاں سے مصنفؒ نے مسند الیہ کا ایک اور حکم بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جن جن مقامات میں مسند الیہ کی تقدیم کو ضروری سمجھا جاتا ہے ان مقامات میں سے وہ مقام بھی ہے جہاں لفظ مثل اور لفظ غیر مسند الیہ واقع ہو جائیں البتہ ان کیلئے شرط یہ ہے کہ ان کا استعمال کنایہ کے طور پر ہو یعنی موزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو مصنفؒ نے کہا ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لازم ہے نہیں کہا ہے۔ اسلئے کہ اس کی تقدیم کیلئے کوئی قانون اور ضابطہ نہیں ہے جس ضابطہ کی وجہ سے اس کو مقدم کیا جاتا ہو بلکہ صرف استعمال

میں اس کو مقدم کیا جاتا ہے اور مقدم کر کے اس کو اتنا استعمال کیا گیا ہے کہ گویا کہ اس کی تقدیم کیلئے کوئی قاعدہ اور قانون ہے۔ اور دوسری یہ بات بھی ہے کہ اس کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا ہو یہ بات اسلئے کہی ہے کہ اگر اس کو کنایہ کے طور پر استعمال نہ کیا جائے بلکہ اس کو تعریض کے طور پر استعمال کیا جائے تو پھر اس کی تقدیم کو لازم کی طرح نہیں سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی کھڑا ہو اور اس کے ساتھ دوسرا آدمی بھی کھڑا ہو تو اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا جیسے

مثلک لا یبخل ای انت لا تبخل

یعنی تم بخل اور کنجوسی نہیں کرتے ہو جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

ولم اقل مثلک اعنی بہ نسواک یا فردا بلا شبہ

دوسرا شعر ہے:

مثلک یشنی الحزن عن صوبہ: ویستر ولد مع عن غربہ  
لفظ، غیر کی مثال جیسے غیرک لا یجود۔ تیرا غیر سخاوت نہیں کرتا۔ ای انت تجود یعنی تو سخاوت کرتا ہے۔  
اس پر ابو تمام شاعر کا شعر بھی ہے۔

وغیرک یا کل المعروف سحتاً: ویشعب عندہ بعض الایادی  
پہلی مثال میں ہر اس آدمی سے بخل کی نفی ہے جو مخاطب کے اوصاف کے ساتھ متصف ہو لہذا اس کا معنی یہ ہوگا کہ جو بھی آدمی تمہاری طرح ہوگا وہ بخل نہیں کرتا اس میں عموم آگیا جس میں مخاطب بھی داخل ہے کیونکہ عام آدمی کی طرح مخاطب بھی ان اوصاف کا حامل ہے لہذا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مخاطب بخل نہیں کرتا۔

اور دوسری مثال میں مخاطب کیلئے بخل کنایہ کے طور پر ثابت کیا گیا ہے کیونکہ جب مخاطب کے غیر سے سخاوت کی عمومی طور پر نفی کی گئی تو سخاوت مخاطب میں منحصر ہوگی اسلئے کہ سخاوت ایک وجودی صفت ہے جس کیلئے ایک محل اور مقام کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ صفت اس ذات کے ساتھ قائم ہو سکے اب وہ محل اور مقام یا تو مخاطب ہوگا اور یا مخاطب کا غیر ہوگا اور غیر مخاطب سے جب سخاوت کی نفی کی گئی تو مخاطب کیلئے لازمی طور پر سخاوت ثابت ہو جائے گی۔

اس میں تقدیم کو لازم کی طرح اسلئے سمجھا جاتا ہے کہ لفظ غیر اور مثل سے مقصود کنایہ کے ساتھ مسند کو مسند الیہ کیلئے ثابت کرنا ہوتا ہے اور اس مقصود کے اداء کرنے کیلئے تقدیم زیادہ معاون ہوتی ہے لہذا جو چیز اس کیلئے زیادہ معاون ہوتی ہے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔

قیل وقد یقدم المسند الیہ المسوّر بکل علی المسند المقرون بحرف النفی لانه ای التقديم دال علی العموم ای علی نفی الحکم عن کل فرد نحو کل انسان لم یقم فانه یفید نفی القیام عن کل واحد من افراد الانسان بخلاف ما لو آخر نحو لم یقم کل انسان فانه یفید نفی الحکم عن

جملة الافراد لا عن کل فرد فالتقديم یفید عموم السلب وشمول النفی والتاخير لا یفید الا سلب العموم ونفی الشمول وذلك ای کون التقديم مفیداً للعموم دون التاخير لئلا یلزم ترجیح التاکید

وهو ان یکون لفظ کل لتقریر المعنی الحاصل قبلہ علی التاسیس وهو ان یکون لافادة معنی جدید مع ان التاسیس راجح لان الافادة خیر من الاعداد وبيان لزوم ترجیح التاکید علی التاسیس اما فی صورة التقديم فلان قولنا انسان لم یقم موجبة مهملة اما لا یجاب فلا نه حکم فیہا بثبوت

عدم القيام للانسان لا بنفى القيام عنه لان حرف السلب وقع جزاً من المحمول واما الاهمال فلا نه لم يذكر فيها ما يدل على كمية افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صدق عليه الانسان واذا كان انسان لم يقيم موجبة مهمة يجب ان يكون معناه نفى القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد لان الموجبة المهمة المعدولة المحمول في قوة السالبة الجزئية عند وجود الموضوع نحول لم يقيم بعض الانسان بمعنى انهما متلازمان في الصدق لانه قد حكم في المهمة بنفى القيام صدق عليه الانسان اعم من ان يكون جميع الافراد وبعضها وايما ما كان يصدق عليه نفى القيام عن البعض كلما صدق نفى القيام عن البعض صدق نفياً عما صدق عليه الانسان في الجملة فهي في قوة السالبة الجزئية المستلزمة نفى الحكم عن الجملة لان صدق السالبة الجزئية الموجود الموضوع اما بنفى الحكم عن كل فرد او بنفيه عن البعض مع ثبوته للبعض وايما ما كان يلزمها نفى الحكم عن جملة الافراد واذا كان انسان لم يقيم بدون كل معناه نفى القيام عن جملة الافراد دون كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضاً معناه كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى آخر ترجيحاً للتأسيس على التأكيد واما في صورة التأخير فلا نقول ان لم يقيم انسان سالبة مهمة لا سور فيها والسالبة المهمة في قوة السالبة الكلية المقتضية للنفي عن كل فرد نحول شيء من الانسان بقائم ولما كان هذا مخالفاً لما عندهم من ان المهمة في قوة الجزئية بينه بقوله لورود موضوعها اي موضوع المهمة في سياق النفي حال كونه نكرة غير مصدرة بلفظ كل فانه يفيد نفى الحكم عن كل فرد واذا كان لم يقيم انسان بدون كل معناه نفى القيام عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضاً كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفى القيام عن جملة الافراد ليكون كل لتأسيس معنى آخر وذلك لان لفظة كل في هذا المقام لا يفيد الا احدهذين المعنيين فعند انتفاء احدهما يثبت الآخر ضرورة فالحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم ونفى الشمول والتأخير لعموم السلب وشمول النفي فبعد دخول كل يجب ان يعكس هذا ليكون كل للتأسيس الراجح لا للتأكيد المرجوح

ترجمہ:-

کہا گیا ہے کہ کبھی اس مسند الیہ کو جو کل کے ساتھ مسؤر ہو اس مسند پر مقدم کر دیا جاتا ہے جو حرف نفی کے ساتھ ملا ہوا ہو کیونکہ یہ تقدیم عموم پر یعنی ہر ہر فرد کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کل انسان لم یم کہ انسان کے افراد میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے بخلاف تاخیر کے کہ جیسے لم یم کل انسان کہ یہ مجموع افراد سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے لہذا تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر صرف سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ (اور یہ) یعنی تقدیم کا مفید عموم ہونا اور تاخیر کا مفید عموم نہ ہونا (اسلئے ہے تاکہ تائیس پر تاکید کی ترجیح لازم نہ آئے) تاکید یہ ہے کہ لفظ حاصل شدہ معنی کی تقریر کیلئے ہو اور تائیس یہ ہے کہ لفظ نفی معنی کے افادہ کیلئے ہو جبکہ تائیس رائج ہے کیونکہ افادہ بہتر ہے اعادہ سے تائیس پر تاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان تقدیم کی صورت میں تو یوں ہے کہ ہمارا



قول انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کیلئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ قیام کی نفی کا کیونکہ حرف سلب محمول کا جزء واقع ہو رہا ہے اور مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی مقدار پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ موجود نہیں ہے جبکہ اس میں حکمانسان کے افراد پر ہے جب انسان لم یقم موجبہ مہملہ ہوا تو لازمی طور پر اس کے معنی قیام کی نفی کرنا جملہ افراد سے ہوگا نہ کہ کل افراد سے نفی کرنا کیونکہ موجبہ مہملہ معدولہ المحمول موضوع کے موجود ہونے کی حالت میں سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسے لم یقم بعض الانسان اس طور پر کہ صدق کے لحاظ سے دونوں میں تلازم ہے کیونکہ مہملہ میں انسان کے افراد سے قیام کی نفی کا حکم ہوتا ہے اس سے عام ہے کہ وہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد، ان میں سے جو بھی ہو بہر حال بعض افراد سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض افراد سے قیام کی نفی صادق ہوگی تو ماصدق علیہ الانسان سے قیام کی نفی فی الجملہ ضرور صادق ہوگی لہذا سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے (جو جملہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہے) کیونکہ سالبہ جزئیہ کے وجود الموضوع کا صدق یا تو اس صورت میں ہوتا ہے کہ ہر فرد سے نفی ہو یا اس صورت میں ہوتا ہے کہ بعض سے نفی اور بعض کیلئے ثابت ہو دونوں صورتوں میں جملہ افراد سے حکم کی نفی کرنا لازم ہے اور جب انسان لم یقم لفظ کل کے بغیر ہو تو اس کے معنی ہیں جملہ افراد سے قیام کی نفی کرنا (نہ کہ تمام افراد سے) اگر کل کے داخل کرنے کے بعد بھی اس کے یہی معنی ہوں تو کل معنی اول کی تاکید بن جائے گا اسلئے نفی الحکم عن کل فرد پر محمول کرنا ضروری ہے تاکہ لفظ کل دوسرے معنی کی تائیس کیلئے ہو جائے تائیس کو تاکید پر ترجیح دینے کیلئے لزم کا بیان تاخیر کی صورت میں یوں ہے کہ لم یقم کل انسان سالبہ مہملہ ہے جس میں کوئی سور نہیں اور سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے جو ہر فرد سے نفی کا مقتضی ہے جیسے لاشیء من الانسان بقاءم چونکہ یہ قوم کے خلاف ہے اسلئے کہ قوم کے نزدیک قضیہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے اسلئے ماتن اس کو بیان کر رہے ہیں کہ قضیہ مہملہ کا موضوع عیاق نفی میں واقع ہے اس حال میں کہ وہ نکرہ ہے اور اس کے شروع میں لفظ کل نہیں ہے تو یہ ہر فرد سیٹھی حکم کا فائدہ دیتا ہے اور جب لم یقم انسان کے معنی لفظ کل کے بغیر ہر فرد سے قیام کی نفی کرنا ہے اور لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد بھی یہی معنی رہے تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کیلئے ہوگا اسلئے جملہ افراد سیقیام کی نفی پر محمول کرنا ضروری ہے تاکہ لفظ کل دوسرے معنی کی تائیس کیلئے ہو جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ کل دو معنوں میں سے کسی ایک معنی کا فائدہ دیتا ہے تو جب ان میں سے ایک معنی منقشی ہوگا تو دوسرا معنی ثابت ہو جائے گا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم لفظ کل کے بغیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتا ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول کا فائدہ دیتا ہے لہذا لفظ کل کے داخل ہو جانے کے بعد اس کے عکس کا ہو جانا ضروری ہے تاکہ لفظ کل تائیس رائج کیلئے ہو جائے نہ کہ تاکید مر جوح کیلئے

تشریح:-

وقد یقدم المسند الیہ المسوّر بكل: مسوّر اس لفظ کو کہتے ہیں جس پر سور داخل ہو اور سور اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کمیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہے جیسے لفظ کل جمع، بعض وغیرہ۔

سلب عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ سلب عموم میں تمام افراد سے حکم کی نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ مجموعہ افراد سے حکم منقشی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منقشی ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں ہم معنی الفاظ ہیں جس طرح عموم سلب اور شمول نفی دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔

تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو معنی پہلے سے حاصل ہو۔ اور تائیس نام ہے کسی لفظ کا نئی معنی کیلئے مفید ہونا۔ مصنف فرماتے ہیں ابن مالک وغیرہ کے نزدیک اگر دو شرطیں پائی جائیں تو مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا اور مسند الیہ کی تقدیم سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ پر حرف سورکل داخل ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مسند حرف لنی کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا اور نہ ہی عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اور صاحبہ دسوقی نے ایک تیسری شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مسند الیہ ایسا ہو کہ اگر اس کو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر یہ تینوں شرطیں پائی جائیں اور مستحکم کا مقصود عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں مستحکم کا مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کی تفصیل سے پہلے پانچ باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کیلئے ہوگا تو وہ موضوع شخص معین ہوگا یا نہیں ہوگا اگر موضوع شخص معین ہو تو اسے قضیہ مشخصہ یا قضیہ شخصیہ یا قضیہ مخصوصہ کہتے ہیں جیسے زید قائم۔ زید کھڑا ہے۔ اس مثال میں زید موضوع اور شخص معین ہے اور قائم محمول ہے لہذا یہ قضیہ شخصیہ ہوگی۔

اور اگر موضوع شخص معین نہ ہو بلکہ ماہیت ہو تو پھر اس پر ماہیت من حیث ہی کے حکم لگایا جائے گا یا من حیث الافراد کے۔ اگر ماہیت من حیث ہی کے حکم لگایا جائے تو اس کو قضیہ طبعیہ کہتے ہیں جیسے الانسان نوع یہاں پر انسان کے افراد نوع نہیں ہیں بلکہ انسان کی ماہیت نوع ہے۔ اور اگر من حیث الافراد کے حکم لگایا جائے تو پھر ان افراد کی کمیت کو بیان کیا گیا ہوگا یا نہیں اگر ان کی کمیت اور مقدار بیان نہ کی گئی ہو تو اسے قضیہ مہملہ کہتے ہیں جیسے الانسان قائم۔ انسان کھڑا ہے۔ اور اگر افراد کی کمیت اور مقدار بیان کی گئی ہو تو اسے قضیہ محصورہ کہتے ہیں جیسے کل انسان قائم۔ ہر انسان کھڑا ہے، پھر قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں۔ موجب کلیہ، موجب جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ۔ موجب کلیہ کی مثال جیسے کل انسان قائم۔ موجب جزئیہ کی مثال جیسے بعض الانسان قائم۔ سالبہ کلیہ کی مثال جیسے لاشیء من الانسان بحجر۔ سالبہ جزئیہ کی مثال جیسے بعض الانسان لیس بذکی۔

دوسری بات: قضیہ کے حرف سلب جزء بننے اور نہ بننے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ قضیہ محصلہ اور قضیہ معدولہ۔ قضیہ محصلہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس کا حرف سلب جزء نہ بنے جیسے زید انسان۔ اور قضیہ معدولہ وہ قضیہ ہے جس کا حرف سلب جزء بنے جیسے الانسان لم یقم۔ اس مثال میں ”لم“ یقم، فعل کا جزء بن رہا ہے پھر اسکی تین قسمیں ہیں۔ معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول، معدولۃ الطرفین۔ اگر حرف سلب موضوع کا جزء بنے تو معدولۃ الموضوع ہے اور اگر حرف سلب محمول کا جزء بنے تو معدولۃ المحمول ہے اور اگر حرف سلب دونوں کا جزء بنے تو معدولۃ الطرفین ہے۔

معدولۃ الموضوع کی مثال جیسے اللاحی جماد۔ جو زندہ نہیں وہ جماد ہے۔ معدولۃ المحمول کی مثال جیسے الانسان لم یقم، انسان کھڑا نہیں ہوا۔

معدولۃ الطرفین کی مثال جیسے اللاحی لا حیوان۔ جو زندہ نہیں وہ حیوان نہیں۔

تیسری بات: قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوۃ (معنی) میں ہوتا ہے اور قضیہ سالبہ جزئیہ۔ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کی قوۃ (معنی) میں ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کے لانے کی غرض محمول کو موضوع کے منجملہ افراد کیلئے ثابت کرنا ہوتا ہے اور پھر اسکے راجح میں تحقق کی دو صورتیں اگر محمول موضوع کے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر محمول موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت ہو اور بعض افراد کیلئے ثابت نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ ثابت ہوگا۔ جیسے الانسان لم یقم، انسان کھڑا نہیں ہے۔

یہ قضیہ موجب ہے اسلئے کہ عدم قیام انسان کیلئے ثابت کی گئی ہے اور مہملہ بھی ہے اسلئے کہ موضوع کی کیت نہیں بیان کی گئی ہے۔ اور معدولۃ المحمول بھی ہے اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزء بنتا ہے لہذا اب اگر کوئی انسان بھی کھڑا نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر کچھ انسان کھڑے ہوں اور کچھ انسان کھڑے نہ ہوں تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا۔ لہذا اس اعتبار سے یہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا۔ اور قضیہ سالبہ سے بھی مقصود محمول کو منجملہ موضوع سے سلب کرنا ہوتا ہے اور اسکے بھی خارج میں متحقق ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ اگر محمول کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا جائے تو تب بھی یہ قضیہ موجود ہوتا ہے اور اگر محمول کو موضوع کے بعض افراد سے سلب کیا جائے اور بعض افراد سے سلب نہ کیا جائے تو تب بھی یہ قضیہ موجود ہوتا ہے جیسے لم یقیم بعض الانسان، بعض انسان کھڑے نہیں ہوئے۔ اب اگر دنیا میں کوئی انسان بھی کھڑا نہ ہو تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور اگر بعض انسان کھڑے ہوں اور بعض انسان کھڑے نہ ہوں تو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا اور موجب مہملہ معدولۃ المحمول کا بھی یہی معنی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ موجب مہملہ معدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ پر صادق آتا ہے اور قضیہ سالبہ جزئیہ۔ موجب مہملہ معدولۃ المحمول پر صادق آتا ہے۔

چوتھی بات: قضیہ سالبہ مہملہ اور قضیہ سالبہ کلیہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے علماء منطق کے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے اور علماء بلاغت و معانی کے نزدیک ان دونوں میں فرق نہیں ہے بشرطیکہ تین شرطیں پائی جائیں اور وہ شرطیں یہ ہیں (۱) موضوع نکرہ ہو (۲) موضوع تحت الہی واقع ہو (۳) موضوع سے پہلے لفظ کل نہ ہو۔ قضیہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں اسلئے ہوتا ہے کہ یہ نکرہ تحت الہی واقع ہوتا ہے اور نکرہ تحت الہی عموم کا تقاضا کرتا ہے اور سالبہ کلیہ میں عموم ہوتا ہے لہذا یہ بھی سالبہ کلیہ کے حکم ہوگا جیسے ”لم یقیم انسان“ اس میں تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ موضوع نکرہ تحت الہی بھی واقع ہے اور موضوع سے پہلے لفظ کل بھی نہیں ہے لہذا یہ قضیہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوگا اور اس کا معنی ہوگا کہ کوئی ایک انسان بھی کھڑا نہیں ہے۔

پانچویں بات: یہ ہے کہ کل کی دو قسمیں ہیں۔ کل افرادی، کل مجموعی، کل، افرادی وہ کل ہے جس میں لفظ کل بول کر ایک فرد مراد لیا جائے اور کل مجموعی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل بول کر جملہ افراد مراد لئے جائیں۔ پھر اگر کل افرادی کو قضیہ سالبہ پر داخل کیا جائے تو اس سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا اور اگر قضیہ سالبہ پر کل مجموعی کو داخل کیا جائے تو سلب العموم کا فائدہ حاصل ہوگا۔ اب ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں چنانچہ ابن مالک کے نزدیک اگر مسند حرف سلب کے ساتھ ملا ہوا ہو اور مسند الیہ مسند سے مقدم ہو اور اس پر لفظ کل داخل ہو تو اس سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوگا جیسے کل انسان لم یقیم۔ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا کوئی فرد کھڑا نہیں ہے۔ اور اس قضیہ کے سلب کیلئے ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ہم کہیں کہ لفظ کل کے داخل ہونے کے بعد یہ عموم سلب کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو پھر لفظ کل کے داخل ہونے سے پہلے قضیہ موجب مہملہ معدولۃ المحمول ہے اور یہ سالبہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے اور سالبہ جزئیہ فائدہ دیتا ہے سلب عموم کا تو اگر کل کے داخل ہو جانے کے بعد بھی یہی معنی حاصل ہو جائے تو پھر کل کا داخل کرنا تاکید کا فائدہ دے گا تا سب کا فائدہ نہیں دے گا جبکہ تا سب تاکید سے اولیٰ اور راجح ہوتی ہے۔ اسلئے کہ تاکید میں پہلے والے معنی کو پختہ اور مضبوط کرنا ہوتا ہے جبکہ تا سب میں کوئی نیا معنی پیدا کیا جاتا ہے اسلئے مسند الیہ کا مقدم ہونا عموم سلب کا فائدہ دے گا اور اگر مسند الیہ کو مؤخر کر دیا جائے تو پھر اس کا مؤخر ہونا سلب العموم کا فائدہ دے گا جیسے لم یقیم کل انسان۔ یہ سلب العموم کا فائدہ دے گا اور مطلب یہ بنے گا کہ عدم قیام فی الجملہ انسان کیلئے ثابت ہے چاہے سب ہوں یا بعض اور اگر کل کے داخل کرنے کے بعد سلب العموم کا فائدہ نہ دے تو پھر کل کے داخل کرنے سے پہلے ”لم یقیم انسان“ ہوگا یہ قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ مہملہ سالبہ کلیہ کی قوت میں ہوتی ہے۔ اور سالبہ کلیہ سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ تو اب اگر کل کے داخل ہونے کے بعد بھی یہی فائدہ حاصل ہو جائے۔

تو پھر کل کا لانا اوّل معنی کی تاکید کیلئے ہوگا۔ اور یہ بات تو پہلے بھی بتادی ہے کہ تاکید اور تائیس میں سے تائیس رائج اور اولیٰ ہوتا ہے اسلئے اس میں تائیس کا معنی پیدا کرنے کیلئے سلب عموم کا فائدہ حاصل کیا جائے گا۔

وفیه نظر لان النفی عن الجملة فی الصورة الاولى یعنی الموجهة المهمة المعدولة المحمولة نحو انسان لم یقم وعن کل فرد فی الصورة الثانية یعنی السالبة المهمة نحو لم یقم انسان انما افاده الاسناد الی ما اُضيف الیه کل وهو لفظ انسان وقد زال ذلك الاسناد المفید لهذا المعنی بالاسناد الیها ای الی کل لان انساناً صار مضافاً الیه فلم یبق مسنداً الیه فیکون ای علی تقدیر ان یكون الاسناد الی کل ایضاً مفیداً للمعنی الحاصل من الاسناد الی الانسان تكون کل تائیسناً لا تاکیداً لان التاکید لفظٌ یفید تقویّة ما یفیده لفظٌ آخر وهذا الیس كذلك لان هذا المعنی حثّذ انما افاده الاسناد الی لفظ کل لا شیء آخر حتی تكون کل تاکیداً له وحاصل هذا الکلام اننا لنسلم انّه لو حمل الکلام بعد کل علی المعنی الذی حُمّل علیه قبل کل کان کل لتاکید ترجمہ:-

(اور اس میں نظر ہے کیونکہ جملہ افراد سے نفی کا فائدہ پہلی صورت میں ہے) یعنی موجهہ مہملہ معدولہ المحمول میں جیسے انسان لم یقم میں اور دوسری صورت میں ہر ہر فرد سے نفی کا فائدہ) یعنی سالبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں (صرف اس اسناد نے فائدہ دیا ہے جو لفظ کل کے مضاف الیہ کی طرف ہے) اور وہ لفظ انسان ہے (اور وہ اسناد جو اس معنی کے مفید تھی لفظ کل کی بناء پر زائل ہو چکی ہے) کیونکہ اب تو لفظ انسان مضاف الیہ ہو گیا تو مسند الیہ باقی ہی نہیں رہا تو جو اسناد لفظ کل کی طرف ہے اگر یہ بھی اسی کا فائدہ دے جو معنی لفظ انسان کی طرف اسناد کرنے سے حاصل ہوئے تھے تب بھی لفظ کل تائیس کیلئے ہوگا نہ کہ تاکید کیلئے کیونکہ تاکید سے مراد وہ لفظ ہے جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جو معنی کسی دوسرے لفظ سے حاصل ہوئے ہوں اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ اس معنی کا فائدہ تو لفظ کل کی طرف نسبت نے دیدیا ہے نہ کہ دوسری چیز نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو خلاصہ یہ ہے کہ ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ اگر لفظ کل کے بعد کلام کو اسی معنی پر محمول کیا جائے جو معنی لفظ کل سے پہلے تھے تو اس صورت میں لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا۔

تشریح:-

وفیه نظر لان النفی عن الجملة فی الصورة الاولى: اس عبارت کو لا کر مصنفؒ نے ابن مالک کے مذہب کی تردید کرتے ہوئے ان پر تین اعتراضات کئے ہیں۔ البتہ اتنی بات ذہن میں رہے کہ مصنفؒ نے ابن مالک کے دعویٰ کو تو قبول کیا ہے لیکن ان کی دلیل کو قبول نہ کرتے ہوئے دلیل پر نقض وارد کئے ہیں۔

پہلا نقض: پہلی اور دوسری صورت پر وارد ہوتا ہے۔ اور پہلا نقض لان النفی سے شروع ہوتا ہے۔

اعتراض پہلی صورت میں قضیہ موجهہ مہملہ معدولہ المحمول جیسے ”انسان لم یقم“ منجملہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے دوسری صورت سالبہ مہملہ جیسے ”لم یقم انسان“ میں ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ تو فعل کی اسناد کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو انسان کی طرف ہے اور جب ”لم یقم“ کی اسناد لفظ کل کی طرف کر دی گئی اور ”انسان“ مسند الیہ نہ رہا بلکہ لفظ کل کا مضاف الیہ بن گیا تو سابق اسناد سے حاصل ہونے والا معنی ختم ہو جائے گا لہذا لفظ کل کی طرف اسناد کرنے کے بعد بھی اگر وہی معنی رہ جائے جو انسان کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں حاصل ہوئے تھے تو تب بھی لفظ کل تائیس کیلئے ہی رہتا ہے نہ کہ تاکید کیلئے کیونکہ تاکید اصطلاحی ایک ایسی چیز کا نام ہے جو

اس چیز کی تقویت کا فائدہ دے جس کا دوسرے لفظ نے فائدہ دیا ہے جیسے جاء ننی القوم کلہم۔ اس میں ”کلہم“ نے اسی چیز کی تاکید کا فائدہ دیا ہے جس چیز کا فائدہ ”قوم“ نے دیا ہے اور یہاں پر لفظ ”کل“ نے جو فائدہ دیا ہے وہ لفظ ”کل“ کی طرف اسناد کی وجہ سے ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہے جس کی لفظ کل تاکید بن جائے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ لفظ کل کے داخل ہونے کے بعد بھی اگر سلب العموم کا فائدہ حاصل ہو جائے تو یہ تاکید کیلئے ہوگا یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جب تک لفظ کل داخل نہیں ہوا تھا تو اس وقت ”انسان“ مسند الیہ بن رہا تھا اور لفظ کل کے داخل ہو جانے کے بعد یہ خود مسند الیہ بن گیا ہے اب اس کا مضاف الیہ ”انسان“ مسند الیہ نہیں ہے۔ لہذا یہ تاکید کیلئے نہیں ہوگا کیونکہ تاکید کیلئے دوسرے لفظ سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جو فائدہ پہلے والے لفظ سے حاصل ہو ہے یعنی جو مسند الیہ تاکید سے پہلے بن رہا ہوتا کید کے بعد بھی وہی مسند الیہ رہ جائے اور جو مسند تاکید سے پہلے بن رہا ہوتا کید کے بعد بھی وہی مسند رہ جائے اور یہاں پر صورت حال تو اس کے برخلاف ہے کیونکہ مسند الیہ بدل چکا ہے لہذا اب یہ تاکید کیلئے نہیں بنے گا بلکہ تائیس ہی کیلئے ہوگا۔

ولا یخفی انّ هذا المنع انما یصحّ علی تقدیر ان یراد التّکید الاصطلاحی اما لو ارید بذالك ان تكون کلّ لافادة معنی کان حاصلًا بدونه فاندفاع المنع ظاهرٌ وحينئذ يتوجّه ما اشار اليه بقوله ولان الصورة الثانية یعنی السالبة المهملة نحولم یقم انسان اذا افادت النفی عن کل فرد فقد افادت النفی عن الجملة فاذا حملت کلّ علی الثانی ای علی افادة النفی عن جملة الافراد حتی یكون معنی لم یقم کلّ انسان نفی القیام عن الجملة لا عن کل فرد لا تكون کلّ تاسیسًا بل تاکیدًا لان هذا المعنی کان حاصلًا بدونه وحينئذ فلو جعلنا لم یقم انسان لعموم السلب مثل لم یقم انسان لم یلزم ترجیح التّکید علی السیس اذا تاسیس اصلاً بل انما یلزم ترجیح احد التّکیدین علی الآخر ترجمہ:-

یہ بات تو کسی پر مخفی نہیں ہے کہ یہ اعتراض تو اس صورت میں ہوگا جب تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر تاکید سے مراد یہ ہو کہ لفظ کل اس معنی کے لئے ہے جو معنی کل کے بغیر حاصل تھے تو منع کا اندفاع ظاہر ہے اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف ولان الصورة الثانیہ سے اشارہ کیا ہے اور اسلئے کہ دوسری صورت یعنی سالبہ مہملہ لم یقم انسان نے جب کل افراد سے نفی کا فائدہ دیا تو جملہ افراد سے بھی نفی کا فائدہ دیا تو جب لفظ کل کو ثانی پر محمول کیا جائے یعنی جملہ افراد سے نفی پر یہاں تک کہ لم یقم کل انسان کے معنی قیام کی نفی جملہ افراد سے ہو جائے نہ کہ ہر فرد سے (تو لفظ کل تائیس کیلئے نہ ہوگا) بلکہ تاکید کیلئے ہوگا کیونکہ یہ معنی تو کل کے بغیر ہی حاصل تھے تو اگر لم یقم کل انسان کو عموم سلب کیلئے مانا جائے جیسے لم یقم انسان تو تاکید پر تائیس کی ترجیح لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہاں پر تائیس ہی نہیں بلکہ احد التّکیدین کی ایک دوسرے پر ترجیح لازم آتی ہے تشریح:-

ولا یخفی انّ هذا المنع انما یصحّ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس اعتراض پر اعتراض کر کے اس کا ضعف بیان کیا ہے۔ اور وہ اعتراض اور ضعف اس طرح ہے کہ یہ اعتراض اس صورت میں ہو سکتا ہے جب تاکید سے اس کا معنی اصطلاحی مراد ہو جبکہ یہاں پر ہم اس کا معنی اصطلاحی مراد نہیں لیتے ہیں بلکہ تاکید سے ہماری مراد یہ ہے کہ تاکید سے وہ معنی حاصل ہو جائے جو پہلے والے معنی کا غیر ہو، لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

ولان الثانیہ: یہاں سے دوسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں۔ سالبہ مہملہ ”لم یقم انسان“ سالبہ کلّیہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس سے سلب العموم یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس میں نفی عن جملۃ الافراد بھی ہے۔ لہذا اب اگر لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد بھی یہی فائدہ حاصل ہو جائے تو لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا نہ کہ تائیس کیلئے۔ لہذا اگر ”لم یقم کل انسان“ کو عموم سلب کیلئے مانا جائے تو جس طرح کہ ”لم یقم کل انسان“ عموم سلب کیلئے ہے تو اس صورت میں تائیس پر تاکید کو ترجیح دینا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہاں پر تائیس ہے ہی نہیں زیادہ سے زیادہ دو تاکیدوں میں سے ایک کا دوسرے پر ترجیح دینا لازم آئے گا کیونکہ یہاں پر پہلے سے دو تاکید پائے جاتے ہیں اور یہ کوئی ناجائز اور ممنوع نہیں ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ ”لم یقم کل انسان“ لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد تمام افراد سے قیام کی نفی پر محمول کیا جائے گا ورنہ تاکید کو تائیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو تاکید سرے سے ہے ہی نہیں۔

وما یقال ان دلالة لم یقم انسان علی النفی عن الجملة بطریق الالتزام ودلالة لم یقم کل انسان علیہ بطریق المطابقة فلا یكون تاکیداً ففیہ نظر اذ لو اشترط فی التأكيد اتحاد الدالتین لم یکن کل انسان لم یقم علی تقدیر کونه لنفی الحکم عن الجملة تاکیداً لان دلالة انسان لم یقم علی هذا المعنی بطریق الالتزام ترجمہ:-

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت جملہ افراد کی نفی پر ہے التزام کے طور پر ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس معنی پر مطابقت کے طور پر ہے اسلئے تاکید نہ ہوگی اس میں نظر ہے اسلئے کہ اگر تاکید میں دونوں اتحادوں کی شرط لگائی جائے تو کل انسان لم یقم جملہ افراد سے حکم کی نفی کی صورت میں بھی تاکید نہ ہوگا کیونکہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنی پر التزام کے طور پر ہے تشریح:-

وما یقال ان دلالة لم یقم کل انسان - بعض لوگوں کی طرف سے اس کا جواب دیا ہے گیا تھا اس عبارت کے ساتھ شارح نے وہ جواب نقل کیا ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا تھا کہ یہاں پر تاکید کے علاوہ تائیس کا معنی بھی حاصل ہو سکتا ہے اسلئے کہ سالبہ کلّیہ میں عموم سلب کا معنی مطابقت پایا جاتا ہے اور سلب العموم کا معنی التزام پایا جاتا ہے کیونکہ سلب کلّی (سلب العموم) رفع ایجاب کلی کو مستلزم ہے لہذا لفظ کل تاکید کیلئے نہ ہوا جیسا کہ مصنف نے ابن مالک پر اعتراض کرتے ہوئے ثابت کیا ہے اسلئے ان کا اعتراض ہی غلط ہے کیونکہ دونوں دالتیں متحد نہیں ہیں۔ جبکہ تاکید کیلئے دونوں کا اتحاد ضروری ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ دالتوں کا متحد ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ اگر دونوں دالتوں کا متحد ہونا شرط قرار دیا جائے تو ”کل انسان لم یقم“ بھی تاکید کیلئے نہ ہوگا کیونکہ ”انسان لم یقم“ کی دلالت بھی تمام افراد سے نفی کرنے پر دلالت التزمی ہے جبکہ ما قبل میں ”کل انسان لم یقم“ کو تاکید کیلئے مانا گیا ہے۔

ولان النکرة المنفیة اذا عمت کان قولنا لم یقم انسان سالبہ کلّیہ لا مہملہ کما ذکرہ هذا القائل لانه قد بین فیہا ان الحکم مسلوب عن کل واحد من الافرد والبیان لا بدّ له من مبین فلا محالة ههنا شیء یدل علی ان الحکم فیہا علی کمیة افراد الموضوع ولا نعنی بالسور سوی هذا وحينئذ یندفع ما قبل سماها مہملہ باعتبار عدم السور

ترجمہ:-

(اور اسلئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو گیا تو لم یقم انسان سالبہ کلیہ ہوا نہ کہ مہملہ) جیسا کہ اس کہنے والے نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے متین کا ہونا ضروری ہے تو یقینی طور پر یہاں کوئی ایسی چیز ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ حکم کے افراد کی موضوع کی مقدار پر ہے اور سور سے مراد بھی یہی ہے تو اس وقت وہ جواب بھی ٹوٹ گیا جو یوں دیا گیا ہے کہ کہنے والے نے جو اس کو مہملہ کہا ہے وہ سور نہ ہونے کی وجہ سے کہا ہے

تشریح:-

ولأن النكرة المنفية: یہاں سے تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں۔ یہ اعتراض صرف لفظی ہیر پھیر ہے اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جب نکرہ منفیہ تحت اٹھی واقع ہو جائے تو عام ہو جاتا ہے اگر یہ بات درست ہے تو پھر ”لم یقم انسان“ کو سالبہ مہملہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ پھر یہ سالبہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلیہ بن جائے گا کیونکہ جب اس میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ انسان کے ہر ہر فرد سے قیام مسلوب ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس میں کوئی ایسی بات ضرور ہے جو موضوع کے افراد کے کٹی ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور نکرہ کا تحت اٹھی واقع ہو جانے اور سور سے مراد بھی وہی چیز ہے جو افراد کی مقدار اور کمیت پر دلالت کرے اور قضیہ مہملہ وہ ہوتا ہے جو موضوع کے افراد کی کمیت کے بتلانے سے خالی ہو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ”لم یقم انسان“ کو مہملہ صرف اسلئے کہنا کہ اس میں سور نہیں ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ سور سے کوئی خاص لفظ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز سور ہے جو افراد کی کمیت اور مقدار پر دلالت کرے۔ لہذا یہ قضیہ محصورہ مؤثرہ کلیہ ہے مہملہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید حضرت شیخ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے چنانچہ حضرت شیخ نے اپنی کتاب ”اشارات“ میں لکھا ہے کہ ”کل ما يدل على كميت الافراد حتى اللام والتنوين سور“ کہ ہر وہ چیز جو افراد کی کمیت پر دلالت کرے حتیٰ کہ لام اور تنوین بھی تو وہ سور ہے۔ اور قضیہ بھی اسی لئے مہملہ ہے کہ اس پر سور داخل نہیں ہے۔ تو شارح نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ سور کا لفظ ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ صرف معنی میں کمیت افراد پر دلالت کرنے والے کا موجود ہونا کافی ہے چنانچہ اگر کسی لفظ کے صرف معنی میں کمیت پر دلالت کرنے والا پایا جائے تو اسے بھی قضیہ مؤثرہ ہی کہا جائے گا۔

وقال عبد القاهر ان كانت كلمة كل داخلة في حيز النفي بان آخرت عن اداته سواء كانت معمولاً لاداة النفي اولاً وسواء كان الخبر فعلاً نحو ”ع“ ما كل ما يمتنى المرء يدر كة :: تجري الرياح بما لا تشتهي السفن“ او غير فعل نحو قولك ما كل متمنى المرء حاصلًا او معمولاً للفعل المنفى الظاهر انه عطفت على داخلة وليس بسديد لان الدخول في حيز النفي شامل لذلك وكذا لو عطفتها على آخرت بمعنى او جعلت معمولاً لان التأخير بما اذا لم تدخل الاداة على فعل عامل في كل على ما يشعر به المثال والمعمول اعم من ان يكون فاعلاً او مفعولاً او توكيداً او غير ذلك نحو ما جاء في القوم كلهم في تأكيد الفاعل وما جاء في كل القوم في الفاعل وقدم مثال التأكيد على الفاعل لان كلا اصل فيه اولم اخذ كل الدرهم في المفعول المتأخر او كل الدراهم لم اخذ في المفعول المتقدم وكذا لم اخذ الدراهم كلها لم اخذ في جميع هذه الصور توجه النفي الى الشمول خاصة لا الى اصل الفعل او افاد الكلام ثبوت الفعل او الوصف لبعض ما اضيف اليه

کَلَّ ان کانت کَلٌّ فی المعنی فاعلاً للفعل او الوصف المذكور فی الکلام او افاد تعلقه ای تعلق الفعل او الوصف به ای ببعض ان کانت کَلٌّ فی المعنی مفعولاً للفعل او الوصف وذلك بدلیل الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال ترجمہ:-

(شیخ عبدالقادر نے کہا ہے کہ اگر لفظ کل چیز نفی میں داخل ہو اس طور پر کہ ادات نفی سے مؤخر ہو) خواہ وہ حرف نفی، کا معمول ہو یا نہ ہو نیز اس کی خبر فعل ہو جیسے شعر: یہ بات نہیں کہ آدمی جس کی آرزو کرے اسے پا بھی لے کیونکہ ہوائیں کشتیوں کے مخالف بھی چلتی ہیں۔ یا غیر فعل ہو جیسے ماکل متنی المرء حاصل (یا فعل منفی کا معمول ہو) اس کا عطف بظاہر داخلہ پر ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اسی طرح اگر تم اُثرت یا جعلت معمولہ کے معنی میں لیکر عطف کرو کیونکہ حرف نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے جس میں حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہو رہا ہے فعل منفی کا معمول ہونا بھی عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان میں سے کسی کی تاکید ہو یا کچھ اور ہو (جیسے ماجاءنی القوم کلہم) تاکید فاعل میں (اور ماجاءنی کل القوم) فاعل میں ماتن نے تاکید کی مثال کو فاعل پر مقدم کیا ہے کیونکہ کل کا اصل استعمال تاکید میں ہے (اور لم آخذ کل الدراہم) مفعول متاخر میں (اور کل الدراہم لم آخذ) مفعول متقدم میں اسی طرح لم آخذ الدراہم کلہا یا الدراہم کلہا لم آخذ ان تمام صورتوں میں (نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف) (اور کلام ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دے گا) کل کے مضاف الیہ کے بعض کیلئے اگر لفظ کل معنی فاعل ہو اس فعل یا وصف کا جو کلام میں مذکور ہے (یا فعل یا وصف کے تعلق کا فائدہ دے گا اس کے ساتھ یعنی کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنی مفعول ہو خطاب کے دلیل کی وجہ سے اور ذوق اور استعمال کے شہادت کی وجہ سے تشریح:-

وقال عبد القاهر: یہاں تک مصنف نے ابن مالک کا مذہب بیان کیا ہے اور اب یہاں سے شیخ عبدالقادر جرجانی کا مذہب بیان کر رہے ہیں۔ شیخ کے مذہب اور ابن مالک کے مذہب میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے البتہ دونوں بالکل ایک دوسرے کے عین بھی نہیں ہیں چنانچہ حضرت شیخ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ کل تحت اللفی واقع ہو جائے خبر چاہے فعل ہو یا فعل کا غیر ہو اسی طرح لفظ کل چاہے نفی کا معمول ہو یا نہ ہو اسی طرح حرف نفی کی تقدیم چاہے لفظی ہو یا ربی ان تمام صورتوں میں سلب العموم کا فائدہ دے گا۔ فعل کے خبر ہونے کی مثال جیسے

ما کَلَّ ما یتمنی المرء یدرکہ: تجری الرياح بمالات تشتمل السفن

تحقیق المفردات:- یتمنی کے معنی ہیں آرزو کرنا یہ باب تفعل سے فعل مضارع معروف کا صیغہ ہے۔ المرء، آدمی۔ یدرکہ کے معنی ہیں پانا، باب افعال واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے۔ تجری، واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے اس کا مجز د جری آتا ہے جس کے معنی ہیں جاری ہونا، بہنا، کہا جاتا ہے نہر سربیع الجری تیز بہنے والی ندی۔ اور اگر اس کا صلہ "فرس" آئے تو پھر یہ دوڑنے کے معنی میں ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "جرت الفرس" کھڑا دوڑا۔ ریاح، ریح کی جمع ہے اس کے معنی ہیں۔ بو، اچھی چیز، رحمت، مدد۔ غلبہ وقوت۔ اور ہوا میں کل چار ہیں الجوب: دکھنی۔ الشمال: اتری۔ الصباء: پڑوائی۔ الدبور: پچھوائی۔ تشتمل: باب افعال سے واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے، اس کے معنی ہیں خواہش کرنا۔ رغبت شدید کرنا۔ السفن: جمع ہے اس کا واحد سفینہ ہے کشتی۔

ترجمہ: ایسا نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی بھی آرزو کرے تو اسے پالے کیونکہ ہوائیں اس سمت کی بھی چلتی ہیں جس سمت کو کشتی والے نہیں چاہتے



خبر کے غیر فعل ہونے کی مثال جیسے ما کل متمنی المرء حاصل۔ اس مثال میں کل متمنی المرء۔ ماضیہ بلیس کا اسم ہے اور حاصل اس کی خبر ہے اور فعل نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کل فعل منفی کا معمول ہو پھر عام ہے چاہے وہ فاعل بن کر معمول بنے یا مفعول بن کر۔ اسی طرح لفظ کل کو بعینہ فاعل بنایا جائے یا مفعول اور یا تاکید بنایا جائے اور مفعول بننے کی صورت میں چاہے فعل سے مقدم ہو یا مؤخر ہو۔

تو ان تمام صورتوں میں لفظ کل تحت اٹھی داخل ہو یا فعل منفی کا معمول بنے سلب العموم کیلئے آئے گا۔  
فعل منفی کا معمول فاعل ہو اور لفظ کل اس کی تاکید کیلئے آئے جیسے ”ما جاء نبي القوم كلهم۔“  
لفظ کل کے فاعل بننے کی مثال جیسے ”ما جاء نبي القوم۔“

مفعول کے متأخر ہونے کی مثال جیسے أخذت كل الدراهم۔ لفظ کل کے مفعول متأخر کے تاکید ہونے کی مثال جیسے ”ما أخذت الدراهم كلها۔“ مفعول کے مقدم ہونے کی مثال جیسے كل الدراهم لم آخذ۔ مفعول مقدم کے تاکید ہونے کی مثال جیسے الدراهم كلها لم آخذ۔ ان تمام مثالوں میں سلب العموم کا فائدہ حاصل ہوگا پھر اگر معمول فاعل ہو تو بعض افراد کیلئے ثبوت فعل یا ثبوت وصف فعل کا فائدہ دے گا اور اگر معمول مفعول ہو تو تعلق فعل یا تعلق وصف فعل کا فائدہ دے گا۔

ان مثالوں میں سلب العموم کا معنی اس طرح پایا جاتا ہے۔ چنانچہ پہلی مثال میں اس طرح پایا جاتا ہے ”ما كل ما يتمنى المرء يدركه“۔ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی ہر خواہش اور تمنا پوری نہیں ہو سکتی ہے لہذا جب انسان کی ہر تمنا پوری نہیں ہو سکتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انسان کی کچھ تمنائیں پوری ہوتی ہیں اور کچھ تمنائیں پوری نہیں ہوتی ہیں۔ اور یہ معنی دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہوتا ہے اسی طرح جب کہا جاتا ہے ”ما جاء نبي القوم كلها۔“ اس کا مطلب ہے پوری قوم نہیں آئی ہے بلکہ کچھ لوگ آئے ہیں اور کچھ لوگ نہیں آئے ہیں اسی طرح ”ما أخذت كل الدراهم“ اس کا مطلب ہے کہ میں نے تمام دراهم نہیں لئے کچھ لئے ہیں اور کچھ نہیں لئے اور اسی کا نام سلب العموم ہے۔ اسی طرح باقی تمام امثلی کی وضاحت بھی ہوگی۔

الظاہر انّ عطف: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ آپ کی اس عبارت ”معمولة للفعل المنفي“ میں دو احتمال ہیں اور وہ دونوں صحیح نہیں ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ ”معمولة للفعل المنفي“ کا عطف کیا جائے ”داخلة فی حیث النفي“ پر۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ”داخلة“ عام ہے اور یہ خاص ہے تو پھر خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آئے گا اور خاص کا عام پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے۔ داخلہ عام اس طرح ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ حرف نفی کے تحت داخل ہو تو اس میں دو احتمال ہیں خواہ فعل منفی کا معمول ہو یا غیر کا۔ اور بعد میں کہا ہے کہ فعل غیر کا معمول ہو تو معطوف علیہ عام اور معطوف خاص ہو۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ہو ”آخرت“ پر پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے عطف المفرد علی الجملة لازم آتا ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ہم فعل کو مقدمہ رمانتے ہیں جس کی تقدیری عبارت یوں بن جائے گی ”او جعلت معمولة“ لہذا اب عطف الجملة علی الجملة ہی ہوگا اور عطف صحیح ہوگا اور دوسری خرابی اس صورت میں بھی وہی لازم آتی ہے۔

اس صورت میں خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آ رہا ہے اور خاص کا عام پر عطف کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اور ”آخرت“ میں عطف اس طرح ہے کہ اس میں ”لفظ کل“ کو حرف نفی سے مؤخر کر دیا گیا ہے چاہے وہ کل معمول فعل منفی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں کو شامل ہے اور معطوف فعل منفی کا معمول ہے لہذا اس سے خاص کا عام پر عطف کرنا لازم آئے گا۔

اللهم آلا ان یخصص التأخیر: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک تاویل بعید کے ساتھ اس عطف کو جائز قرار دینے

کی کوشش کی ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ ہم آخرت میں تخصیص لائیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب حرف نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل ”لفظ کل“ میں عامل ہو اور اس تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ ”کل“ فعل منفی کا معمول نہ ہو اس صورت میں دونوں خاص ہو جائیں گے اور خاص ہونے کی صورت میں خاص کا خاص پر عطف ہو جائے گا اور خاص کا خاص پر عطف کرنا جائز ہے۔

قدم مثال التأكيد: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے تاکید کی مثالوں کو فاعل کی مثالوں پر مقدم کیوں کیا ہے؟ حالانکہ رتبے کے اعتبار سے فاعل تاکید سے اولیٰ ہوتا ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں ”کل“ کے بارے میں بحث ہو رہی ہے اور کل میں فاعلیت اور تاکید میں سے تاکید اصل ہے اسلئے اس کی مثالوں کو فاعل کی مثالوں پر مقدم کیا ہے۔

والحق ان هذا الحكم اكثرى لا كلى بدليل قوله تعالى ”وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ“ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اُنِيْمَ“ وَلَا تُطْعُ كُلَّ خَلَّافٍ مَّهِيْنٍ“ وَالَاَوَان لَمْ تَكُن دَاخِلَةً فِي حِيْزِ النِّفْيِ بَانَ قَدَمْتَ عَلَى النِّفْيِ لَفْظًا وَلَمْ تَقْعْ مَعْمُولَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِي عَمَّ النِّفْيِ كُلَّ فَرْدٍ مَّاضِيٍّ اِلَيْهِ كُلِّ وَافَادَ نِفْيِ اَصْلُ الْفِعْلِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ كَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَمَّا قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ اِسْمٌ وَاحِدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ اَقْصَرْتَ الصَّلَاةَ بِالرَّفْعِ فَاعِلٌ قَصُرَتْ اَمْ نَسِيتَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ كُلَّ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ هَذَا قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمَعْنَى لَمْ يَقْعْ وَاحِدٌ مِنَ الْقَصْرِ وَالنِّسْيَانِ عَلَى شَمُولِ النِّفْيِ وَعُمُوْمِهِ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنْ جَوَابِ اَمْ يَتَعَيَّنْ اَحَدُ الْاَسْرِيْنَ اَوْ بِنَفْيِهِمَا جَمِيْعًا تَخْطِئَةُ الْمُسْتَفْهِمِ لَا بِنِفْيِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهُ عَارِفٌ بِالسَّكَاثِنِ اَحَدُهُمَا وَالثَّانِي مَا رَوَى اَنَّهُ لَمَّا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلَّ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ بَعْضُ ذَلِكَ قَدْ كَانَ وَمَعْلُومٌ اَنْ الشُّبُوْتَ لِلْبَعْضِ اَنَّمَا يَنَافِي النِّفْيَ كُلَّ فَرْدٍ لَا النِّفْيَ عَنِ الْمَجْمُوْعِ تَرْجُمَةٌ:-

اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ حکم کلی نہیں ہے اکثری ہے اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے واللہ لا یحب الخ بے شک اللہ اترانے والے بوائی کرنے والے ہر کافر گنہگار کو پسند نہیں فرماتے۔ اور آپ کسی قسم کھانے والے بے وقعت کا کہنا نہ مانیں (ورنہ) یعنی اگر کل چیز نفی میں داخل نہ ہو اس طور پر کہ حرف نفی سے مقدم ہو خواہ وہ حرف نفی پر لفظ مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول نہ ہو (تو نفی ہر ہر فرد کو عام ہو جائے گی) اور ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ حاصل ہوگا (جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے جب ذوالیدین نے آپ سے عرض کیا) ایک صحابی کا نام ہے (کیا نماز میں قصر ہو گیا) ”صلوٰۃ“ ”قُصِرَتْ“ کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے (یا آپ بھول گئے ہیں؟) آپ نے فرمایا کلن ذالک لم یکن ”ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا ہے“ یہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے مطلب یہ ہے کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر اس کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ ام کا جواب یا تو احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا دونوں کی نفی کے ساتھ سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کے درمیان جمع کی نفی کے بغیر کیونکہ سائل یہ بات جانتا ہے کہ ایک ضرور ہوا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت میں ہے کہ جب آپ نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو حضرت ذوالیدین نے کہا ”بعض ذلک قد کان“ یعنی کچھ نہ کچھ تو ضرور ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ بعض کیلئے ثابت ہونا ہر ہر فرد سے منافی ہونے کے منافی ہے نہ کہ مجموع کی نفی کے تشریح:-

وهذا الحكم اكثرى لا كلى ”اس عبارت کے ساتھ شارح نے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت شیخ عبدالقادر کا بیان کردہ حکم کلی نہیں

بلکہ اکثری ہے اسلئے کہ قرآن پاک میں بہت سارے ایسے مقامات ہیں جہاں پر کل تحت اٹھی واقع ہے لیکن وہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہے جیسے ”وَاللّٰهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ مُسْتَخَالِفٍ فَخُورٌ“ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر متکبر فخر کرنے والے کو پسند نہیں فرماتے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ بعض بعض متکبرین فخر کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں اور بعض متکبرین فخر کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے ہیں بلکہ یہاں تو اللہ سب کو پسند ہی نہیں فرماتے ہیں اسی طرح ”وَاللّٰهُ لَا يُجِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ“ اسی طرح ”وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَافٍ مَّهِينٍ“ والاعتم النفسی کل فرد: یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت بیان فرما رہے ہیں کہ اگر لفظ کل تحت اٹھی داخل نہ ہو یعنی وہ حرف نفی پر مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول بھی نہ ہو تو اس صورت میں لفظ کل جس کی طرف مضاف ہوگا اس سے عموم سلب کا فائدہ دے گا۔ اور مدخول کے ہر فرد کی نفی ہو جائے گی جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب ذوالیدین صحابی نے سوال کیا کہ ”اقصرت الصلوۃ ام نسیت یا رسول اللہ؟“ تو آپ ﷺ نے جواب میں شمول کے طور پر اس کی نفی فرمادی کہ ”کلّ ذلك لم یکن“ کہ تمہاری بیان کردہ دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہوئی ہے یعنی نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں کمی کردی گئی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد سالبہ کلیہ ”یعنی لا شئ من ذلك بواقع“ کی قوت میں ہے جس سے قصر اور نسیان دونوں کی نفی کرنا مقصود ہے۔ بعض روایات میں اس طرح کے الفاظ ہیں ”لم انس ولم تنقص“ یہ اس پر واضح دلیل ہے کہ اس سے سالبہ کلیہ مراد ہے۔

مصنفؒ نے ”کلّ“ کے معنی ”لم یکن معنی“ کے معنی ”واحد من القصر والنسیان“ دو وجہ سے ذکر کیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ”ام“ کے ساتھ جب سائل کوئی سوال کرتا ہے تو سائل کا مقصد دو چیزوں میں سے ایک کی تعیین ہوتی ہے کہ گویا کہ سائل یہ کہنا چاہتا ہے کہ ان دو باتوں میں سے ایک بات مجھے معلوم ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کوئی چیز ہے تم خود ہی اس کی تعیین کر دو کہ ان میں سے کوئی چیز ہے؟ جیسے کوئی سائل جب یوں کہے کہ ”زید فی الدار ام عمرو؟“ کہ گھر میں زید ہے یا عمرو؟ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دو میں سے کوئی نہ کوئی گھر میں ضرور موجود ہے یہ تو مجھے معلوم ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون ہے تم اس کی تعیین کر دو۔ تو اس کی جو دو صورتیں ہیں۔ یا تو ان میں سے ایک کو ثابت کر کے اس کی تعیین کر دی جائے اور یا دونوں کی نفی کر دی جائے۔ من حیث الاجتماع دونوں کی نفی کے ساتھ جواب دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر جواب سوال کے مطابق نہیں بنے گا کیونکہ دونوں کے ثبوت کا تو سائل بھی معتقد نہیں ہے بلکہ وہ تو احد الامرین کا معتقد ہے۔ لہذا حضرت ذوالیدین کے سوال کا جو جواب ہے یہ جواب یا تو احد الامرین کی تعیین ہے یا دونوں کی نفی ہے۔ احد الامرین کی نفی حدیث سے ثابت نہیں ہے اسلئے لازمی طور پر آنحضرت ﷺ کے قول ”کلّ ذلك لم یکن“ کو دونوں کی نفی کیلئے مانا جائے گا تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے۔

اس میں عموم سلب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جب ”کلّ ذلك لم یکن“ ارشاد فرمایا تو حضرت، ذوالیدین نے آنحضرت کے جواب میں کہا تھا کہ ”بعض ذلك قد کان“ یعنی اللہ کے نبی ان میں سے کوئی ایک بات تو ضرور ہوئی ہے ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ کچھ بھی نہ ہوا ہو۔ یعنی انھوں نے جواب میں موجبہ جزئیہ پیش کیا اور یہ بات تو بدیہی ہی ہے کہ موجبہ جزئیہ کی تفیض سالبہ کلیہ ہے اور ان میں تناقض تو صرف عموم سلب اور شمول نفی کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ سلب العموم کے معنی میں ہو تو پھر ان دونوں کے درمیان تناقض نہیں ہوگا۔ کیونکہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اگر اس کی مزید تفصیل دیکھنی ہو تو ابن مالک کے مذہب کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس صحابی کو ذوالیدین کہا جاتا تھا یہ ان کا لقب ہے ان کا نام خرباق یا عرابض بن عمرو ہے باقی ان کو ذوالیدین کیوں کہا جاتا تھا اس کی دو وجہیں ہیں۔ یا اس وجہ سے ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا کہ ان کے ہاتھوں میں عام ہاتھوں سے طول زیادہ تھا اور یا اس وجہ سے کہ انسان

عام طور پر جس طرح دائیں ہاتھ سے کام کر سکتا ہے اس طرح بائیں ہاتھ سے کام نہیں کر سکتا لیکن اللہ نے ان کے دونوں ہاتھوں میں برابر کام کرنے کی صلاحیت رکھی تھی جس کی وجہ سے یہ صحابی اپنے دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے اسلئے ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا۔ فائدہ: یہ حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک بار آنحضرت ﷺ نے عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتیں پڑھا کر سلام پھر دیا اس پر حضرت ذوالیدین بولے کہ اللہ کے نبی نماز کم ہو گئی ہے یا آپ بھول گئے؟ آنحضرت ﷺ نے ان کے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا۔ کہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں ہوئی ہے۔ اس پر حضرت ذوالیدین نے عرض کیا کہ اللہ کے نبی ان دونوں میں سے کوئی ایک بات تو ضرور ہوئی ہے۔ اس پر آنحضرت ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور ان سے دریافت فرمایا کہ کیا ذوالیدین کی بات درست ہے؟ تو باقی صحابہؓ نے بھی حضرت ذوالیدین کی تائید کی، تو تب آنحضرت ﷺ نے بقیہ نماز پوری فرما کر سجدہ سہو کے دو سجدے کئے اور سلام پھیر کر نماز مکمل کر دی۔

وعلیہ ای عموم النفی عن کل فرد قوله ای قول ابی النجم شعر قد أصبَحْتَ أم الخیار تَدْعِیْ عَلٰی ذَنْبًا کَلَّمَهُ لَمْ اصْنَعْ برفع کَلَّمَهُ عَلٰی معنی لَمْ اصْنَعْ شَيْئًا مِّمَّا تَدْعِیْهِ عَلٰی من الذنب ولا فائدة هذا المعنی عَدَلَ عن النصب المستغنی عن الاضمار الی الرفع المفتقر الیہ ای لَمْ اصْنَعْ ترجمہ:-

اور عموم نفی ہر فرد ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے ابوالنجم کا یہ شعر ہے: ام خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل کیا ہی نہیں ہے، کلمہ مرفوع ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اس معنی کے افادہ کیلئے شاعر نے نصب سے رفع کی طرف عدول کیا ہے جبکہ نصب کی صورت میں ضمیر کی ضرورت نہیں اور رفع میں اس کی ضرورت ہے یعنی لم اصنع تشریح:-

وعلیہ قوله: اس عبارت کے ساتھ لفظ کل کے حرف نفی پر مقدم ہونے کی وجہ سے عموم سلب کے فائدے کے حاصل ہونے کی دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں چنانچہ ابوالنجم شاعر کا شعر ہے ”شعر“

قد اصْبَحْتَ أم الخیار تَدْعِیْ عَلٰی ذَنْبًا کَلَّمَهُ لَمْ اصْنَعْ تحقیق المفردات:-: اصبح - صبح میں داخل ہونا۔ آدھی رات میں داخل ہونا۔ أم الخیار - شاعر کی بیوی کا نام ہے۔ ذنباً - گناہ اس کی جمع ذنوب اور جمع الجمع اذنب آتی ہے۔ تَدْعِیْ - کے معنی ہیں دعویٰ کرنا۔ اصنع - کام کرنا کوئی چیز بنانا۔ ترجمہ: میری بیوی ام خیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جسکو میں نے سرے سے کیا ہی نہیں ہے۔ یعنی جن جن گناہوں کے کرنے کا میری بیوی مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے ان گناہوں میں سے ایک گناہ بھی میں نے نہیں کیا ہے۔

محل استشہاد۔ اس میں ”کَلَّمَهُ لَمْ اصْنَعْ“ ہے اس سے عموم سلب مراد ہے ورنہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ان گناہوں میں سے کچھ میں نے کئے ہیں اور کچھ نہیں کئے ہیں اور یہ مطلب بیان کرنا مقصود کے بالکل خلاف ہے پھر ”لفظ کَلَّمَهُ“ کو منصوب اور مرفوع دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے۔ مرفوع پڑھنے کی صورت میں یہ مبتداء بنے گا اور ”لَمْ اصْنَعْ“ جملہ فعلیہ ہو کر اس کی خبر ہے اور جملہ میں ضمیر محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی ”کَلَّمَهُ لَمْ اصْنَعْ“ اور منصوب پڑھنے کی صورت میں ”لَمْ اصْنَعْ“ کا مفعول مقدم ہے۔ لیکن اسے منصوب پڑھنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ پھر سلب العموم والا معنی پیدا ہو جائے گا جو خلاف مقصود شاعر ہے کیونکہ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ انھوں

نے ان کی بیوی کی طرف سے لگائے گئے الزامات میں سے کوئی ایک کام بھی نہیں کیا ہے جبکہ منصوب پڑھنے کی صورت میں سلب العموم کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اور مطلب یہ بنے گا کہ میں نے کچھ کئے ہیں اور کچھ کام نہیں کئے جو کہ مقصود شاعر کے خلاف ہے۔ جبکہ ابوالانجم شاعر نے بھی اسے مرفوع ہی پڑھا ہے۔

وَأَمَّا تَاخِيرُهُ أَيْ تَاخِيرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلَا قِتْضَاءَ الْمَقَامِ تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ وَسِيَجِيءُ بَيَانُهُ هَذَا الَّذِي ذَكَرَ مِنَ الْحَذْفِ، وَالذِّكْرُ وَالْإِضْمَارُ وَغَيْرُ ذَلِكَ فِي الْمَقَامَاتِ الْمَذْكُورَةِ كُلُّهُ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنَ الْحَالِ وَقَدْ يُخْرِجُ الْكَلَامَ عَلَى خِلَافِهِ أَيْ عَلَى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَا قِتْضَاءَ الْحَالِ أَيَّاهُ فَيُوضَعُ الْمَضْمَرُ مَوْضِعَ الْمَظْهَرِ كَقَوْلِهِمْ نَعَمْ رَجُلًا زَيْدٌ مَكَانَ نَعَمْ الرَّجُلِ فَإِنَّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ هُوَ الْإِظْهَارُ دُونَ الْإِضْمَارِ لَعَدَمِ تَقَدُّمِ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَعَدَمِ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَهَذَا الضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى مُتَعَقِّلٍ مَعْهُودٍ فِي الذِّهْنِ وَالتَّزِمُ تَفْسِيرُهُ بِنَكْرَةِ لِيَعْلَمَ جِنْسَ الْمُتَعَقِّلِ وَأَمَّا يَكُونُ هَذَا مِنْ وَضْعِ الْمَضْمَرِ مَوْضِعَ الْمَظْهَرِ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَيْ قَوْلِ مَنْ يَجْعَلُ الْمَخْصُوصَ خَبَرِ مُبْتَدَأٍ مُحذُوفٍ وَأَمَّا مَنْ يَجْعَلُهُ مُبْتَدَأً أَوْ نَعَمْ رَجُلًا خَبَرُهُ فَيَحْتَمِلُ عِنْدَهُ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ عَائِدًا إِلَى الْمَخْصُوصِ وَهُوَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيرًا تَرْجَمُهُ:-

مسند الیہ کو مؤخر کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مقام چاہتا ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے (یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے) یعنی حذف ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں (سب مقتضی ظاہر حال ہے) (کبھی کلام خلاف مقتضاء ظاہر بھی لایا جاتا ہے) اسلئے کہ حال اسی کا تقاضا کرتا ہے (اسلئے ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لے آتے ہیں جیسے نعم الرجل کی جگہ نعم رجال زید) یہاں مقتضاء ظاہر اسم ظاہر لانا ہے نہ کہ اضمار کیونکہ نہ تو اس سے قبل مسند الیہ کا ذکر ہے نہ اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہے اور ضمیر معہود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تعمیر اسم نکرہ کے ساتھ کی جاتی ہے تاکہ اس مفہوم و متعلق چیز کی جنس معلوم ہو جائے اور اس کا وضع المضممر موضع المظہر کے قبیل سے ہو جانا (دو قولوں میں سے ایک قول پر ہے) یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کیلئے خبر مانتے ہیں اور جو لوگ مخصوص بالمدح کو مبتداء اور نعم رجلاً کو خبر مانتے ہیں ان کے نزدیک اس میں یہ احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص بالمدح کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے تشریح:-

وَأَمَّا تَاخِيرُهُ: مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کر دیا جائے اس کی کئی وجوہات ہیں جو مسند کے تقدیم میں ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ مسند کی تقدیم کیلئے مسند الیہ کی تاخیر لازم ہے۔ جیسے جاء نسی زید اس مثال میں زید مسند الیہ ہے اور اس کو مؤخر کر دینا واجب ہے اسلئے کہ جاء نسی عامل ہے اور عامل اپنے معمول سے مقدم ہوتا ہے اس کی مزید تفصیلات انشاء اللہ مسند کے مباحث میں آئیں گی۔

وهذا مقتضى الظاهر: اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے یہ بات بیان کی ہے کہ یہ جتنے مباحث انھوں نے ذکر کئے ہیں یعنی مسند الیہ کو حذف کرنا، مسند الیہ کو مقدم کرنا، مسند الیہ کو مؤخر کرنا وغیرہ وغیرہ تمام کے تمام مقتضی الظاہر کے احوال تھے لیکن کبھی کبھار کلام مقتضی الظاہر کے تو خلاف ہوتا ہے لیکن مقتضی الحال کے موافق ہوتا ہے۔ اسلئے کہ مقتضی الحال کی دو قسمیں ہیں ایک مقتضی الظاہر اور دوسرا غیر مقتضی الظاہر۔ تو یہ کلام اگرچہ مقتضی الظاہر کے تو موافق ہوگا لیکن مقتضی الحال کے موافق نہیں ہوگا اس کی پھر کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ وضع المضممر موضع المظہر یعنی مقتضی ظاہر تو تقاضا کرے گا کہ اس مقام پر اسم ظاہر آئے لیکن اسم ظاہر کے بجائے دہار

پراسم ضمیر لایا جائے جیسے ”نعم الرجل“ کی جگہ ”نعم رجلاً زید“ کہا جائے اس میں نعم میں ایک ضمیر ہے جو ماقبل کی طرف لوٹ رہی ہے۔ کیونکہ اس مقام میں مقتضاء ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے۔ اسم ظاہر کا لانا مقتضی الظاہر اسلئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاتی ہے ایک اس صورت میں جب مرجع پہلے سے مذکور ہو دوسری اس صورت میں جب مرجع پہلے مذکور نہ ہو لیکن کوئی قرینہ ایسا ہو جو مرجع پر دلالت کرے۔ لیکن نعم رجلاً زید میں نہ تو ”نعم“ کی ضمیر کا مرجع پہلے سے مذکور ہے اور نہ ہی اس پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ پایا جاتا ہے لہذا ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ یہاں پر اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر لایا جائے اور ”نعم الرجل“ کہا جاتا لیکن یہ جگہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے اس جگہ اسم ظاہر کے بجائے اسم ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہو گا اور بعد میں اس کی تفصیل ہو جائے گی اور مدح اور ذم کیلئے یہی مناسب ہے کہ پہلے اجمال ہو اور بعد میں اسکی تفصیل ہو جائے۔ اس نکتہ کی وجہ سے اس جگہ پر اسم ضمیر لایا گیا اسم ظاہر نہیں لایا گیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نعم کی دو ترکیبیں ہیں پہلی ترکیب یہ ہے کہ نعم فعل مدح ضمیر اس کا فاعل ممیز اور رجلاً تمیز اور زید خبر ہے مبتداء محذوف کیلئے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ زید مبتداء مؤخر ہے اور نعم رجلاً خبر مقدمہ ہے۔ اور یہ مثال تقدیم مسند کی اس وقت بن سکتی ہے جب اس کی پہلی والی ترکیب مراد ہو دوسری ترکیب مراد نہ ہو اسلئے کہ پہلی والی ترکیب میں مرجع کے بغیر ضمیر مذکور ہے اور دوسری ترکیب کی صورت میں ”نعم“ میں موجود ضمیر کا مرجع بنے گا جو اگرچہ لفظاً مقدم نہیں ہے لیکن رتبہً ضرور مقدم ہے۔

ویكون التزام افراد الضمیر حیث لم یقل نعماً ونعموا من خواص هذا الباب لكونه من الافعال الجامة وقولهم هو اوهی زید عالم مکان الشان او القصة فالاضمار فيه ایضاً خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم واعلم ان الاستعمال علی ان ضمیر الشان انما یؤنث اذا كان فی الکلام مؤنث غیر فضلة نحو هی هذ ملحة قولہ هی زید عالم مجرد قیاس ثم علل وضع المضمیر موضع المظهر فی الباین بقوله لیکن ما یعقبه ای یعقب ذالک الضمیر ای یجیء علی عقبه فی ذهن السامع لانه ای السامع اذا لم یفهم منه ای من الضمیر معنی انتظره ای انتظر السامع ما یعقب الضمیر لیفهم منه معنی فیتمکن بعد ورودہ فضل تمکن لان المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب ترجمہ:-

اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا اور نعماً اور نعموا نہ کہنا اس بات کے خواص میں سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ میں سے ہے اور اہل عرب کا قول ”هو یا زید عالم“ الشان اور القصة کی جگہ میں اس میں بھی ضمیر لانا مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے اور جان لو کہ اہل عرب کے ہاں ضمیر شان کا مؤنث استعمال ہونا اس وقت سے جب کلام میں مؤنث غیر فضلہ ہو جیسے ہی ہند ملحہ تو ماتن کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہے پھر ماتن نے دونوں بابوں میں وضع المظهر موضع المضمیر کی علت بیان کی ہے اپنے اس قول کیساتھ (تاکہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے) کیونکہ سامع ضمیر سے کچھ سمجھ نہ پائے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کچھ سمجھ سکے پھر جب وہ آئے گی تو ذہن میں اچھی طرح سے جم جائے گی کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا محنت حاصل کی جانے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے۔

تشریح:-

ویكون افراد الضمیر: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی

نے کیا ہے کہ دوسری ترکیب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں نعم فعل خبر بن جائے گا اور فعل خبر میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہوتا ہے تو یہ ضمیر مفرد میں تو مبتداء کی طرف لوٹے گی لیکن تشنیہ اور جمع میں اسے ”نعما اور نعمو“ پڑھنا پڑے گا اور اس طرح پڑھنا کلام عرب میں کہیں ثابت نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تشنیہ اور جمع کی صورت میں بھی اس کو مفرد ہی بنائیں گے کیونکہ ”نعم“ ان افعال میں سے ہے جن کی تشنیہ اور جمع نہیں لائی جاتی ہے جن کو افعال جامدہ کہتے ہیں جیسے ”عسیٰ اور او شک“ اسلئے اسے ہمیشہ مفرد ہی لایا جائیگا لہذا ہماری یہ ترکیب صحیح ہے وقولہم ہو وہی زید عالم مکان الشان والقصة: یہ وضع المضممر موضع المظهر کی دوسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھا رشان اور قصہ کی جگہ پر بھی ضمیر لائی جاتی ہے حالانکہ اس میں مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ اس جگہ شان یا قصہ اسم ظاہر ہونا چاہئے۔ اسلئے کہ ضمیر کیلئے ضروری ہے کہ مرجع سے پہلے مذکور ہو اور یہاں پر پہلے کہیں پر بھی مرجع مذکور نہیں ہے۔ جیسے ”ہو زید عالم“ ہی زید عالم ”اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا کہ الشان زید عالم“۔ القصہ زید عالم۔

واعلم ان الاستعمال علی ان ضمیر الشان: مصنفؒ پر ایک اعتراض ہوتا تھا اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی نے یہ کیا کہ ضابطہ یہ ہے کہ جب شان اور قصہ کے مفسر میں کوئی مؤنث غیر فضلہ ہو یا غیر شبیہ بالفضلہ ہو تو وہاں پر ہر حال میں مؤنث کی ضمیر لائی جاتی ہے جیسے ہی ہند ملیحہ انہا بننت رئیسہم جمیلۃ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَانْهَآ لَا تَنْعَمِ الْاَبْصَارُ“ اور اگر مؤنث ہی نہ ہو یا مؤنث تو ہو لیکن وہ مؤنث فضلہ ہو تو وہاں پر شان اور قصہ کی جگہ پر ضمیر مذکر لائی جاتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝۱۱۱ اِنَّهٗ لَا یُقْلِحُ الْکَافِرُوْنَ“ اس ضابطہ کے مطابق یہاں پر ”ہو زید قائم“ کی مثال تو صحیح ہے لیکن ”ہی زید قائم“ والی مثال صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کے مفسر میں مؤنث ہی نہیں ہے۔

جواب: آپ نے جو ضابطہ بیان کیا ہے یہ ضابطہ بالکل صحیح ہے لیکن مثال قاعدہ کے رو سے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم اس کو قیاس کرتے ہیں ”ہی ملیحہ“ پر کہ وہاں پر ضمیر قصہ کی جگہ پر ضمیر مؤنث لائی گئی ہے۔ لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہاں پر بھی قصہ کی جگہ ضمیر مؤنث لائی گئی ہے۔

لیتَمَكَّنْ مَا یَعْقِبُهُ فِی ذَهْنِ السَّمَاعِ: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ضمیر شان اور قصہ کی وجہ بیان کی ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں بات بیٹھ کر پگی اور مضبوط ہو جائے اس کی تفصیل یوں ہے کہ متکلم جب اپنے کلام میں اسم ضمیر کو ذکر کر دیتا ہے تو مخاطب اس کے مرجع کو ڈھونڈنے اور تلاش کرنے میں لگ جاتا ہے تلاش کرتے کرتے جب اسے کوئی اور مرجع نہ ملے تو خبر کیلئے اس کا شوق اور انتظار بڑھ جاتا ہے کہ اب متکلم کیا لفظ کہے گا کہ اس سے مرجع معلوم ہو جائے پھر جب متکلم خبر ذکر کرے گا تو کچھ تو تصور اس کے ذہن میں پہلے سے تھا متکلم کے خبر لانے کے ساتھ وہ بات مزید پگی اور مضبوط ہو جائے گی۔ بخلاف اسم ظاہر کے ذکر کرنے کی صورت میں کہ متکلم کو یہ انتظار نہیں رہتا ہے اسلئے اس کے ذہن میں خبر اس طرح بیٹھتی بھی نہیں ہے۔

وَلَا یُخْفِیْ اَنْ هَذَا لِیَحْسَنَ فِی بَابِ نِعْمَ لِاَنَّ السَّمَاعَ مَالَمْ یَسْمَعْ الْمَفْسِّرَ لَمْ یَعْلَمْ اَنْ فِیْهِ ضَمِیْرٌ اَفْلَا یَتَحَقَّقُ فِیْهِ الشُّوْقُ وَالْاِنْتِظَارُ وَقَدْ یُعْکَسُ وَضْعُ الْمَضْمَرِ مَوْضِعَ الْمَظْهَرِ اِیْ یَوْضَعُ الْمَظْهَرُ مَوْضِعَ الْمَضْمَرِ فَانْ كَانَ الْمَظْهَرُ الَّذِیْ وَضَعُ مَوْضِعَ الْمَضْمَرِ اسْمَ اِشَارَةٍ فَلِکَمَالِ الْعِنَایَةِ بِتَمْیِیْزِهِ اِیْ تَمْیِیْزِ الْمَسْنَدِ اِلَیْهِ لِاَخْتِصَاصِهِ بِحُكْمٍ بَدِیْعٍ کَقَوْلِهِ شَعْرَ کَمِ عَاقِلٍ عَاقِلٌ هُوَ وَصَفَ عَاقِلًا لِاَوَّلِ بِمَعْنٰی کَامِلِ الْعَقْلِ مَتَنَاوٍ فِیْهِ اُغِیْثُ اِیْ اَعِیْثُهُ وَاَعْجَزَتْهُ اَوْعِیْتُ عَلَیْهِ وَصُعُبَتْ مَذَاهِبُهُ اِیْ طَرُقُ

معاشه وجا هبل جا هبل تلقاه مرزوقا :: هذا الذى ترك الاوهام حائرة وصير العالم النحرير اى المتقين من نحر الامور علما اتقنها زنديقا كافرينا فيا للمصانع العدل الحكم فقوله هذا اشارة الى حكم سابق غير محسوس وهو كون العاقل محروما والجاهل مرزوقا فكان القياس فيه الاضمار فعدل الى اسم الاشارة لكما العناية بتمييزه ليرى السامعين ان هذا الشىء المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب وهو جعل الاوهام حائرة والعالم النحرير زنديقا فالحكم البديع هو الذى اثبت للمسند اليه المعبر عنه باسم الاشارة او التهكم عطفت على كمال العناية بالسامع كما اذا كان السامع فاقدا البصر اولا يكون ثمه مشارا اليه اصلا

ترجمه:-

اور مخفی نہیں ہے کہ علت باب نعم میں لائق تحسین نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفتر کو مانے گا اس وقت تک اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے یا نہیں تو شوق اور انتظار کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ (کبھی وضع المضمر موضع المظہر کی جگہ اسم ظاہر رکھ دیتے ہیں (اب اگر وہ) اسم ظاہر جو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے پھر اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز کی غایت اہتمام کیلئے ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر: بہت سے کامل العقل ہیں) لفظ عاقل پہلے والے عاقل کی صفت ہے اس کے معنی ہیں انتہائی عقل والا جن کو معاش کے طریقوں نے عاجز کر دیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہو گئے ہیں اور بہت سے جاہل محض، جن کو تم نعمت سے مالا مال پاؤ گے۔ یہی وہ چیز ہے جس نے عقل والوں کو حیران اور متحیر علم رکھنے والوں کو بے دین بنادیا یا پتھریر کے معنی ہیں حاذق، پختہ کار، نحر الامور علما سے مأخوذ ہے زندیق بے دین صانع، عادل، حکیم کا منکر۔ تو شاعر کا قول ہذا اشارہ سابق حکم غیر محسوس کی طرف ہے اور وہ عاقل کا محروم اور جاہل کا مزوق ہونا ہے اس میں قیاس یہ تھا کہ ضمیر لائی جاتی لیکن شاعر نے مسند الیہ کو تمیز دینے میں کمال اعتناء کیلئے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ متعین چیز ہے جس کی تعبیر اسم اشارہ سے کی گئی ہے۔ (یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے) اس کا عطف کمال العناہ پر ہے (جیسے اس وقت جب سامع ناپیدا ہو) یا وہاں پر کوئی مشار الیہ نہ ہو۔

تشریح:-

ولا تنفخی :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنفؒ کی بیان کردہ وجہ پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ معکم کے ذہن میں بٹھانے کیلئے اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لائی جاتی ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ وجہ ضمیر قصہ اور شان میں تو چل جائے گی لیکن ”نعم“ کے باب میں یہ وجہ نہیں چل سکتی ہے۔ کیونکہ ”نعم“ میں تو سرے سے اس بات کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس میں ضمیر ہے یا نہیں چہ جائے کہ سامع کو انتظار اور شوق بھی حاصل ہو جائے۔

قد یعکس: کبھی کبھار اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر بھی لایا جاتا ہے یعنی مقام تو تقاضا کرے گا کہ اس جگہ پر اسم ضمیر آجائے لیکن منظم اسم ضمیر کی جگہ پر مقتضاء ظاہر کے خلاف اسم ظاہر لائے ہیں۔

پھر اسکی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لا جائے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کا غیر لایا جائے۔ پہلے اس صورت کو بیان کریں گے جس میں اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جائے اور اس کے پانچ مقضیات ہیں۔ پھر اگر اسم ظاہر اسم اشارہ ہو تو مسند الیہ کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے اس طرح کیا جاتا ہے کیونکہ مسند الیہ کیلئے ایک عجیب و غریب حکم



ثابت کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ متعظم یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ مسند الیہ کو ایسی صورت میں پیش کرے تاکہ وہ ایک محسوس چیز معلوم ہو جائے تاکہ وہ سامعین کو یہ بتا سکے کہ جس کیلئے ایک عجیب و غریب حکم ثابت کیا جا رہا ہے وہ مسند الیہ یہی ہے جیسے احمد بن حنبل کا یہ شعر کہ۔

کم عاقل عاقل اعیت مذاہبہ و کم جاہل جاہل تلقاہ مرزوقا

هذا الذی ترک الاوهام حائرة وصیر العالم التحریر زندیقاً

مفردات: کم کی دو قسمیں کم استفہامیہ اور کم خبریہ۔ یہاں پر یہ کم خبریہ ہے استفہامیہ نہیں ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کم استفہامیہ کا میز منصوب ہوتا ہے اور کم خبریہ کا میز مجرور ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت کے معنی میں ہوتا ہے۔ عاقل۔ سمجھدار۔ اس کی جمع عقلاء اور عاقلون ہے۔ اعیت۔ باب افعال سے ماضی کا صیغہ ہے اس کے معنی میں تھکانا۔ عاجز بنانا۔ جاہل۔ نہ جاننا، ان پڑھ ہونا۔ بیوقوف ہونا، بے وقوف بننا۔ مرزوقاً۔ رزق سے اسم مفعول ہے رزق کے معنی ہیں روزی پانا، خوش نصیب ہونا، اوہام۔ وہم کی جمع ہے۔ خیال کرنا، تصور کرنا، حائرة۔ حیران سے اسم فاعل ہے اس کے معنی ہیں چکا چوند ہونا، راستہ گم کرنا، کسی کام میں حیران ہونا، صیر۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف کر دینا۔ التحریر۔ نون کے کسرے کے ساتھ ہے اس کے معنی ہیں حاذق، سمجھدار، عقلمند۔ جمع۔ نحار۔ زندیقاً۔ بے دین ہونا۔ دودھا ماننا باطن کا کافر ہونا۔ اور۔ زندقہ۔ کہا جاتا ہے ظاہری ایمان اور باطنی کفر کو۔

ترجمہ: کتنے ہی سمجھدار کامل العقل ایسے ہیں کہ ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستوں نے ان کو عاجز کر دیا ہے اور کتنے ہی مکمل جاہل ایسے ہیں کہ ان کو تم روزی والا پاؤ گے۔ یہ وہ بات ہے جس نے ذہنوں کو حیران کر کے رکھ دیا ہے۔ اور بہت ہی ماہر عالم کو زندیق بنا کر رکھ دیا ہے۔

اعیت میں دو احتمال ہیں۔ یہ یا تو فعل متعدی ہے پھر اس کے ساتھ مفعول یہ نکالا جائے گا اور عبارت یوں بنے گی ”اعیتہ“ اور یا فعل لازم ہے پھر یہ اپنی اصلی حالت میں ہوگی اس میں تقدیری عبارت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ صورت اولیٰ میں اس کا معنی ہوگا کہ کتنے ہی کامل العقل ایسے ہیں کہ ان کو ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستوں نے حیران کر کے رکھ دیا ہے۔

اور دوسری صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ کتنے ہی کامل عقل والے ایسے ہیں کہ ان پر ان کے رزق کے تلاش کرنے کے راستے مشکل ہو گئے ہیں۔ محل استہد۔ هذا الذی ہے اصل میں یہاں پر هو الذی ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ اس سے عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔ اور ان دونوں کا پہلے صراحت ذکر ہو چکا ہے تو اس وجہ سے اب اس کی طرف ضمیر لانا چاہئے تھا لیکن اسم اشارہ ظاہر لا کر اس کے اوپر جو عجیب حکم لگ رہا ہے کہ عقلوں کا حیران ہونا اور عالم تحریر کا زندیق ہو جانا اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ وہ عجیب و غریب حکم یہی ہے۔

شعر کا پس منظر: یہ شعر احمد بن حنبل بن اسحق راوندی کا ہے۔ راوند ساسان کی ایک بستی کا نام ہے جو اصفہان کے قریب ایک شہر کا نام ہے۔ اس آدمی کے بارے میں اکثر علماء کی رائی ہے کہ یہ آدمی زندیق تھا اور یہودیوں کو انجیل کی دعوت دیا کرتا تھا۔ اس بارے میں اس نے یہودیوں سے دینار لئے تھے اور قرآن کے مقابلے میں ایک کتاب ”الداغ للقرآن“ بھی لکھی تھی کچھ لوگوں نے ان کے ان اشعار کی یوں تردید بھی کی ہے۔

کم عالم یسکن بیتاً بالکری و جاہل لہ قصور و قری

لما قرئت قوله سبحانه نحن قسمنا بینہم زلال المراء

لیکن کچھ علماء کی رائی یہ ہے کہ یہ بہت بڑے عالم تھے اور ان کا شمار کبار اولیاء کرام میں ہوتا تھا اور تعلیم حیل اور تعلیم شبہ کی جو اس کی طرف

نسبت کی گئی ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے بہر حال ان کی اپنی حقیقت جو بھی ہے لیکن ان کے دوسرے شعر سے زندگی کی نفی ہوتی ہے اور وہ شعر یہ ہے۔

سبحان من وضع الاشياء موضعها و فرق الادلالات تفریقاً

واللہ علیہ بذات الصدور۔

اوالتھکم: دوسرا مقتضی یہ ہے کہ کبھی کبھار سامع کے ساتھ مذاق کرنے کیلئے مسند الیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی اندھا ہو اور اسے کوئی مارے جس پر وہ پوچھے کہ ”من ضربنی“ مجھے کس نے مارا ہے؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے کہ ”هذا ضربک“ اصل میں جواب یوں ہونا چاہئے ”ہو زید“ لیکن اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ لایا گیا ہے سامع کا مذاق اڑانے کیلئے۔

او النداء علی کمال بلاد تہ ای بلادۃ السامع بانہ لاید زک غیر المحسوس او علی کمال فطانتہ بان غیر المحسوس عندہ بمنزلۃ المحسوس او ادعاء کمال الظہور ای ظہور المسند الیہ و علیہ ای و علی وضع اسم الاشارة موضع المضمحل لادعاء کمال الظہور من غیر هذا الباب ای غیر باب المسند الیہ ”شعرتعاللت ای اظہرت العلة والمرض گئی اشجی ای احزن من شجی بالکسر صار حزیناً من شجی بالعظم بالفتح بمعنی نشب فی حلقہ وما یلک علة“ تریدین قتلی قد ظفرت بذالک ای بقتلیکان مقتضی الظاہر ان یقول بہ لانه لیس بمحسوس فعدل الی ذالک اشارة الی ان قتله قد ظہر ظہور المحسوس ترجمہ:-

(یا سامع کی غباوت ذہن پر تنبیہ کرنے کیلئے) کہ وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں (یا سامع کی غایت زیر کی بتلانے کیلئے) کہ اس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے یا مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کیلئے اور اسی پر ہے (یعنی کمال ظہور کے دعویٰ کی غرض سے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لانے کے قبل سے) (باب مسند الیہ کے علاوہ شیعر تعاللت اور تونے زبردستی اپنے آپ کو بیمار بنایا ہے) (تاکہ میں پریشان ہو جاؤں) اشجی شجی کسرے کے ساتھ اس کے معنی ہیں ٹمگین ہونا۔ شجی بالعظم فتح کے ساتھ نہیں ہے اس کے معنی ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا (حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مارنا چاہتی ہے اور اس میں تو کامیاب بھی ہو گئی ہے) مقتضاء ظاہر کے مطابق ”یہ“ کہنا چاہئے تھا کیونکہ قتل غیر محسوس ہے لیکن شاعر یہ بتلانے کیلئے کہ قتل محسوس چیز کی طرح ظاہر ہو گیا ہے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے تشریح:-

او النداء علی کمال بلاد تہ: تیسری غرض یہ ہے کہ کبھی سامع کی بیوقوفی اور بدھو ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے اور یہ بات بتلانے کیلئے کہ میرا سامع اتنا بیوقوف ہے کہ وہ محسوس بمصر کے سوا کوئی چیز سمجھ ہی نہیں سکتا ہے۔ مسند الیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی سوال کرے کہ ”من عالم البلد“ تو اس کا جواب اصل میں تو یوں ہونا چاہئے ”ہو زید“ لیکن اس کے بجائے یوں کہا جائے کہ ”ذلک زید“۔

او فطانتہ: چوتھا مقتضی یہ ہے کہ سامع کی انتہائی ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی مسند الیہ کو اسم ضمیر کے بجائے اسم اشارہ کے ساتھ لایا جاتا ہے کہ میرا سامع اتنا ذہین ہے کہ اس کے سامنے غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے جیسے کوئی مشکل بات بتانے اور سمجھانے کے بعد کوئی استاذ کہے کہ ”هذا عند فلان ظاہر“ حالانکہ اصل میں یہ جملہ اس طرح ہونا چاہئے تھا ”ہو عند فلان ظاہر“ لیکن یہ بات بتانے

کیلئے کہ میرا سامع اتنا ذہین ہے کہ ان کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کی طرح ہے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر کے ساتھ لائے ہیں۔  
اودعاء کمال ظہورہ: پانچواں مقتضی یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کے انتہائی ظہور بتانے کیلئے بھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ  
لایا جاتا ہے۔

اور اس کی نظیر یہ شعر ہے۔

تَعَالَلْتُ كَمَا أَشْجَى وَمَا بَكَ عِلَّةٌ تُرِيدُ بِي قَتْلِي قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكَ

مفردات لغویہ: تعالیٰ: اپنے آپ کو زبردستی بیمار ظاہر کرنا۔ علة: بیماری۔ اشجی: غمگین ہونا۔ اور حلق میں ہڈی کے  
پھنس جانے کی وجہ سے آدمی کا پریشان ہو جانا۔

ترجمہ تو نے اپنے آپ کو تکلف بیمار بنایا ہے تاکہ میں غمگین (پریشان) ہو جاؤں حالانکہ تجھے کوئی بیماری لاحق نہیں ہے۔ اس سے تیرا  
مقصود مجھے قتل کرنا ہے اور تو اس میں کامیاب بھی ہو گئی ہے۔ اسی معنی کو غالب دہلوی نے یوں نے بیان کیا ہے۔  
گرچہ ہے کس کس برائی سے ولے با این ہمہ: ذکر میرا مجھ سے بہتر ہے کہ اس محفل میں ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں محل استشہاد ”ذَلِك“ ہے حالانکہ مقتضاء ظاہر کے مطابق یہاں پر ”وَقَدْ ظَفَرْتُ بِهِ“ کی عبارت لانی چاہئے  
تھی۔ لیکن اسم اشارہ صرف اسلئے لائے ہیں تاکہ مسند الیہ کے کمال ظہور کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ قتل غیر محسوس ہے لیکن شاعر نے ضمیر  
سے اسم اشارہ کی طرف قتل کا کمال ظہور بتانے کیلئے عدول کیا ہے۔

وان كانا المظهر الذي وُضع موضع المضمر غيرهُ اى غير اسم الاشارة فلزيادة التمكن اى جعل  
المسند اليه متمكناً عند السامع نحو قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ اى الذى يُصمد اليه ويُقصد في  
الحوُج من صمد اليه اذا قصد ولم يقل هو الصمد لزيادة التمكن ونظيره اى نظير قل هو الله  
احد الله الصمد فى وضع المظهر موضع المضمر من غيره اى غير باب المسند اليه وبالحق اى بالحكمة  
المقتضية للانزال اَنْزَلْنَاهُ اى القرآن وبالحق نَزَلَ حيث لم يقل وبه نزل

ترجمہ:- اور اگر اسم ظاہر جس کو ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اچھی طرح بٹھانے  
کیلئے ہوتا ہے (جیسے قل هو الله احد الله الصمد) صمد جس کا ہر ضرورت میں قصد کیا جائے صمد الیہ سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں ارادہ کرنا ذہن  
میں اچھی طرح بٹھانے کی غرض سے هو الصمد نہیں کہا ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھنے میں قل هو الله احد الله الصمد کی نظیر غیر باب مسند الیہ سے یہ  
آیت ہو بالحق الخ ہم نے قرآن کو حق کے ساتھ نازل کیا ہے اور قرآن حکمت کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ”وہ نزل“ ہو  
تشریح:-

وان كان المظهر غيرهُ:- وضع المظهر موضع المضمر کی دو صورتیں بیان ہوئی ہیں ایک صورت یہ بیان ہوئی ہے کہ اسم ضمیر کی  
جگہ اسم ظاہر رکھا جائے اور یہ صورت بیان ہو چکی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کہ جگہ اسم اشارہ کا غیر لایا جائے اور یہاں سے اب  
اسی صورت کو بیان کر رہے ہیں اس صورت کے کل چار مقتضیات ہیں۔

پہلا مقتضی یہ ہے کہ کلام کو سامع کے ذہن میں بٹھانے اور پکا کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ قُلْ هُوَ  
اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”اللَّهُ الصَّمَدُ“ ہے مقتضاء ظاہر کے مطابق ”اللَّهُ الصَّمَدُ“ کے بجائے ”هُوَ الصَّمَدُ“

”ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ پہلے ایک بار صراحتہ لفظ اللہ کا ذکر ہو چکا ہے لیکن اس بات کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے کہ اللہ ہی ایک ایسی ذات کا نام ہے جو بے نیاز ہے اور اس کا کوئی ہمسر نہیں ہے دوبارہ اسم ظاہر کیساتھ اللہ کا ذکر کر دیا ہے۔ اور اس کی نظیر غیر مسند الیہ میں قرآن پاک میں دوسری جگہ بھی موجود ہے جسے ”وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ“ اس میں قیاس کے مطابق ”وَبِهِ نَزَلَ“ ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ حق کا ایک بار پہلے صراحتہ ذکر ہو چکا ہے لیکن اس بات کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے دوبارہ اسم ظاہر کیساتھ ذکر کیا ہے۔ فائدہ :- یہ اس کی مثال نہیں بن سکتی ہے نظیر ہی ہو سکتی ہے اسلئے مصنف نے اسے نظیر کہا ہے۔ قرآن کریم میں اس کی دوسری مثال ”فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ“ قیاس کے مطابق یہاں پر بھی ”فَأَنْزَلْنَاهُ“ ہونا چاہئے تھا اور اشعار عرب میں اس کی مثال عبداللہ بن عتہ کے اس شعر میں ہے ان تسئلوا الحقَّ نعطی الحقَّ سائله :: والدعُ محقبة والسیف مقروب - مقتضاء ظاہر کے مطابق اس مقام پر ”نعطیه“ ہونا چاہئے تھا۔

او ادخال الروح عطف علی زیادة التمكن فی ضمیر السامع و تربیة المهابة وهذا کالتأكيد لادخال الروح او تقوية داعی المؤمنین یا مرک بكذا مکان انا امرک وعلیه ای علی وضع المظهر موضع المضمرة لتقوية الداعی المؤمنین یا غیرہ ای من غیر باب المسند الیہ۔ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ عَلَى لِمَا فِي لَفْظِ اللَّهِ مِنْ تَقْوِيَةِ الدَّاعِي إِلَى التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ لِدَلَالَتِهِ عَلَى ذَاتِ مَوْصُوفَةٍ بِصِفَاتٍ كَامِلَةٍ مِنَ الْقُدْرَةِ وَغَيْرِهَا أَوْ الِاسْتِعْطَافِ أَيْ طَلَبِ الْعُطْفِ وَالرَّحْمَةِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ ”الْهَى عَبْدُكَ الْعَاصِي أَتَاكَ :: مَقْرَأًا بِالذُّنُوبِ وَقَدْ دَعَاكَ لَمْ يَقُلْ أَنَا الْعَاصِي لِمَا فِي لَفْظِ عَبْدُكَ مِنَ التَّخَضُّعِ وَاسْتِحْقَاقِ الرَّحْمَةِ وَتَرْقُبِ الشَّفَقَةِ ترجمہ:-

(یا سامع کے دل میں خوف اور رعب ڈالنے کیلئے) تربیة المهابة ادخال روح کیلئے تاکید کی طرح ہے یا داعی المؤمنین (امر) کی تقویت کیلئے (ان دونوں کی مثال) یعنی تقویت داعی اور ادخال روح کی مثال (خلفاء کا قول ہے امیر المؤمنین یا مرک بكذا مکان انا امرک بكذا کی جگہ) اور اس پر (یعنی ما موربہ کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر رکھنے کے قیل سے ہے) (اس کے غیر میں سے یعنی مسند الیہ کے غیر میں سے آیت فاذا عزمتم الخ جب آپ عزم کر لیں تو اللہ ہی پر بھروسہ کیجئے) یہاں پر علی نہیں کہا کیونکہ لفظ اللہ داعی الی التوکل کی تقویت پر دل ہے اس لئے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو قدرت وغیرہ جملہ صفات کے ساتھ متصف ہو (یا رحمت و مہربانی طلب کرنے کیلئے) جیسے شعر: اے میرے مولیٰ تیرا خطا کار بندہ اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہوئے تیرے در پر آیا ہے۔ اور تجھ ہی کو پکارا ہے یہاں پر انا العاصی نہیں کہا۔ اسلئے کہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت امید شفت ہے تشریح:-

او ادخال الروح فی ذهن السامع و تربیة المهابة :- اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لانے کا دوسرا مقتضی یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر سامع کو ڈرانے کیلئے لایا جاتا ہے اور اگر وہ پہلے سے ڈرا ہوا ہو تو اس کے خوف کو بڑھانے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے۔ او تقوية داعی المؤمنین یا مرک بكذا وضع المظهر موضع المضمرة کا تیسرا مقتضی یہ ہے کہ ما موربہ کی علت اور سبب میں قوت اور طاقت پیدا

کرنے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے دونوں کی مثال ”امیر المؤمنین یا امیرک“ ہمہیں امیر المؤمنین حکم دے رہے ہیں اصل مقتضاء ظاہر کے مطابق متکلم کو ”انامیرک“ کہنا چاہئے تھا لیکن سامع کے دل میں خوف اور ڈر پیدا کرنے کیلئے امیر المؤمنین اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔ اور یہ تقویۃ الداعی المأمریہ کی مثال بھی بن سکتی ہے کہ یہ حکم کسی معمولی آدمی کا نہیں ہے کہ تم اس کو ٹھکراؤ بلکہ یہ تو امیر المؤمنین کا حکم ہے اگر تم نے اسے نہ مانا تو تمہاری خیر نہیں ہے۔ اور اس کی نظیر قرآن پاک میں موجود ہے ”فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ“ یہاں پر قیاس کے مطابق ”علی اللہ“ کے بجائے ”علی“ ہونا چاہئے تھا لیکن تقویۃ داعی المأمریہ کیلئے لفظ اللہ ذکر کر دیا ہے اس بات کے بتانے کیلئے کہ اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ سے متصف اور وہ ہر چیز پر قادر ہے اسلئے صرف اسی پر توکل اور بھروسہ کرنا چاہئے کسی اور سے ڈرنے یا خوف کھانے کی ضرورت نہیں ہے۔

او الاستعطاف :- وضع المظهر موضع المضمر کا چوتھا مقتضی یہ ہے کہ شفقت اور نرمی طلب کرنے کیلئے ایسا کیا جاتا ہے جیسے

الہی عبدک العاصی اتاک :- مقررًا بالذنوب وقد دعاک

تحقیق المفردات :- عبد۔ بندہ، غلام تابع فرمان۔ عاصی۔ نافرمان، احکامات خداوندی کو توڑنے والا۔ اتاک۔ صیغہ واحد مذکر غائب۔ آیا ہے تیرے پاس۔ مقرر۔ اسم فاعل ہے باب افعال سے اقرار کرنا یہاں پر چونکہ حال بن رہا ہے اسلئے اس کا معنی بنے گا اقرار کرنے کی حالت میں۔ ذنوب۔ جمع ہے ذنب کی اس کے معنی ہیں گناہ نافرمانی۔ دعاک۔ مانگنا۔ اپنے سے زیادہ رتبے والے سے کوئی چیز طلب کرنا۔

ترجمہ :- اے اللہ تیرا نافرمان بندہ تیرے پاس آیا ہے۔ اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہوئے اور تحقیق اس نے تجھ ہی کو پکارا ہے۔ محل استشہاد :- مقتضاء قیاس کے مطابق یہاں پر ”عبدک العاصی“ کے بجائے ”انامیرک“ کی عبارت لانی چاہئے لیکن بجائے اسم ضمیر کے اسم ظاہر شفقت و مہربانی کے طلب کرنے کیلئے اور عاجزی دکھانے کیلئے لائے ہیں۔ شعر کی تحقیق :- دیوان علیؑ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعر ان کا ہے کیونکہ یہ شعر ان کے دیوان میں موجود ہے جبکہ صاحب مجمع الشواہد نے اسے امام زین العابدین کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس کے بعد کا شعریوں ہے۔

فان تغفر فانت لذک اهلّ : وان تطرد فمن یرحم سواک

قال السکاکی ہذا اعلیٰ نقل الکلام من الحکایۃ الی الغیبۃ غیر مختصّ بالمسند الیہ ولا النقل مطلقاً بهذا القدر ای بان یکون من الحکایۃ الی الغیبۃ ولا یخلوا العبارة عن تسامح بل کل من التکلم والخطاب والغیبۃ مطلقاً ای سواء کان فی المسند الیہ او غیرہ سواء کان کلّ منها واردا فی الکلام او کان مقتضی الظاہر ایراده ینقل الی الآخر فیصیر الاقسام ستّة حاصلۃ من ضرب الثلاثة فی الاثنين ولفظ مطلقاً لیس فی عبارة السکاکی لکنّ مراده بحسب ما علّم من مذهبه فی الالتفات والنظر الی الامثلة ویسمی هذا النقل عند علماء المعانی التفاتاً مأخوذاً من التفات الانسان من یمنه الی شماله وبالعکس کقولہ ای قول امرء القیس ع تطاول لیلک خطاب لنفسه التفاتاً ومقتضی الظاہر لیلی بالاثم بدفع الهمزة وضم المیم اسم موضع والمشہوران الالتفات ہوا التعبير عن معنی بطریق من الطرق الثلاثة ای التکلم والخطاب والغیبۃ بعد التعبير عنه ای عن ذلک المعنی بأخر منہا ای بطریق اخر من الطرق الثلاثة بشرط ان یکون التعبير

الثانی علی خلاف ما یقتضیہ الظاہر ویترقبہ السامع ولا بد من هذا القید لیخرج مثل قولنا انا زید وانت عمرو "ع" نحن الذین صبحوا الصبح "وقوله تعالى وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، وإهدنا، وَأَنْعُمْتَآناً الالتفات أنما هو فی ایاک نعبد والباقی جار علی اسلوبہ ومن زعم أن فی مثل یا ایہا الذین آمنوا التفتاً والقیاس "أمنتُم" فقد سها علی ما یشہد بہ کتب النحو وهذا ى الالتفات بتفسیر الجمهور أخص منه بتفسیر السکاکی لان النقل عنده اعم من ان ىكون قد عتبر عنه من الطرق ثم بطریق اخر او ىكون مقتضى الظاهر ان ىعتبر عنه بطریق منها فترك وعُدل عنها الی طریق اخر فیتحقق الالتفات عنده بتعبیر واحد فکل التفتات عنده التفتات عندهم من غیر عکسہ کما فی تطاول لیلک مثال الالتفات من التکلم الی الخطاب ومالی لا أعبد الذی فطرنی والیہ ترجعون ومقتضى الظاهر أرجع والتحقیق ان المراد ما لکم لاتعبدون لکن لماعتبر عنهم بطریق التکلم کان مقتضى ظاهر السوق اجراء باقی الكلام علی ذلک الطریق فعدل عنه الی طریق الخطاب فىكون التفتات علی المذهبین ترجمہ:-

(سکاکی نے کہا ہے کہ یہ) یعنی کلام کو خطاب سے غیبت کی طرف نقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ نقل (مطلق اس مقدار کے ساتھ خاص ہے کہ صرف حکایت سے غیبت کی طرف ہو اور بس، اور یہ عبارت تسامح سے خالی نہیں) بلکہ تکلم، خطاب، اور غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً) مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا مقتضاء ظاہر اس کا لانا ہو (ایک دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو یہ چھ قسمیں ہو جاتی ہیں تین کو دو میں ضرب دینے سے اور لفظ مطلقاً اگر چہ سکاکی کے کلام میں نہیں ہے لیکن ان کی مراد یہی ہے جو التفتات کے بارے میں ان کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے) (اس نقل کو علماء معانی کے نزدیک التفتات کہتے ہیں جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے مأخوذ ہے) (جیسے امر القیس کا قول: تیری رات لمبی ہوگی) نفس کو خطاب ہے التفتات کے طور پر مقتضاء ظاہر کے مطابق لیلی ہونا چاہئے تھا (مقام اثد میں) ہمزہ کے فتح اور میم کے ضمہ کے ساتھ ایک مقام کا نام ہے) (اور مشہور یہ ہے کہ التفتات ایک معنی کو طرق ثلاث میں سے کسی ایک طریقہ سے تعبیر کرنا ہے یعنی تکلم، خطاب، غیبو بت۔ (اس کے بعد کہ اس کی تعبیر) انہی تین طریقوں میں سے کسی دوسرے طریقے کے ساتھ کی گئی ہو بشرطیکہ یہ تعبیر ثانی مقتضاء ظاہر اور انتظار سامع کے خلاف ہو اس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ انا زید، انت عمرو، نحن الذین صبحوا الصبح ایاک نستعین، اهدنا، انعمت، خارج ہو جائیں کیونکہ التفتات تو صرف ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ "یا ایہا الذین آمنوا" میں بھی التفتات ہے اور قیاس کے مطابق "أمنتُم" تھا اس نے کتب نحو کی شہادت کی بناء پر غلطی کی ہے) (اور التفتات کی یہ تفسیر جمہور سکاکی کی تفسیر سے خاص ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک نقل کلام عام ہے اس سے کہ کسی معنی کو طرق ثلاث میں سے کسی ایک طریق سے تعبیر کر دینے کے بعد دوسرے طریق سے بھی تعبیر کیا جائے یا مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ کسی ایک طریق سے تعبیر کیا جاتا لیکن اس سے دوسرے طریق کی طرف رجوع کیا گیا ہو لہذا سکاکی کے نزدیک ایک تعبیر کے ساتھ بھی التفتات ہو سکتا ہے چنانچہ جو التفتات جمہور کے نزدیک ہے وہ سکاکی کے نزدیک بھی التفتات ہے اس کا عکس نہیں تکلم سے خطاب کی طرف التفتات کی مثال جیسے ومالی الخ اور میرے لئے کیا ہوا ہے کہ میں اس کی عبادت نہیں کرتا جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے مقتضاء ظاہر رجوع تھا اور تحقیق یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تم کو کیا ہوا ہے کہ تم عبادت نہیں کرتے ہو لیکن جب ان کو تکلم کے طور پر خطاب کیا گیا تو مقتضاء ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام بھی

اسی کے طریقہ پر لایا جاتا لیکن اس سے خطاب کی جانب عدول کیا گیا لہذا اس صورت میں یہ دونوں مذہبوں کے مطابق التفات بن جائے گا۔  
تشریح:-

قال السکاکی هذا:- مصنف نے یہاں تک التفات کی وہ صورتیں بیان کی ہیں جن صورتوں میں ضمیر متکلم سے اسم ظاہر کی طرف التفات کیا جاتا ہے اور اسم ظاہر چونکہ ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے تو گویا کہ اب تک ضمیر متکلم سے ضمیر غائب کی طرف انتقال کا ذکر تھا اور اس انتقال کو علم معانی والوں کی اصطلاح میں التفات کہتے ہیں پھر التفات کی تعریف میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک التفات نام ہے طرق ثلاثہ (تکلم، خطاب، اور غیبیہ) میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ اولاً ذکر کرنے کے بعد پھر انہی طرق ثلاثہ میں سے کسی دوسرے طریقہ کے ساتھ اس کی تعبیر کرنے کا بشرطیکہ اس میں دو شرطیں پائی جائیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ انتظار سامع کے خلاف ہو اور اگر یہ شرطیں نہ پائی گئیں تو اسے التفات نہیں کہا جائے گا جیسے ”انما یذانت عمرو“ اس میں تکلم سے غیبت کی طرف اور خطاب سے غیبت کی طرف انتقال تو پایا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں میں اسم ظاہر استعمال ہوا ہے اور اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے لیکن یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف نہیں ہے اسلئے کہ ضمیر غائب اور ضمیر خطاب کے ساتھ خبر دینا کلام میں مستعمل ہے نیز یہ سامع کے ترقب کے بھی خلاف نہیں ہے اسلئے کہ جب متکلم مبتداء پر تلفظ کرے گا تو سامع اس انتظار میں رہے گا کہ اب میرا متکلم اس مبتداء کی خبر لانا چاہتا ہے اس کی دوسری مثال ”نحن الذین صبحوا الصبح“ اس میں بھی تکلم سے غیبت کی طرف التفات کیا گیا ہے لیکن اس کو التفات نہیں کہیں گے اسلئے کہ اس میں دوسری تعبیر اسم موصول کی ساتھ ہے اور اسم موصول اسم ظاہر کے حکم میں ہوتا ہے اور اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے اور اسم موصول کی ساتھ خبر دینا کلام میں مستعمل ہے اسلئے یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے شارح نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جنہوں نے ”یا ایہا الذین آمنوا“ میں التفات کا قول اختیار کیا ہے اسی طرح آیات نعبد، اهدنا، انعمت، میں بھی التفات نہ ہوگا اسی وجہ سے ذات باری تعالیٰ نے ”مآلک یوم الدین“ غیبت کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد ”ایاک نعبد“ میں خطاب کی ساتھ تعبیر کی ہے تو اس میں التفات پایا جائے گا اسلئے کہ اس کے بعد مقام مقام خطاب ہے اور ”ایاک نعبد، اهدنا، انعمت“ اپنے اسلوب پر جاری ہیں مقتضاء ظاہر کلام کے خلاف نہیں ہیں اسلئے اشتقاق نہیں ہوگا۔ اسی طرح ”ایاک نعبد، ایاک نستعین اهدنا، انعمت“ اس میں الحمد سے ”مآلک یوم الدین“ تک اسم ظاہر لائے ہیں اور اسم ظاہر چونکہ ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے اور پھر ”ایاک نعبد“ کے ساتھ طرز کلام کو تبدیل کر دیا ہے یہ التفات ہے اسلئے کہ یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے مقتضاء ظاہر یہ ہے کہ آخر تک یوں ہی اسماء آتے رہیں لیکن ذات باری تعالیٰ نے اسماء لانے کے بجائے افعال لائے ہیں اور ترقب سامع کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس مقام پر سامع اس انتظار میں تھا کہ اللہ تعالیٰ مزید اپنی صفات ذکر فرمائیں گے لیکن متکلم نے اس کے بعد کسی وصف کے ذکر کے بغیر ہی افعال کا ذکر کرنا شروع کر دیا اور ”ایاک نعبد“ سے آخر تک یہ التفات نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دونوں شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں الغرض جمہور کے نزدیک التفات نام ہے مفہوم واحد کو اولاً طرق ثلاثہ میں سے کسی طریقہ سے تعبیر کر کے اسی مفہوم کو دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی دوسرے طریقہ کی ساتھ تعبیر کرنا اس طور پر کہ دوسری تعبیر اول تعبیر کے دو چیزوں میں مخالف ہو ایک یہ کہ وہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہو اور دوسری یہ کہ ترقب سامع کے بھی خلاف ہو۔ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک التفات کی تعریف اس سے عام ہے ایک یہ ہے کہ مسند الیہ کی ساتھ التفات خاص نہیں ہے بلکہ التفات مسند الیہ اور غیر مسند الیہ دونوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تعیم یہ ہے کہ التفات صرف انتقال من الحکم الی الغیبت میں بھی بند نہیں ہے بلکہ التفات تکلم، خطاب، غیبیہ بت سب میں پایا جاتا ہے اور ان دونوں معنیوں میں دونوں کا اتفاق ہے تو تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ صورتیں بن جاتی

ہیں اور چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں بن جائیں گی اور تیسری تعیم یہی ہے کہ اولاً مفہوم کے اداء کرنے میں تعیم ہے کہ مفہوم کو اولاً تین طریقوں میں سے کسی بھی طریقہ کیساتھ اداء کیا جائے یا نہ کیا جائے اقتضاء مقام کی وجہ سے اسے دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ دوبارہ ادا کیا جائے مثلاً مقام کا تقاضا یہ ہو کہ کلام تکلم کیساتھ ہو لیکن متکلم اس سے انتقال کر کے غیبت یا خطاب کا کلام لائے تو ان کے نزدیک اس کو بھی التفات کہتے ہیں لہذا سکا کی کے نزدیک التفات عام ہے کہ کسی بھی چیز کا ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ طرق ثلاثہ میں سے کسی طریقہ کے ساتھ تعبیر کرنا۔ جبکہ جمہور کے نزدیک التفات خاص ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ انتقال جو جمہور کے نزدیک التفات ہے تو وہ علامہ سکا کی کے نزدیک بھی التفات ہے لیکن ہر وہ انتقال جو سکا کی کے نزدیک التفات ہے جمہور کے نزدیک اس کا التفات ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور جب سکا کی کے نزدیک اقتضاء مقام اور تعبیر اولاً سمیت طرق ثلاثہ کے دونوں طریقوں پر التفات کا اطلاق ہوتا ہے تو بارہ کو بارہ کے ساتھ ملائیے چوبیس صورتیں بن جائیں گی جن کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:-

مفہوم کو طرق ثلاثہ کیساتھ تعبیر کرنے کی بارہ صورتیں۔ اقتضاء مقام کی بارہ صورتیں۔

- |  |                          |
|--|--------------------------|
| (۱) مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو | (۲) غائب..... غائب.....  |
| (۳) مخاطب..... تکلم.....                     | (۴) غائب..... غائب.....  |
| (۵) غائب..... خطاب.....                      | (۶) تکلم..... تکلم.....  |
| (۷) مسند الیہ متکلم سے خطاب کی طرف انتقال ہو | (۸) غائب..... غائب.....  |
| (۹) مخاطب..... تکلم.....                     | (۱۰) غائب..... غائب..... |
| (۱۱) غائب..... خطاب.....                     | (۱۲) تکلم..... تکلم..... |

یہ بارہ صورتیں متفق علیہ اور یہ بارہ صورتیں صرف علامہ سکا کی کے مذہب مطابق ہیں التفات کی مثال جیسے تطاول لیلک بالاثمد۔ سکا کی کے نزدیک اس میں التفات ہے جبکہ جمہور کے نزدیک اس میں التفات نہیں ہے۔

ومن زعم اس عبارت کیساتھ مصنف نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ میں التفات ہے اس لئے کہ اس میں نداء ہے اور نداء خطاب کیلئے آتا ہے اور ”آمَنُوا“ اصل میں ”آمستم“ تھا لیکن شارح فرماتے ہیں صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ اس صورت میں صحیح ہوتی جب ”آمَنُوا“ مخصوص بالنداء ہوتا تھا جبکہ ”آمَنُوا“ مخصوص بالنداء نہیں ہے بلکہ یہ ”الَّذِينَ“ اسم موصول کا صلہ ہے لہذا یہ بھی منادئی بن جائے گا جو کہ بعد میں جا کر مخاطب بن جائے گا۔ ان دونوں مذہبوں میں کوئی نسبت ہے اس کی تفصیل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔



مذکورہ بالا تمام صورتوں میں سے اہم چونکہ چھ صورتیں تھیں اسلئے اب یہاں سے مصنفؒ ان چھ صورتوں کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلی صورت:- تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَالَّذِي تَرْتَجِعُونَ“ مجھے کیا ہوا کہ میں عبادت نہیں کر رہا اس ذات کی جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔ مقتضاء ظاہر کے مطابق ”وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ الذی فطرکم“ ہونا چاہئے تھا لیکن طرز کلام کو خطاب سے تکلم کی طرف بدل دیا ہے تو اسی طرح آخر تک کلام کو چلانا چاہئے تھا اور آخر میں جا کر ”والیہ ارجع“ ہونا چاہئے تھا لیکن وہاں پر تکلم سے خطاب کی طرف بدل کر ”والیہ ترجعون“ کہا ہے تو یہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات ہو جائے گا۔

وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ التَّكَلُّمِ إِلَى الْغَيْبَةِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَنَا وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ الْخُطَابِ إِلَى التَّكَلُّمِ قَوْلُ الشَّاعِرِ شَعْرُطْحَابِكَ قَلْبُ أَيْ ذَهَبُ بَكَ فِي الْحَسَنِ طَرُوبٍ وَمَعْنَى طَرُوبٍ فِي الْحَسَنِ أَنَّ لَهُ طَرِبًا فِي طَلَبِ الْحَسَنِ وَنَشَاطًا فِي مِرَاوِدِهَا بُعِيدَ الشَّبَابِ تَصْغِيرَ بُعْدٍ لِلْقُرْبِ أَيْ حِينَ وَلِيَ الشَّبَابَ وَكَادَ يَنْصَرِمُ عَصْرُ ظُرُوفِ مَضَافٍ إِلَى الْجُمْلَةِ الْفَعْلِيَةِ أَعْنَى قَوْلِهِ حَانَ أَيْ قَرُبَ مَشِيبٌ يَكْلَفُنِي لَيْلِي فِيهِ الْإِلْتِفَاتُ مِنَ الْخُطَابِ فِي بَكَ إِلَى التَّكَلُّمِ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ يَكْلَفُكَ وَفَاعِلٌ يَكْلَفُنِي ضَمِيرٌ لِلْقَلْبِ وَلَيْلِي مَفْعُولُهُ الثَّانِي وَالْمَعْنَى يَطَالِبُنِي الْقَلْبُ بِوَصْلِ لَيْلِي وَرَوَى تَكْلَفُنِي بِالنَّاءِ الْفَوْقَانِيَّةِ عَلَى أَنَّهُ مَسْنَدٌ إِلَى لَيْلِي وَالْمَفْعُولُ الثَّانِي مَحْذُوفٌ أَيْ شِدَائِدُ فِرَاقِهَا أَوْ عَلَى أَنَّهُ خُطَابٌ لِلْقَلْبِ فَيَكُونُ الْإِلْتِفَاتُ الْآخَرُ مِنَ الْغَيْبَةِ إِلَى الْخُطَابِ وَقَدْ شَطَّ أَيْ بَعْدَ وَلِيِّهَا أَيْ قُرْبِهَا وَعَادَتِ عَوَادٍ بَيْنَنَا وَخُطُوبٌ قَالَ الْمَرْزُوقِيُّ عَادَتٌ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلَتٌ مِنَ الْمَعَادَةِ كَأَنَّ الصَّوَارِفَ وَالْخُطُوبَ صَارَتِ تَعَادِيَةً وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ عَادَ يَعُودُ أَيْ عَادَتِ عَوَادٌ وَعَوَائِقُ كَأَنَّهُ تَحْوِيلٌ بَيْنَنَا إِلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ قَبْلَ وَمِثَالُ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ الْخُطَابِ إِلَى الْغَيْبَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفَلَكَ وَحَرَّيْنِ بِهِمْ “ وَالْقِيَاسُ بِكَمْ

ترجمہ:-

تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال جیسے ہم نے آپ کو کوثر دی ہے لہذا آپ اپنے رب کیلئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے۔ مقتضاء ظاہر کے مطابق ”فضل لنا“ ہونا چاہئے تھا خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے شاعر کا شعر (اے نفس) تجھے ایسے دل نے ہلاک کر دیا ہے جو حسین عورتوں کی طلب و خواہش میں خوش و خرم رہتا ہے طروب الحسان کے معنی ہیں کہ وہ نوجوان خوبصورت عورتوں کی طلب و جستجو میں خوش جوانی کے ختم ہو جانے کے تھوڑے بعد۔ بعد بعد کی تصغیر ہے یعنی عفتوان شباب کے ختم ہو جانے کے قریب عصر ظرف ہے جملہ فعلیہ یعنی حان مشیب کی طرف مضاف ہے یعنی اس قول حان مشیب کی طرف بڑھاپے کے زمانے کے قریب ہو گیا (وہ دل مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے) اس میں بک خطاب سے تکلم کی طرف التفات ہے مقتضاء ظاہر کلفک تھا اور یکلغنی کا فاعل ضمیر ہے جو قلب کی طرف لوٹ رہی ہے اور لیلیٰ مفعول ثانی ہے اور مطلب یہ ہے کہ دل مجھ سے لیلیٰ کے وصل کا مطالبہ کرتا ہے اور یہ شعر تکلفنی تا کے ساتھ بھی منقول ہے اس طور پر کہ وہ لیلیٰ کی طرف مسند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی جدائی کی سختیاں یا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دل سے خطاب ہے اس وقت یہ التفات ثانی غیبت سے خطاب کی طرف ہوگا (اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدا اند و مصائب لوٹ آئے ہیں) امام مرزوقی فرماتے ہیں کہ عادت معادات سے بھی مأخوذ ہے ہو سکتا ہے فاعلت کے وزن پر ہو گیا

کہ شداکد و مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے ہیں اور عادیوود سے بھی ہو سکتا ہے یعنی شداکد و موانع اس حالت کی طرف لوٹ آئے جس حالت پر وہ اس سے پہلے تھے خطاب سے غیبت کی التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے یہاں تک کہ جب تم کشتی میں ہوتے ہو اور ان کو وہ کشتی لے چلتی ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ ”و جرین بکم ہو“ تشریح:-

دوسری صورت:- تکلم سے غائب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوفَرُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ“ اس میں مقتضاء ظاہر کے مطابق میں ”فصل لنا“ ہونا چاہئے تھا تا کہ دونوں جملوں کا فاصلہ برابر ہو جائے۔ لیکن التفات کیلئے پہلے تکلم پھر خطاب کا صیغہ استعمال کیا ہے

تیسری صورت:- خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال یہ شعر ہے

طحاہک قلب فی الحسان طروب :: بعید الشباب عصر حان مشیب -

یکلفنی لیلی وقد شطّ ولیہا :: وعادت عواد بیننا وخطوب

تحقیق المفردات:- طحی - ہلاک کرنا۔ قلب - دل۔ الحسان - حسناء کی جمع ہے خوبصورت عورت۔ طروب - خوشی، شادمانی، یہ قاب کی صفت ہے۔ بعید - بعد کی تصغیر ہے دوری کے معنی میں ہے۔ شباب - جوانی۔ عصر - زمانہ۔ حان - جملہ فعلیہ قریب ہونے کے معنی میں ہے۔ مشیب - بڑھاپا۔ یکلفنی - مکلف کرنا یا متکلم ضمیر منصوب متصل ہے۔ تکلیف میں مبتلا کرنا اس سے وہ تکالیف اور مصائب مراد ہیں جو فراق پر مرتب ہوتی ہیں۔ لیلیٰ محبوبہ کا نام ہے اور یا محبوبہ سے کنایہ ہے۔ شطّ - ماضی کا صیغہ ہے دور ہونا۔ ولیہا - قرب یعنی دور ہوا ہے اس کا قریب ہونا۔ اور یہ لیلیٰ سے حال ہے۔ اسلئے کہ اس کی ضمیر مؤنث لیلیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس کا مضاف محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے ”ایسام ولیہا“ عادت یا تو معاد اتہا سے مأخوذ ہے بمعنی دشمنی کرنا۔ اور عود سے مأخوذ ہے اس صورت میں اس کی اصل عودت ہوگی۔ عواد عادیہ کی جمع ہے حوادث اور موانع۔ خطوب - خطاب کی جمع ہے امر عظیم۔ زجرہ۔ (اے نفس) تجھے ایسے دل نے ہلاک کر دیا ہے جو حسین عورتوں کی طلب اور خواہش میں خوش و خرم رہتا ہے۔ جوانی کے ختم ہونے کے تھوڑے عرصے کے بعد بڑھاپے کے زمانہ کے قریب۔ وہ دل مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے حالانکہ لیلیٰ کا قرب بہت دور ہو چکا ہے۔ اور ہمارے درمیان شداکد و موانع لوٹ آئے ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”یکلفنی“ ہے مقتضاء ظاہر کے مطابق ”یکلفک“ ہونا چاہئے تھا کیونکہ ”طحاہک“ میں خطاب کیساتھ تعبیر کی گئی ہے۔ لیکن التفات کیلئے خطاب سے تکلم کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

فائدہ:- یکلفنی کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے ایک تو مذکورہ طریقہ سے کہ یہ یاء کے ساتھ ہو اور یہ واحد مذکر غائب کا صیغہ بنے اور یہاں پر مقصود بھی یہی ہے تو اس صورت میں ضمیر مرفوع قلب کی طرف لوٹے گی اور قلب فاعل بنے گا۔ اور ”یکلفنی“ کا مفعول اول ضمیر منصوب متصل ہے اور مفعول ثانی لیلیٰ ہے اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ دل مجھے لیلیٰ کے ساتھ وصل کا مکلف بناتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہ تاکہ کے ساتھ خطاب کا صیغہ ہو (یعنی تکلفنی) پڑھا جائے اور پھر اس میں بھی دو احتمال ہیں اگر یہ مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے تو صورت میں لیلیٰ فاعل بنے گا اور مفعول اول ”یا“ ضمیر ہوگی اور مفعول ثانی (شداکد و موانع) محذوف ہوگا۔ اس صورت میں اس کا ملب یہ بنے گا کہ لیلیٰ مجھے اپنے فراق کے مصائب کیساتھ تکلیف دیتی ہے۔

ردوسر احتمال یہ ہے کہ یہ واحد مذکر مخاطب کا صیغہ بنے اس صورت میں قلب فاعل بنے گا اور اس سے دوسرا التفات غائب سے خطاب کی

طرف حاصل ہو جائے گا۔

عادت :- امام مرزوقی نے کہا ہے کہ اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ باب مفاعله سے ہے اس صورت میں عدا یعدو عداوۃ سے مأخوذ ہوگا اور اس کے معنی ہوں گے دشمنی کرنا یعنی ہمارے اور ان کے درمیان حوادث اور موانع دشمنی کرتے ہیں۔ اور یا یہ عاد یعود سے مأخوذ ہے اس صورت میں اس کا معنی بنے گا لوٹنا یعنی جس طرح حوادث اور موانع پہلے موجود تھے اسی طرح دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔ چوتھی صورت :- یعنی خطاب سے غائب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ“ مقتضاء ظاہر کے مطابق ”وَجَرَيْنَ بِكُمْ“ ہونا چاہئے اسلئے کہ اس سے پہلے ”اِذَا كُنْتُمْ“ میں خطاب کا صیغہ ہے۔ لیکن حصول التفات کیلئے خطاب سے ضمیر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

ومثال الالتفات من الغيبة الى التكلم قوله تعالى وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسُقْنَاهُ“ ومقتضى الظاهر ساقه ای ساق الله تعالى ذلك السحاب واجراه الى بلد مَيِّت ومثال الالتفات من الغيبة الى الخطاب قوله تعالى مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ ومقتضى الظاهر آياه ترجمہ :-

اور غائب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ وہ ہے جس نے ہوائیں چلائیں پھر وہ ہوئیں اٹھائی ہیں بادلوں کو پھر ہم ہا تک کر لے گئے اسکو“ اور مقتضاء ظاہر کے مطابق ساقہ ہونا چاہئے تھا (یعنی اللہ نے بادلوں کو بنکادیا اور مردہ شہر کی طرف چلا دیا) اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ (مالک یوم الدین ایاک نعبد) مقتضاء ظاہر کے مطابق آیاہ ہونا چاہئے تھا تشریح :-

پانچویں صورت :- غائب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَاللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسُقْنَاهُ“ مقتضاء ظاہر کے مطابق اسے ”فُسُقْنَاهُ اللَّهُ“ ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ ماقبل میں تمام صیغے اسم ظاہر اور غائب کے استعمال ہوئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کو بھی غائب کے صیغے کے ساتھ لانا چاہئے تھا۔ لیکن غائب سے تکلم کی طرف حصول التفات کیلئے آخر میں متکلم کا صیغہ لائے ہیں۔

چھٹی صورت :- غائب سے خطاب کی طرف التفات کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ اس سے پہلے اسماء ظاہرہ استعمال ہوئے تھے اور اسماء ضمیر غائب کے حکم میں ہوتے ہیں تو مقتضاء ظاہریہ تھا کہ آخر تک ضمائر غائب لائے جاتے مثلاً یوں کہد یا جاتا ”آیاہ نعبد“ وغیرہ وغیرہ لیکن غائب سے تکلم کی طرف حصول التفات کے لئے آخر میں تکلم کے صیغہ کیساتھ اس کی تعبیر کی ہے۔

ووجهه ای وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب اخر كان ذلك الكلام احسن تطرية ای تجدیدا و احداثا من طریب الثوب لنشاط السامع و كان اكثر ايقاظا للاصغاء اليه ای الى ذلك الكلام لان لكل جديد لذة وهذا وجه حسن الالتفات على الاطلاق وقد تختص موقعة بلطائف غير هذا الوجه العام كما في سورة الفاتحة فان العبد اذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد ذلك العبد من نفسه محركا لالقبال عليه ای على ذلك الحقيق بالحمد و كلما جرى

علیہ صفة من تلك الصفات العظام قوی ذلك المحرك ان یول الامر الی خاتمتها ای خاتمة تلك الصفات یعنی مالک يوم الدين المفيدة أنه ای ذلك الحقیق بالحمد مالک لا مركة فی يوم الجزاء لأنه اضعف مالک الی يوم الدين علی طریق الاتساع والمعنی علی الظرفية ای مالک فی يوم الدين والمفعول محذوف دلالة علی التعميم فحينئذ یوجب ذلك المحرك لتناهي فی القوة الاقبال علیہ ای اقبال العبد علی ذلك الحقیق بالحمد والخطاب بتخصيصه بغاية الخضوع والاستعانة فی المهمات فانباء فی بتخصيصه متعلق بالخطاب یقال خاطبته بالدعاء اذا دعوت له مواجهة وغاية الخضوع هو معنی العبادة وعموم المهمات مستفاد من حذف مفعول نستعين والتخصيص مستفاد من تقديم المفعول فاللطيفة المختص بها موقع هذا الالتفات هی ان فیہ تنبيهها علی ان العباد اذا اخذ فی القراءة یجب ان یكون قرأته علی وجه یجد من نفسه ذلك المحرك المذكور ترجمہ:-

(اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام کو جب ایک انداز سے دوسرے انداز کی طرف منتقل کر دیا جائے توجہت کے اعتبار سے کلام میں جدت بہت اچھی ہو جاتی ہے طریقہ طریث الثوب سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں کپڑے کو نیا کرنا (سامع کی نشاط کیلئے اور کلام کے سننے کی طرف زیادہ متوجہ کر دیتا ہے) کیونکہ ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے یہ مطلق التفات کے حسن ہونے کی توجیہ ہے اور کبھی اس کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں جیسے سورۃ فاتحہ میں کیونکہ بندہ حاضر قلبی کے ساتھ جب مستحق حمد کی صفات عظام کو ذکر کرے گا تو وہ اپنے نفس میں ایک محرک پائے گا جیسا اس مستحق حمد کی طرف متوجہ ہو جانا اور جب بھی ان بڑی صفات میں سے کوئی صفت اس کیلئے ثابت کرے گا تو وہ محرک قوی تر ہوتا جائے گا یہاں تک کہ معاملہ اس کے خاتمے تک چلا جائے یعنی ان صفات کے خاتمے تک یعنی مالک يوم الدين تک پہنچ جائے گا جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ یعنی مستحق حمد (بدلے کے دن جملہ امور کا مالک ہے) کیونکہ مالک کی اضافت یوم کی طرف اتساع کے طور پر ہے اور ظرفیت کے معنی پر باقی ہے یا مالک فی يوم الدين اور مفعول تعین کی غرض سے محذوف ہے (لہذا اس وقت یہ محرک) انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے مستحق حمد کی طرف بندہ کے متوجہ ہونے کو اور مستحق حمد کیلئے (انتہائی خشوع و خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا) تخصیص میں باء خطاب کے ساتھ متعلق ہے کہا جاتا ہے کہ خاطبۃ بالدعاء جب اس کو مشافہۃ بکارا جائے (اور انتہائی خضوع ہی عبادت کا معنی ہے اور مہمات کا عموم مستعین کے مفعول کے حذف کرنے کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اور تخصیص مفعول کے مقدم کرنے سے لہذا وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جب بندہ قرآن شروع کرے تو اس کی یہ قرأت اس طرح سے ہونی چاہئے کہ وہ اپنے نفس میں محرک مذکور کو موجود پائے۔

تشریح:-

وجہ:- یہاں سے مصنف التفات کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اور التفات کی دو وجہیں ہیں جہاں پر بھی التفات پایا جائے گا تو ہاں پر ان دو وجہوں میں سے کوئی نہ کوئی وجہ ضرور پائی جائے گی۔ ایک وجہ عام اور دوسری وجہ خاص ہے۔ عام وجہ یہ ہے کہ کلام کو ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف اسلئے بدلا جاتا ہے تاکہ کلام کے سننے کیلئے سامع کا شوق بڑھے اور پوری توجہ اور اشتیاق کے ساتھ وہ متکلم کا کلام سنے اور ایک طرح کے کلام کو سنتے سنتے بور نہ ہو جائے۔ اور وجہ خاص ہر مقام کے مناسب ہوتی ہے جہاں پر بھی کوئی کام ہوگا تو وہ وجہ

خاص اس مقام کے مناسب اور وجہ عام کے علاوہ ہوگی جیسے کہ سورۃ فاتحہ میں ہے کہ جب متکلم نے اللہ کیلئے صفت اول ثابت کی اور کہا کہ ”الحمد لله“ تو اس سے اس کے دل میں ایک محرک پیدا ہوا جو اسے اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ جب اللہ ان صفات کا مالک ہے تو ایسی ذات کیساتھ تعلق قائم کر کے اس کیساتھ بالمشافہ خطاب کر کے بات کرنی چاہئے اور پھر جب متکلم ”الرحمن الرحیم“ کہتا ہے تو اس کے دل کا یہ محرک اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے اور جب متکلم ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ کہتا ہے تو اس کے دل کا محرک قوت کی انتہا تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ اب وہ تعلق قائم کر کے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کہ ہم خضوع اور استعانت تیرے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کرتے رہیں گے۔ خضوع سے مراد عبادت (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ہے اور استعانت سے ”إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ مراد ہے۔ اور یہاں پر تخصیص کا معنی مفعول بہ کے مقدم کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس میں یہ نکتہ ہے کہ جب آدمی نماز میں کھڑا ہو جائے اور قرأت شروع کر دے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنے دل و دماغ کو اللہ کی طرف متوجہ کر دے اور اپنے دل میں یہ محرک مضبوط سے مضبوط تر کر دے۔

اسی معنی کو جگر مراد آبادی نے یوں بیان کیا ہے۔

آئی جب ان کی یاد تو آتی چلی گئی :: ہر نقش ماسوا کو مٹاتی چلی گئی۔

اور حضرت خواجہ عزیز الحسنؒ مجذوب نے یوں کہا ہے۔

ہر تمنا دل سے رخصت ہو گئی :: اب تو آ جا اب تو خلوت ہو گئی۔

”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ کے معنی یا تو یہ ہیں اللہ تعالیٰ قیامت کے روز کے ہر چیز کے مالک ہیں اس صورت میں یہ معنی مالک کی یوم کی طرف اضافت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ اضافت میں اتساع پایا جاتا ہے۔ اور یا یہ ظرف کے معنی میں ہے یعنی ہر چیز کا مالک ہوگا جزاء والے دن میں اس صورت میں مفعول محذوف ہوگا۔

بتخصیصہ متعلق بالخطاب :- شارحؒ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ با خطاب کا صلہ بنتا ہے اور اس وقت اس کا معنی خطاب والا ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”خاطبته بالدعاء“ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب دو آدمی ایک دوسرے کے سامنے بیٹھ کر باتیں کریں۔ ولما انجز الكلام الى خلاف مقتضى الظاهر اور عدة اقسام منه وان لم يكن من مباحث المسند الیہ فقال ومن خلاف مقتضى ای مقتضى الظاهر تلقي المخاطب اضافة المصدر الى المفعول ای تلقي المتكلم المخاطب بغير ما يترقبه المخاطب والباء فى بغير للتعدية وفى بحمل كلامه للسببية ای انما تلقاه بغير ما يترقبه بنسب انه حمل كلامه ای الكلام الصادر عن المخاطب على خلاف مراده ای مراد المخاطب وانما حمل كلامه على خلاف مراده تنبيهاً للمخاطب على انه ای ذلك الغير هو الاولى بالقصد والارادة كقول القبعثرى للحجاج وقد قال الحجاج له ای للقبعثرى حال كون الحجاج متوعداً آياه لاحملنك على الادهم يعنى القيد هذا مقول قول الحجاج مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب هذا مقول القبعثرى فأبرز وعيد الحجاج فى معرض الوعد وتلقاه بغير ما يترقب بان حمل الادهم فى كلامه على الفرس الادهم ای الذى غلب سواده حتى ذهب البياض وضم اليه الاشهب ای الذى غلب بياضه ومراد الحجاج انما هو القيد فتنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير ای من كان

مثل الامیر فی السلطان ای الغلبة وبسطة الیدای الکرم والمال والنعمة فجدير بان یصفد ای یعطى من اصفده لا ان یصفد ای یقیده من صفده ترجمہ:-

اور جب کلام مقتضاء ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنفؒ نے اس کی چند اور قسمیں ذکر کر دیں اگرچہ وہ مباحث مسند الیہ سے متعلق نہیں ہیں۔ لہذا انھوں نے کہا (اور مقتضاء ظاہر کے خلاف میں سے ایک قسم یہ ہے کہ مخاطب سے اس طریقہ سے بات کرنا ہے مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم مخاطب کے ساتھ اس طریقہ سے بات کرتا ہے) جس کی اسے امید نہ ہو (یعنی مخاطب ”بغیر“ میں باء متعدی بنانے کیلئے ہے اور محکمہ میں باء سیبہ ہے یعنی متکلم مخاطب سے اس کے انتظار کے خلاف جواب دہی کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے اس کی مراد کے خلاف پر یعنی مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کر لیتا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ مخاطب کو وہ غیر یہی مراد لینا زیادہ بہتر تھا (جیسے قبضی کا قول حجاج سے حجاج نے قبضی کو دھمکی دیتے ہوئے جب کہا تھا یعنی قبضی سے اس حال میں کہ حجاج اس دھمکی دے رہا تھا کہ میں تجھے ادھم ”یعنی قید“ پر سوار کر دوں گا) یہ حجاج کا مقولہ ہے (امیر جیسا آدمی گھوڑے پر سوار کرتا ہے کالا ہوا سفید) یہ قبضی کا مقولہ ہے تو قبضی نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کر دیا اور اس سے خلاف توقع بات کی اس طور پر کہ اس کے کلام لفظ ادھم کو گھوڑے پر محمول کیا اور ادھم وہ گھوڑا ہے جس پر سیاہی اتنی غالب ہو کہ سفیدی ختم ہو جائے قبضی نے ادھم کے ساتھ اشہب کو ملا لیا یعنی وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو جبکہ حجاج کی مراد صرف بیڑی تھی اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ امیر کیلئے کالے گھوڑے پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے (یعنی جو شخص غلیظ قوۃ، کرم، سخاوت، یعنی مال و نعمت میں امیر کی طرح ہو اس کیلئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ وہ عطایا کرے) یصفد اصفده سے مأخوذ ہے عطا کرنے کے معنی میں ہے (نہ یہ کہ وہ قید کرے) یصفد صفده سے مأخوذ ہے۔

تشریح:-

ولما انجز کلامہ:- اس عبارت کیساتھ شارحؒ مابعد والی عبارت کا ماقبل کیساتھ ربط و تعلق بیان کر رہے ہیں۔ ظاہری طور پر مابعد والی عبارت کا ماقبل کیساتھ کوئی ربط و تعلق نظر نہیں آرہا ہے اسلئے کہ اس سے پہلے مسند الیہ کا ذکر ہے اور اب یہاں سے غیر مسند الیہ کا ذکر ہے تو اس عبارت کیساتھ دونوں عبارتوں کے درمیان ربط بیان کیا ہے کہ اگرچہ مابعد میں مسند الیہ کی بحث نہیں ہے لیکن چونکہ اس سے پہلے خلاف مقتضاء ظاہر کی بحث تھی اور اب بھی خلاف مقتضاء ظاہر کی بحث ہے اور اس بحث کے ساتھ مسند الیہ کی بحث کو ختم کر دیا ہے تو گویا کہ یہ بحث مسند الیہ کی بحث کیلئے ایک طرح کا تتر ہے۔

تلقى المخاطب بغیر مایترقبہ:- پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم اول مخاطب اول سے کوئی کلام کرے اور مخاطب اب متکلم ثانی بن کر اس مخاطب ثانی سے اس طور پر کلام کرے جو کلام اس کی مراد کے خلاف ہو اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ متکلم یہ بات بتانا چاہتا ہے کہ یہ کلام تیرا شایان شان نہیں ہے بلکہ تجھے تو چاہئے کہ جو قصد میں نے کیا ہے تجھے بھی اس سے یہی معنی مراد لینا چاہئے تو متکلم کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے اس طرح کا کلام لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ قبضی کے قصے میں ہے کہ وہ اپنے چند دوستوں کے ساتھ ترو تازہ انگوروں کے باغ میں تھا احباب میں سے کسی نے حجاج ظالم کا ذکر چھیڑ دیا تو قبضی نے حجاج کو بد دعا دیتے ہوئے کہا کہ ”اللہم سود وجهہ واقطع عنقه واسقنی من دمہ“ اے اللہ اس کا منہ کالا کر دے اور اس کی گردن توڑ دے اور مجھے اس کے خون سے سیراب کر دے۔ یہ بات حجاج تک پہنچی تو اس نے قبضی کو بلا کر کہا کہ کیا تم نے یہ کہا ہے؟ تو قبضی نے کہا کہ ہاں ضرور کہا ہے لیکن اس سے میری مراد آپ نہیں تھے بلکہ پکے ہوئے انگور تھے۔ اس پر دھمکی دیتے ہوئے حجاج نے کہا کہ ”لا حملنک علی الاسود“ خدا کی قسم میں تجھے (ادھم) قید (لوہے کی

بیڑیاں) پر سوار کروں گا۔ تو قبھڑی نے کہا ”مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب“ جو امیر جیسا تھی ہو تو وہ کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے۔ ادھم کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی ہے بیڑی اور دوسرا معنی ہے کالا گھوڑا۔ حجاج نے دھمکی دینے کیلئے بیڑی مراد لی ہے اور قبھڑی نے گھوڑا مراد لیکر اس کی وعید کو وعدے میں ظاہر کر دیا ہے جو حجاج کی مراد کے بالکل خلاف ہے۔ قبھڑی اس جواب کیساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ امیر جیسے نئی آدمی کیلئے مناسب یہ نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں پہنائے بلکہ ان کیلئے تو مناسب یہ ہے کہ وہ لوگوں کو گھوڑے عطا کر کے اپنی سخاوت کا اظہار اور خلق خدا کیلئے منفعت کا ثبوت دے۔ اس پر غصہ ہو کر حجاج نے کہا کہ ”ویحک انہ لحدید“ تیرا ستیاناس ہوا، ادھم گھوڑا نہیں ہے بلکہ لوہا ہے تو قبھڑی نے اس کے قول کے معنی کو بدلتے ہوئے کہا کہ ”لان یکون حدیداً خیر من ان یکون بلیذا“ گھوڑا تیز رو اور چالاک ہی بہتر ہوتا ہے نہ کہ سست اور ضعیف۔ حجاج نے طیش میں آ کر کہا کہ ”احملوه“ اسے اوپر اٹھا لو خدام نے جب اسے سولی دینے کیلئے اوپر اٹھایا تو قبھڑی نے یہ آیت پڑھی ”سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرْنَا لَہْذَآ اَوْ مَآ کُنَّا لَہُ مُقْرِئِیْنَ“ پاک ہے وہ ذات جس نے اس کو ہمارے لئے مسخر کر دیا ہے ورنہ ہم اس پر قابو پانے والے نہیں تھے۔ اس پر حجاج نے سراپا تلخ ہو کر کہا ”اطرحوه“ اس کو زمین پر پھینک دو! جب خدام نے قبھڑی کو زمین پر پٹخ دیا تو اس نے یہ آیت پڑھی ”مِنْہَا خَلَقْنَا کُمْ وَفِیْہَا نُعِیْذُ کُمْ“ ہم نے تم کو زمین ہی سے پیدا کیا ہے اور اسی میں تم کو لوٹا دیں گے۔ قبھڑی کی موقع شناسی حاضر جواب اور ثابت قدمی کو دیکھ کر حجاج نے اسے معاف کر دیا اور اسے خلعت و انعام سے نواز کر رخصت کر دیا۔

فائدہ:- ادھم اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے جسم کے بال پیدائشی طور پر تو سفید ہوں لیکن پھر رفتہ رفتہ ان پر سیاہی غالب آگئی ہو بیڑی کو بھی ادھم اسلئے کہتے ہیں کہ وہ سیاہ ہوتی ہے اور اشھب سفید گھوڑے کو کہتے ہیں۔

فائدہ:- من اصفدہ صدف کے معنی ہیں اوثق اور اصفد کا استعمال اعلیٰ کے معنی میں استعمال اکثری کے خلاف ہے۔ کیونکہ ربائی اور خماسی کا استعمال عموماً شری میں ہوتا ہے اور ثلاثی کا استعمال خیر میں ہوتا ہے۔

او السائل عطف علی مخاطب ای تلقی السائل بغیر ما یتطلب بتنزیل سوالہ منزلة غیرہ ای غیر ذلک السؤال تنبیہا للسائل علی انہ ای ذلک الغیر الاولیٰ بحالہ اولمہم لہ کقولہ تعالیٰ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْاٰہِلَةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ سألوا عن سبب اختلاف القمر فی زیادة النور ونقصانہ فأجیبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف وهو ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم یوقت بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر ومحال الديون والصوم وغير ذلك ومعالم الحج يعرف بها وقتہ وذلك للتنبيه علی ان الاولیٰ والالیق بحالہم ان یسئلوا عن ذلك ولا یسئلوا عن السبب لانہم لیسوا بمن یطلعون بسهولة علی دقائق علم الهيئة ولا یتعلق لہم غرض ترجمہ:-

(یا سائل کے سوال کو غیر سوال کے مرتبہ میں اتار کر) سائل کا عطف مخاطب پر ہے یعنی سائل کو اس کے مطلوبہ جواب کے علاوہ جواب دینا اس کے سوال کو اس کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر یعنی اس سوال کے غیر کی جگہ اتار کر اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ وہ یعنی وہ غیر ہی سائل کیلئے بہتر اور ضروری ہے جیسے قول باری تعالیٰ آپ سے چاندوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہہ دیجئے کہ وہ وقت ہیں لوگوں اور حج کیلئے) صحابہ کرام نے کہ چاند اس اختلاف کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعے زراعت، تجارت، ادبگی دیون، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں چاند کی روشنی کی کمی زیادتی کے اختلاف کا سبب دریافت کیا اور جواب اس اختلاف کا فائدہ بیان کرنے

کی صورت میں دیا گیا اور وہ یہ ہے اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم ہوتا ہے اور اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ مساکین کیلئے اولیٰ واسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کا سوال کرتے نہ کہ سبب کا کیونکہ وہ علم ہیئت کی باریکیوں پر بسہولت مطلع ہونے والوں میں سے نہیں ہیں اور نہ ہی اس سے ان کی کوئی غرض وابستہ ہے

تشریح:-

او السائل:- دوسری صورت یہ ہے کہ سائل کوئی سوال کرے یا کوئی چیز طلب کرے تو اس کے مطلوب کا غیر لا کر اس کا تقابل کرے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سائل کو چاہئے تھا کہ وہ یہ سوال کرتا نہ وہ سوال جو اس نے کیا ہے یا سائل کو چاہئے کہ وہ یہ چیز مانگتا نہ وہ جو اس نے مانگی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ“ لوگوں نے چاند کے بارے میں سوال کیا تھا کہ یہ چاند گھٹتا بڑھتا کیوں ہے اور اس کی روشنی کم زیادہ کیوں ہوتی ہے؟ تو یہاں پر مقتضاء ظاہر یہ تھا کہ اس سوال کے جواب میں اس کی علت بیان کر دی جاتی لیکن اللہ نے اس کی علت بیان کرنے کے بجائے جواب میں اس کے فوائد بتلائے کہ چاند لوگوں کو اوقات بتانے اور حج کے موسم کا پتہ چلانے کیلئے پیدا کیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ ان کو چاہئے کہ یہ چاند کی علتوں کے بارے میں سوال کرنے کے بجائے اس کے فوائد کے بارے میں سوال کریں کیونکہ چاند کے بڑھنے گھٹنے کی علتیں اگر بیان بھی کر دی جائیں تو ان کی سمجھ میں نہیں آئیں گی اس لئے کہ ان کا تعلق علم ہیئت سے ہے اور وہ ان کی سمجھ سے بہت دور ہے ان کو چاہئے تھا کہ وہ فوائد کے بارے میں سوال کرتے اور پھر اللہ نے اس سوال کے جواب میں چاند کے فوائد ذکر کر دئے کہ اس کے ساتھ لوگ اپنے لئے زراعت، تجارت، دیون کی ادائیگی کے اوقات مقرر کرتے ہیں اور اسی طرح حج کرنے کے اوقات کو جانتے ہیں لہذا ان کو چاہئے تھا کہ ان چیزوں کے بارے میں سوال کرتے اور یہی سوال ان کیلئے زیادہ لائق ہے جبکہ جو سوال انھوں نے کیا ہے یہ ان کے شایان شان نہیں ہے

وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ - سَأَلُوا عَنِ بَيَانِ مَا يُنْفِقُونَ فَأَجِيبُوا بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنْ الْمَهْمُ هُوَ السَّوَالُ عَنْهَا لِأَنَّ النِّفْقَةَ لَا يَعْتَدُّ بِهَا إِلَّا أَنْ تَقَعَ مَوْقِعَهَا

ترجمہ:-

اور جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟ آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ بھی تم خرچ کرو مال میں سے، تو وہ مال باپ کیلئے اور قربات داروں کیلئے، یتیموں کیلئے، فقیروں کیلئے، اور مسافروں کیلئے ہے، صحابہ کرام نے خرچ کرنے کی مقدار دریافت کی اور جواب بیان مصارف کے ساتھ دیا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اسی کا سوال کرنا اہم تھا کیونکہ خرچ کرنے کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جب تک وہ اپنے محل میں خرچ نہ ہو

تشریح:-

دوسری مثال:- ارشاد باری تعالیٰ ہے يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ، صحابہ کرام نے آنحضرت ﷺ سے سوال کیا کہ ہم کیا خرچ کریں؟ تو اس کا مقتضاء ظاہر تو یہ تھا کہ خرچ کرنے کی مقدار مقرر کر کے چیز متعین کر دی جاتی۔ لیکن اللہ نے ان کے غیر سوال کو سوال کا قائم مقام بنا کر فرمایا کہ ان کو خرچ کرنے کی مقدار کے بارے میں سوال نہیں پوچھنا چاہئے تھا یہ سوال ان کے شایان شان نہیں ہے بلکہ ان کو تو مصارف صدقہ کے بارے میں سوال کرنا چاہئے کہ کہاں خرچ کریں اور کہاں خرچ نہ کریں اسلئے کہ صدقہ اس وقت تک خدا کے ہاں مقبول نہیں ہوتا ہے جب تک اپنے مصرف میں خرچ نہ



ہو اور پھر ان کے جواب میں مصارف صدقات ذکر کر دئے ہیں۔ اور ان دونوں میں نکتہ یہی ہے جو ہم نے ضمایان کر دیا ہے جو سوال ساکن نے پوچھا یہ سوال ان کے لائق نہیں ہے بلکہ ان کے لائق وہ سوال ہے جو ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

ومنہ ای ومن خلاف مقتضی الظاہر التعبیر عن المعنی المستقبل بلفظ الماضي تنبیہا علی تحقق وقوعہ نحو ویوم یُنْفَخُ فی الصُّور فَصَعِقَ مَنْ فی السَّمَوَاتِ وَمَنْ فی الْأَرْضِ بمعنی یصعق ومثله التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالى وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ “مکان یقع ونحوه التعبیر عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ مکان یُجْمَع وههنا بحث وهو ان کلاً من اسمی الفاعل والمفعول قد یكون بمعنی الاستقبال وان لم یکن ذلك بحسب اصل الوضع فیکون کلّ منهما واقعاً فی موقعه وارداً علی حسب مقتضی الظاهر والجواب ان کلاً منهما حقيقة فیما یتحقق فیہ وقوع الوصف وقد استعمل ههنا فیما لم یتحقق مجازاً تنبیہا علی تحقق وقوعه ترجمہ:-

(اور خلاف مقتضاء الظاہر کی مباحث میں سے دوسری بحث فعل مستقبل کی ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا ہے اس کے تحقق الوقوع ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے (ارشاد باری تعالیٰ ہے اور جس دن صور پھونکا جائے گا تو تمام زمین و آسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے، یہاں پر صعق یصعق کے معنی میں ہے اس طرح کہ مستقبل کو اسم فاعل کیساتھ تعبیر کرنا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور بدلے کا دن واقع ہونے والا ہے اصل میں ”یقین“ ہونا چاہئے اور اس کی طرح (وہ ایسا دن ہوگا کہ تمام لوگ جمع ہو جائیں گے یہاں پر اصل میں مجموع کی جگہ ”یجمع“ ہونا چاہئے اور یہاں پر بحث ہے۔ اور وہ یہ کہ فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں ہوتے ہیں اگرچہ یہ اس کا وضعی معنی نہیں ہے لہذا ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں مستعمل ہوا اور مقتضاء ظاہر کے موافق ہوا۔ جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا استعمال محقق الواقع وصف میں حقیقت ہے اور یہاں پر مجازاً غیر میں استعمال کیا گیا ہے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے تشریح:-

ومنہ التعبیر بلفظ الماضي :- یہاں سے مقتضاء ظاہر کی مخالفت کی تیسری صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی بکھار استقبال والے معنی کی ماضی یا اسم فاعل کے ساتھ یا اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ معنی استقبال کی ماضی کیساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّور فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ مقتضاء ظاہر کے مطابق ”یصعق“ ہونا چاہئے اسلئے کہ نفخ صور بعد میں ہوگا ابھی تک ہوا نہیں ہے اور چیخ بھی آئندہ ہوگی ابھی نہیں ہوئی ہے۔ معنی مستقبل کی اسم فاعل کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ“ مقتضاء ظاہر کے مطابق ”یقین“ ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ یوم جزاء بعد میں یعنی زمانہ استقبال میں واقع ہوگا۔

معنی استقبال کی اسم مفعول کے ساتھ تعبیر کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ“ مقتضاء ظاہر کے مطابق ”یُجْمَع لَّهُ النَّاسُ“ ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ ”یوم حشر“ استقبال میں آئے گا ابھی تک نہیں آیا ہے۔ اور تینوں میں نکتہ اس کے وقوع کو یقینی بنانا ہے اور یہ مقتضاء ظاہر کے خلاف ہے اسلئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں وقوع والا معنی نہیں پایا جاتا ہے بلکہ وقوع والا معنی یا تو ماضی میں ہوتا ہے اور یا حال میں تو ان کے معنی میں استعمال ہونا بھی اصل ہے لیکن ان میں استقبال کا معنی نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ یہ مقتضاء ظاہر

کے خلاف ہے باقی ماضی کو استقبال کے معنی میں استعمال کرنے کا خلاف مقتضی ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وہنہنا بحث :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول کی فعل مستقبل کیساتھ تعبیر کرنا خلاف مقتضاء ظاہر ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں کبھی کبھار فعل مضارع کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں لہذا ان کے ساتھ فعل مضارع کی تعبیر کرنا مقتضاء ظاہر کے مطابق ہوگا نہ کہ مقتضاء ظاہر کے خلاف تو آپ کا اسکو مقتضاء ظاہر کے خلاف بتانا درست نہیں ہے۔  
جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں وقوع اور اتصاف والا معنی پایا جاتا ہے اور یہ وقوع والا معنی ماضی اور حال میں پایا جاتا ہے نہ کہ استقبال میں لہذا استقبال کے معنی کیساتھ ان دونوں کی تعبیر کرنا خلاف مقتضاء ظاہر ہوگا۔

ومنہ ای من خلاف مقتضی الظاهر القلب وهو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر والاخر مكانه نحو عرضت الناقة علی الحوض مكان عرضت الحوض علی الناقة ای اظهرتہ علیہا لتشرب وقبلہ ای القلب السکاکی مطلقاً وقال انه مما يورث الكلام ملاحه ورده غيره ای غیر السکاکی مطلقاً لانه عكس المطلوب وتقيض المقصود والحق انه ان تضمن اعتبار الطيف غير الملاحه التي اورثتها نفس القلب قبل كقوله شعر ومهمه ای مفازة مغبرة ای متلونة بالغبرة أرجاؤه اطرافه ونواحيه جمع الرجا مقصوراً كأن لون ارضه سماؤه “علی حذف المضاف ای لونها ای لون السماء فالمصراع الاخير من باب القلب والمعنى كأن لون سمائه لغبرتها لون ارضه والاعتبار اللطيف هو المبالغة في وصف لون السماء بالغبرة حتى كأنه صار بحيث يشبه به لون الارض ذلك مع ان الارض اصل فيه والا ای وان لم يتمم اعتبار الطيف لانه عدول عن مقتضى الظاهر من غير نكتة يعتد بها كقوله شعر فلما ان جرى سمن عيلها: كما طينت الفدن ای القصر السباعی الطين المخلوط بالتبن والمعنى كما طينت الفدن بالسباع يقال طينت السطح والبيت ولقائل ان يقول انه يتمم من المبالغة في وصف الناقه بالسمن مالا يتضمن قولنا كما طينت الفدن بالسباع لايهامه ان السباع قد بلغ من العظم والكثرة الى ان صار بمنزلة الاصل والقدن بالنسبة اليه كما لسباع بالنسبة الى الفدن“  
ترجمہ :-

(اور خلاف مقتضاء ظاہر میں سے تیسری قسم قلب ہے یعنی کلام کے اجزاء میں سے اول کو دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ کر دینا جیسے عرضت الناقة علی الحوض) عرضت الحوض علی الناقة کی جگہ یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کر دیا تاکہ وہ پانی پئے۔ علامہ سکاکی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحظہ پیدا کر دیتا ہے اور اس کے غیر نے اسے مطلقاً رد کر دیا ہے یعنی سکاکی کے علاوہ نے مطلقاً کیونکہ یہ مطلوب کا عکس اور مقصود کی تقيض ہے (اور صحیح بات یہ ہے کہ قلب اگر اعتبار لطیف کو مضمّن ہو تو) اس ملاحظہ کے علاوہ جو نفس قلب نے پیدا کیا ہے (قبول کیا جائے گا جیسے شعر بہت سے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف وجوب غبار آلود ہیں) (ارجاء کے معنی ہیں اطراف رجاء مقصور کی جمع ہے گویا ان کی زمین کی رنگت آسمان کی رنگت کی طرح ہے) سماء کا مضاف محذوف ہے ای لون السماء لہذا آخری مصرع قلب کے قبیل سے ہے یعنی آسمان کی رنگت کثرت غبار کی وجہ سے زمین کی رنگت کی طرح ہو گئی ہے اور اعتبار لطیف آسمان

کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ کرتا ہے کہ گویا آسمان اس لائق ہو گیا کہ زمین کے رنگ کی اس کے رنگ کے ساتھ تشبیہ دی جائے حالانکہ اس میں اصل زمین ہے (ورنہ) یعنی اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو (تو رد کر دیا جائے گا) کیونکہ یہ مقتضاء ظاہر سے بغیر کسی معتد بہ نکتہ عدول کرنا ہے جیسے شعر جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لپ دیا ہو) فدن کے معنی ہیں محل، اور سیاع کے معنی ہیں بھوسا ملا ہو اگر مطلب یہ ہے کہ جیسے تو نے مکان کو گارے سے لپ دیا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ میں نے مکان اور چھت کو گارے سے لپ دیا ہے اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ قلب اونٹنی کے موٹا پے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جو ”کما طینت الفدن بالسیاع“ میں نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہو گیا۔  
تشریح:-

ومنہ القلب :- خلاف مقتضاء ظاہر کی چوتھی اور آخری صورت قلب ہے اور قلب کے معنی ہیں ایک کلام کے دو اجزاء ہوں تو ان میں پہلے جز کو دوسرے جز کی جگہ اور دوسرے جز کو پہلے جز کی جگہ رکھ دیا جائے جیسے ”عرضت الناقة علی الحوض“ میں نے اونٹنی حوض پر پیش کردی اصل میں تھا ”عرضت الحوض علی الناقة“ اسلئے کہ یہ اصول ہے کہ معروض علیہ کیلئے ذی شعور ہونا ضروری ہے اور حوض ذی شعور نہیں ہے بلکہ اونٹنی ذی شعور ہے پھر اس میں اختلاف ہے۔ علامہ سکا کی کے نزدیک قلب مطلقاً جائز اور مقبول ہے اسلئے کہ اس سے کلام میں حسن و خوبصورتی پیدا ہوتی ہے اور غیر سکا کی کے نزدیک قلب مطلقاً مردود ہے اسلئے کہ اس کے ساتھ معنی بالکل الٹا ہو کر مقصود کا نقیض بن جاتا ہے۔

اور ماتن کے نزدیک اس میں کچھ تفصیل ہے چنانچہ اگر قلب حسن کلام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے بیان کرنے کیلئے کیا جائے تو جائز ہے اور اگر قلب صرف کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے کیا جائے تو قلب مردود ہے۔  
قلب مقبول کی مثال جیسے

وَمَهْمَةً مُغْبِرَةً أَرَجَاءُ :: كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاءُهُ

تحقیق المفردات :- سہمۃ - چٹیل میدان - مغبرۃ - اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا مصدر اغبرار ہے گرد آلود ہونا - ارجاء جمع ہے رجبی - اسم مقصور کی بمعنی اطراف - لون - رنگ - ارض - زمین - سماء - آسمان -

ترجمہ :- اور بہت سارے چٹیل میدان ہیں جن کے اطراف گرد آلود ہیں گویا کہ ان کی زمین کی رنگت ان کے آسمان کی رنگت کی طرح ہے محل استشہاد :- اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے اصل عبارت یوں ہونی چاہئے تھی ”كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاءُهُ“ گویا کہ اس کے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کی طرح ہو گیا۔ لیکن یہاں پر مبالغہ پیدا کرنے کیلئے قلب کیا گیا ہے کہ گویا کہ آسمان کی طرف زمین سے اتنا گرد و غبار اٹھا ہے کہ وہ آسمان مشہ بہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ مشہ بہ کیلئے مشہ سے غالب اور اقویٰ ہونا ضروری ہے اور یہاں پر یہی نکتہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہاں تک کہ آسمان پر گرد و غبار بہت زیادہ ہو گیا ہے کہ مشہ بہ بن سکتا ہے۔  
قلب مردود کی مثال جیسے

فَلَمَّا ان جَرَى سَمْنٌ عَلَيْهَا :: كَمَا طَيَّنَتْ بِالْفَدْنِ السِّيَاعَا

تحقیق المفردات :- جری - جاری ہونا، ظاہر ہونا - سمن - موٹاپا - علیہا - ضمیر منصوب اونٹنی کی طرف لوٹ رہی ہے - طینت - مکان یا چھت وغیرہ کی گارے کیساتھ لپائی کرنا - فدن - قصر محل - سیاع - بھوسا ملا ہوا گارا  
ترجمہ :- جب اونٹنی پر ایسا موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے بھوسا ملے ہوئے گارے سے مکان کو لپ دیا۔

محل استشہاد۔ یہ شعر میں اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ”کما طینت الفدن بالسیاع“ جیسا کہ محل کو لیا جاتا ہے گارے سے لیکن یہاں پر قلب کر کے باء کو سیاع پر داخل کر دیا ہے۔ ماتن کے نزدیک چونکہ یہ قلب کسی نکتہ کیلئے نہیں کیا گیا ہے محض کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے کیا گیا ہے اسلئے یہ قلب مردود ہے جبکہ شارح فرماتے ہیں کہ اس میں نکتہ پایا جاتا ہے اور وہ ہے موٹا پایا بیان کرنے میں مبالغہ پیدا کرنا تو یہاں پر شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اس محل پر گارا اتنا زیادہ لگا دیا گیا ہے کہ وہ گارا محل کی طرح اصل بن گیا ہے اور محل گارے کیلئے فرع اور تابع بن گیا ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ اس اونٹنی پر چربی اتنی زیادہ چڑھ گئی ہے کہ گویا کہ وہ چربی اصل بن گئی ہے اور اونٹنی اس کیلئے تابع بن گئی ہے تو اس میں بھی حسن کے علاوہ چونکہ مبالغہ کا نکتہ پایا جاتا ہے اسلئے اسے قلب مردود کہنا صحیح نہیں ہے۔

## ﴿احوال المسند﴾

امّا تركه فلمّا مرّ فی حذف المسند الیہ كقولہ شعر ومن يك اسنى بالمدينة رحلة: فأنى وقیاربہا  
لغریب الرحل هو المنزل والماوی وقیار اسم جمل للشاعر وهو ضائی بن الحارث كذا فی الصحاح  
وقیل اسم فرس ولفظ البيت خبرٌ ومعناه التحسّر والتوجّع فالمسند الی قیار محذوف لقصد الاختصار  
والاحتراز عن العبث بناءً علی الظاهر مع ضیق المقام بسبب التوجّع ومحافظة الوزن ولا يجوز ان يكون  
قیار عطفاً علی محلّ اسم ان وغریب خبر عنهما لا متناع العطف علی محلّ اسم ان قبل مضی الخبر  
لفظاً او تقدیراً واما اذا قدرنا له خبراً محذوفاً فيجوز ان يكون هو عطفاً علی محلّ اسم ان لان الخبر مقدّم  
تقدیراً فلا يكون مثل ان زیذا وعمرؤ ذاهبان بل يكون مثل ان زیذاً وعمرؤ لذهابٌ وهو جائزٌ ويجوز ان  
يكون مبتدأً والمحذوف خبره والجملة باسرها عطفت علی جملة ان مع اسمها وخبرها  
ترجمہ:-

تیسرا باب احوال مسند میں ہے (حذف مسند کی وجوہات) حذف مسند الیہ میں گزر چکی ہیں حذف مسند کی مثال (جیسے شاعر کا شعر جس  
کا گھر مدینہ میں ہو تو ہو ہمیں کیا) کیونکہ میں اور قیار تو اس میں مسافر ہیں (رحل کے معنی ہیں منزل، ٹھکانہ، قیار شاعر کے اونٹ کا نام ہے اور شاعر  
ضابی بن الحارث ہے صحاح میں اسی طرح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ گھوڑے کا نام ہے یہ شعر لفظاً خبر ہے اور معنی اظہار حسرت و درد مندی ہے اور  
قیار کا مسند اختصار کیلئے محذوف ہے اور بظاہر عبث سے احتراز کرنے کیلئے محذوف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ مقام کی تنگی کی وجہ سے بھی اور درد  
مندی اور محافظت وزن کے سبب سے بھی محذوف ہے اور قیار کو ان کے اسم پر معطوف بنانا صحیح نہیں ہے کہ لفظ غریب دونوں کی خبر بن جائے  
کیونکہ خبر کے لفظاً یا تقدیراً پہلے آئے بغیر ان کے اسم پر عطف کرنا ممنوع ہے لیکن جب ہم اس کی خبر محذوف مان لیں تو ان کے اسم کے محل پر عطف  
کرنا جائز ہو جائے گا کیونکہ خبر تقدیراً مقدم ہوگی لہذا یہ ان زیذا وعمرؤ ذاهبان کی طرح نہ ہوگا بلکہ ان زیذا الذاہب کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے  
اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قیار مبتداء اور محذوف ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پورے کا پورا جملہ ان کے اسم اور خبر پر معطوف ہو  
تشریح:-

یہاں تک احوال مسند الیہ بیان ہوئے اور اب یہاں سے احوال مسند بیان کر رہے ہیں احوال مسند میں ایک حال مسند کو حذف کرنا ہے  
اور اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے کہ اما کے بعد جو بھی آئے اسے مقتضاء حال کہتے ہیں اور لام کے بعد جو بھی آئے اسے حال اور علت کہتے ہیں تو  
مسند کے حذف کرنے کی کوئی علتیں ہو سکتی ہیں اس کی تفصیل مسند الیہ کی بحث میں گزر چکی ہے مثلاً احتراز عن العبث۔ عدول الی اقوی الدلیلین۔  
ضیق مقام۔ اظہار تحسّر۔ محافظت وزن شعری۔ وغیرہ وغیرہ ان احوال کی پوری تفصیل یہاں پر نہیں ہوگی صرف حذف مسند کی چند مثالیں ذکر  
کریں گے۔

پہلی مثال جیسے:- ومن يك اسنى بالمدينة رحلة: فأنى وقیاربہا لغریب

تحقیق المفردات:- رحل۔ گھر۔ مکان۔ رہائش گاہ۔ قیار۔ اونٹ یا گھوڑے کا نام ہے۔ غریب۔ مسافر۔

ترجمہ:- اور جس کا مدینہ میں گھر ہو تو ہو بیشک میں اور قیار تو اس میں مسافر ہیں۔

محل استشہاد:- فأنی وقیاربہا لغریب "ان حرف مشبہ بالفعل اور یا ضمیر اس کا اسم ہے اور لغریب اس کی خبر ہے اور قیار مسند الیہ  
مبتداء ہے اور اس کی خبر "لغریب" محذوف ہے۔ اس میں حذف مسند کے چار اغراض ہو سکتے ہیں (۱) اسے اختصار کیلئے حذف کیا گیا ہے اسلئے

کہ دوسرا غریب اس پر دلالت کر رہا ہے (۲) اسے احتر از عن العبت کیلئے حذف کیا گیا ہے اسلئے کہ دوسرا غریب اس پر دلالت کر رہا ہے (۳) ضیق مقام کی وجہ سے اس کو حذف کر دیا گیا ہے اسلئے کہ شاعر بیچارہ پریشان تھا (۴) حفاظت وزن شعری کی وجہ سے اسے حذف کر دیا ہے اسلئے کہ ذکر مسند کی صورت میں شعر کا وزن ٹوٹ جاتا ہے الغرض جو بھی حالت یا علت ہو ہر حال میں حذف مسند پر دلالت کرنے والا کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

فائدہ:- قیاری کے متعلق دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ ضائی ابن الحارث کے اونٹ کا نام ہے جس پر سوار ہو کر وہ مدینہ منورہ آیا تھا جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ شاعر کے گھوڑے کا نام ہے۔ اس شعر میں ضائی ابن الحارث نے اپنی بے بسی اور حسرت و تکلیف بیان کی ہے کہ یہاں پر اور لوگ تو مقیم بھی ہوں گے اور ان کے جاننے والے بھی ہوں گے لیکن میرے اور میری سواری کا کوئی جاننے والا نہیں ہے ہم تو محض مسافر ہیں شعر کا پس منظر:- یہ شعر ضائی بن حارث بن ارطاة البرجمی الیربوعی النخعی کا ہے بنو غالب بن حنظلہ میں سے ایک مشہور اسلامی شاعر ہے اس نے بنو جردل ابن نہشل کے کسی آدمی سے ایک کتاب ایک معین وقت تک کیلئے مستعار لیا تھا وقت کے گزرنے پر بھی جب انھوں نے انہیں کتاب واپس نہ کیا تو کتے کے مالک نے واپسی کا مطالبہ کیا تو اس نے واپس کرنے میں پس و پیش سے کام لیا جس پر ان لوگوں نے اس کے ساتھ سختی شروع کر دی جس کی وجہ سے اس نے طیش میں آ کر ان کی بدترین ہجو کی جس کے چند اشعار یہ ہے

تجشم نحوی وفد قرحان شقة :: تظل بها الوجناء وهي حيسر

فاردفتهم كلباً فراحوا كأنما :: حباهم بتاج الهرمزان امير

وقلدتهم مالورسيت متالعا :: به وهو مغبر لكاد يطير

فيارا كباآما عرضت فبلغن :: امامة عني والامور تدور

فامكم لا تتركوهاو كلبكم :: فان عقوق الوالدات كبير

فانك كلب قد ضربت بما ترى :: سمع بمافوق الفراش بصير

اذا عشت من آخر الليل دخنة :: يبيت له فوق الفراش هرب

جب یہ مسئلہ کچھ اور آگے بڑھ گیا تو لوگوں نے حضرت عثمان غنیؓ سے اس سلسلہ میں مدد چاہی انھوں نے تنبیہ کرنے کیلئے انہیں بلوایا تو اس نے حضرت عثمانؓ کو قتل کرنے کی نیت سے چلتے چلتے ایک چھری بھی اپنی پنڈلی کیساتھ باندھ لی جو رستے میں پکڑی گئی اس کے متعلق اس کا یہ شعر بھی ہے کہ ہممت ولم افعل وكدت وليتني :: تركت علي عثمان تبكي حلائله  
حضرت عثمانؓ نے ان کے ہجو والے قصیدے کو دیکھ کر فرمایا کہ اگر نبی کریم ﷺ زندہ ہوتے تو تمہارے متعلق ضرور کوئی وحی نازل ہو جاتی کیونکہ تم نے جو ہجو کی ہے میں نہیں سمجھتا ہوں کہ تم سے پہلے کسی نے اس طرح کی ہجو کی ہو چنانچہ اس سلسلہ میں آپ نے سزا کے طور پر اسے قید میں بند کر دیا تو قید خانہ ہی سے اس نے یہ چند اشعار کہے

ومن يك اسنى بالمدينه رحله :: فاني وقيار بها لغريب

وما عاجلات الطير تدني من الفتى :: نجا حاولا عن ريثن نجيب

ورب امور لا تضيرك ضيرة :: ولقلب من مخشا تهن وجيب

ولا خير فيمن لا يوطن نفسه :: علي نائبات الدهر حين تنوب

وفي الترك تفریط وفي الخرم قوة :: ويخطي الفتى في حدسه ويصيب

ولست بمسبق صديقاً ولا اخاً: اذا لم يعد الشىء وهو يريب

اور اس کا یہ شعر بھی ہے

لکل جدید لذۃ غیر انئی رأیت جدید الموت غیر لذید

اسی قید میں وہ مرنے دم تک رہا۔

ولا يجوز ان يكون: اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ قیام مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے تو اس کو حذف خبر کے قبیل سے بنانے کے بجائے اس کا عطف ان کے اسم کے محل قریب پر کیوں نہیں کرتے ہو اسلئے کہ وہ مبتداء ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور قیام اس پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اس صورت میں خبر محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر محل اسم پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس کی ایک ہی صورت ہے جب خبر ان دوسرے اسم پر لفظاً یا تقدیراً مقدم ہو تو تب عطف کرنا صحیح ہوتا ہے اور یہاں پر چونکہ اس کی خبر کا ذکر نہ تو صراحتہ ہے اور نہ ضمناً اسلئے محل اسم ان پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے اور پورے کلام عرب میں اس کی دو مثالیں مشہور ہیں ان میں سے ایک صحیح ہے دوسری صحیح نہیں ہے۔  
صحیح مثال ان زیداً و عمروً اذا هبّ یہ مثال صحیح ہے اسلئے کہ ان کی خبر محذوف مانی جائے گی اور پھر جملہ کا جملہ پر عطف ہو جائے گا یا مفرد کا مفرد پر عطف ہوگا۔

دوسری مثال ان زیداً و عمروً اذا هبان "اس میں ان کی خبر کے موجود ہونے کی وجہ سے خبر کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے جو زید اور عمرو دونوں کیلئے خبر بن رہی ہے اور جب خبر محذوف مانی جائے گی تو خبر کو محذوف بنانا صحیح ہو جائے گا اسلئے کہ پھر خبر تقدیراً مقدم ہوگی پھر یہ یا تو عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہوگا یعنی مبتداء کا عطف ان کے اسم کے محل پر ہو اور خبر کا عطف خبر پر ہوگا اور یا یہ عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہوگا یعنی مبتداء اور خبر دونوں کو ملا کر جملہ کا عطف کر دیا جائے ان کے اسم اور خبر کے مجموعہ جملہ پر اور چونکہ آخر میں اس کی خبر مذکور ہوتی ہے اسلئے خبر کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے اسلئے اب اگر محل اسم پر عطف کریں گے تو ان کی خبر کے مقدم کئے بغیر عطف کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے و کقولہ شعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راضٍ والرأى مختلف فقوله نحن مبتداء محذوف الخبر لما ذكرنا اي نحن بما عندنا راضون فالمحذوف ههنا خبر الاول بقريئة الثانية وفي البيت السابق بالعكس وقولك زيدٌ منطلق وعمرٌ اي وعمرٌ منطلق محذوف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام وقولك خرجت فاذا زيدٌ اي موجود او حاضر او واقف او بالباب او ما اشبه ذلك فحذف لما مرّ مع اتباع الاستعمال لان اذا المفاجأة تدلّ على مطلق الوجود وقد ينضمّ اليها قرائن تدلّ على نوع خصوصية كلفظ الخروج المشعربان المراد فاذا زيدٌ بالباب او حاضر او نحو ذلك ترجمہ:-

اور جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس پر خوش ہیں اور جو تمہارے پاس ہے تم اس پر خوش ہو اور رائے ہر ایک کی مختلف ہے تو شاعر کا قول نحن مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی نحن بما عندنا راضون لہذا یہاں اوّل کی خبر ثانی کے قرینہ سے محذوف ہوگی اور سابقہ شعر میں اس کا عکس ہے اور جیسے زید منطلق وعمر وعمر یعنی عمر منطلق تو خبر کو بغیر تنگی مقام کے عبث سے احتراز کرنے کیلئے حذف کر دیا گیا ہے (او) جیسے تیرے قول خرجت فاذا زيدٌ میں خبر محذوف ہے یعنی موجود یا حاضر یا واقف بالباب وغیرہ مذکورہ وجہ کیساتھ اتباع استعمال کی وجہ سے کیونکہ

اذا مفاجاة مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور ابھی اس کے ساتھ کچھ قرائن بھی ملا دئے جاتے ہیں جو خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج یہ بتلا رہا ہے کہ زید بالباب یا حاضر وغیرہ مراد ہے  
تشریح:-

دوسری مثال:- نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرئي مختلف "اس میں نحن اول مسند الیہ ہے اور اس کی خبر اور مسند راضون محذوف ہے اور اس میں بھی وہی علتیں ہیں جن کا ذکر مثال اول میں ہوا ہے اس میں اور پہلی مثال میں فرق یہ ہے کہ اس میں مبتداء اول کی خبر محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے پر مبتداء ثانی کی خبر قرینہ بن رہی ہے اور سابقہ شعر میں مبتداء ثانی کی خبر محذوف تھی جس پر مبتداء اول کی خبر قرینہ بن رہی تھی۔ اور اصل میں یہ فرق ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے بیان کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف نے ایک ہی بات کیلئے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں کیونکہ مثال تو مثل لہ کی وضاحت کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور کسی بھی بات کی وضاحت ایک مثال کیساتھ بھی ہو سکتی ہے تو انھوں نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟  
جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے جو دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں مبتداء اول کی خبر قرینہ بن رہی تھی حذف خبر مبتداء ثانی پر اور دوسری مثال میں مبتداء ثانی کی خبر قرینہ بن رہی ہے حذف خبر مبتداء اول پر۔  
تیسری مثال:- زید منطلق وعمر و اس مثال میں عمر و مسند الیہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور اس پر قرینہ مبتداء اول کی خبر ہے اور اس کے حذف کرنے سے مقصود احتراز عن العبث ہے۔

من غیر ضیق المقام:- اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ یہ مثال تو پہلی والی مثال کی عین ہے کہ پہلی والی مثال میں بھی مبتداء اول کی خبر قرینہ بن رہی ہے مبتداء ثانی کی خبر کے محذوف ہونے پر اور یہاں پر بھی بعینہ یہی صورت پائی جاتی ہے لہذا یہ مثال لغو اور بیکار ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں حذف خبر سے مقصود احتراز عن العبث کے ساتھ ساتھ ضیق مقام بھی ہے اور یہاں پر حذف خبر کا مقصود صرف احتراز عن العبث ہے ضیق مقام نہیں ہے۔

چوتھی مثال:- خرجت فاذا زید "یہاں پر اذا مفاجا جاتیہ داخل ہے اذا مفاجا تہ حذف مسند پر دلالت کرتا ہے پھر اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اذا مفاجا تہ کے بعد خبر محذوف ہوتی ہے جبکہ دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک اذا مفاجا تہ سے پہلے والا جو جملہ ہوتا ہے وہ خبر مقدم ہوتا ہے اور مابعد والا جملہ مبتداء مؤخر ہوتا ہے اس کے علاوہ اور کوئی خبر محذوف نہیں ہوتی ہے۔ والتفصیل فی شرح ملا جامی من شاء فلیراجعه۔

رائج بات وہی ہے جو مصنف نے بیان کی ہے پھر اس کی خبر کے محذوف ہونے میں مختلف احتمالات ہیں اس کی خبر یا تو فاذا زید موجود یا واقف وغیرہ اسی طرح اس میں چونکہ صرف وجود کا معنی پایا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر عام بھی ہو سکتی ہے اور اگر کسی مخصوص خبر کے محذوف ہونے پر کوئی قرینہ دلالت کر رہا ہو تو مخصوص خبر محذوف ہوگی جیسے فاذا زید بالباب یا حاضر وغیرہ۔

وقوله شعران محلا وان لنا مرتحلا وان في السفر اذا مضوا سهلا اي ان لنا في الدنيا حلولا وان لنا عنها الى الاخرة ارتحالا والمسافرون قد توغلو في المضى لارجوع لهم فحذف المسند الذي هو ظرف قطع القصد الاختصار والعدول الى اقوى الدليلين اعني العقل والضيق المقام اعني المحافظة على الشعر ولا اتباع الاستعمال لا طراد الحذف في مثل ان مالا وان ولذا وقد وضع سيبويه في كتابه لهذا بابا فقال هذا



بَابُ اَنْ مَالًا وَاَنْ وَلَدًا وَقَوْلُهُ تَعَالٰی قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّيْ فَقَوْلُهُ اَنْتُمْ لَيْسَ بِمَبْتَدَا لَّانْ لِّوَاْنَمَا تَدْخُلُ عَلٰی الْفِعْلِ بَلْ هُوَ فَاعِلٌ فِعْلٌ مَّحْذُوفٌ وَالْاَصْلُ لَوْ تَمْلِكُوْنَ تَمْلِكُوْنَ فَحُذِفَ الْفِعْلُ احْتِرَازًا عَنِ الْعِبْثِ لَوْ جُودِ الْمَفْسَّرِ ثُمَّ اِبْدُلْ مِنَ الضَّمِيرِ الْمَتَّصِلِ الضَّمِيرِ الْمُنْفَصِلِ عَلٰی مَا هُوَ الْقَانُونُ عِنْدَ حَذْفِ الْعَامِلِ فَالْمَسْنَدُ الْمَحْذُوفُ هَهُنَا فِعْلٌ وَفِي مَا سَبَقَ اسْمٌ اَوْ جُمْلَةٌ

ترجمہ :-

اور جیسے یہ شعر کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے کوچ کرنا بھی ہے اور جب سفر کرنے والے چلے جاتے ہیں یعنی ہمارے لئے اس دنیا میں آنا ہی کیونکہ اس سے آخرت کی طرف کوچ کرنا ہے اور مسافروں نے جانے میں بہت زیادہ مبالغہ کیا ہے تو وہیں ٹھہر جاتے ہیں واپس نہیں آتے اس شعر میں ظرف مسند کو اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے اور اقویٰ الدلیلین یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کیلئے اور تنکئی مقام یعنی محافظت وزن شعر کیلئے اور اتباع استعمال کیلئے کیونکہ اَنْ مَالًا وَاَنْ وَلَدًا جیسی ترکیبوں میں حذف کرنا مقرر ہے اور علامہ سیبویہ نے تو اس کیلئے ایک مستقل باب باندھا ہے اور کہا ہے کہ ہذا باب اَنْ مَالًا وَاَنْ وَلَدًا اور جیسے قول باری تعالیٰ آپ کہہ دیجئے کہ اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہوتے۔ اللہ کے اس ارشاد میں اَنْتُمْ مبتداء نہیں ہے کیونکہ لو صرف فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ یہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل میں تو تملکون ہے۔ احتراز سے بچنے کیلئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اس کا مفسر موجود ہے پھر قانون کے مطابق ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا گیا ہے جیسا کہ ہر اس مقام پر کیا جاتا ہے جہاں عامل کو حذف کر دیا جاتا ہے تو یہاں پر مسند محذوف فعل ہے اور اس سے پہلے اسم یا جملہ ہے

پہلے اسم یا جملہ ہے  
تشریح :-

پانچویں مثال :- اَنْ مَحَلًّا وَاَنْ مَرْتَحَلًا اس میں دونوں جگہوں پر اَنْ کی خبر محذوف ہے اور یہ مثال اصل میں اس طرح ہے ”اَنْ لَنَا فِي الدُّنْيَا حُلُولًا“ یعنی ہمارے لئے اس دنیا میں اترنا ہے اور ”وَاَنْ لَنَا فِي الْآخِرَةِ ارْتِحَالًا“ اور ہمارے لئے آخرت کی طرف کوچ کر کے جانا ہے اس میں مرتحل مصدر ہے اس مثال میں مسند کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کے حذف کرنے کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں اسے یا تو عدول الی اقویٰ الدلیلین کی وجہ سے حذف کر دیا ہے اور یا ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جائے اور یا اختصار کیلئے حذف کر دیا ہے وغیرہ ذالک اور اسی طرح خبر کا حذف کرنا کلام عرب میں شائع ذائع ہے تو کلام عرب کے اتباع کی وجہ سے بھی اس کا حذف کرنا ہو سکتا ہے یہاں تک کہ علامہ سیبویہ نے اس کے بارے میں ایک مستقل باب قائم کر دیا ہے اور لکھا ہے کہ ”هَذَا بَابُ اَنْ مَالًا وَاَنْ وَلَدًا۔۔۔ یہ مالا اور ولد کا باب ہے۔ چھٹی مثال :- ارشاد تعالیٰ ”قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّكَ“ مقتضاء حال کے مطابق ”قُلْ لَوْ تَمْلِكُوْنَ تَمْلِكُوْنَ“ ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ یہاں پر ”اَنْتُمْ“ مبتداء نہیں بن سکتا ہے کیونکہ لو شرطیہ ہے اور لو کا دخول اسم نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل ہوتا ہے تو عبث سے احتراز کرنے کیلئے لو کے بعد اس فعل کو حذف کر کے ضمیر مرفوع منفصل کو فعل کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔ اسلئے کہ فعل کے ذکر کرنے سے عبث کا ارتکاب کرنا اسلئے لازم آتا ہے کہ اس شرط (فعل) محذوف کا مفسر موجود ہے۔ اس مثال اور سابقہ مثالوں میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثالوں میں محذوف اسم یا جملہ ہوتا تھا اور اس میں محذوف فعل ہے۔

وقَوْلُهُ تَعَالٰی فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ يَحْتَمِلُ الْاَمْرَيْنِ حَذْفُ الْمَسْنَدِ وَالْمَسْنَدُ اِلَيْهِ اَيْ فَصَبْرٌ جَمِيْلٌ اَجْمَلٌ اَوْ فَامْرِيْ صَبْرٌ جَمِيْلٌ فَفِي الْحَذْفِ تَكْثِيْرُ الْفَائِدَةِ بِاِسْكَانِ حَمَلِ الْكَلَامِ عَلٰی كُلِّ مِنَ الْمَعْنِيَيْنِ بِخِلَافِ مَالُوْ ذِكْرُ فَاَنَّهُ يَكُوْنُ نَصًّا فِيْ اَحَدِهِمَا وَلَا يَدَّ لِلْحَذْفِ مِنْ قَرِيْنَةٍ دَالَّةٍ عَلَيْهِ لِيَفْهَمُ الْمَعْنٰی كَوُقُوعِ الْكَلَامِ جَوَابًا

لسؤال محقق نحو "وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ" ای خلقهن الله فحذف المسند لان هذا الكلام عند تحقق ما فرض من الشرط والجزائيكون جوابا عن سؤال محقق والدليل على ان المرفوع فاعل والمحدوف فعله انه جاء عند عدم الحذف كذلك كقوله تعالى لَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وكقوله تعالى قَالَ مَنْ يُخِى الْعِظَامَ وَهِيَ رَبِّمُ قُلْ يُخِیْهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ۔

ترجمہ:-

اور ارشاد باری تعالیٰ فصبر جمیل حذف مسند وحذف مسند الیہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے حذف مسند یا مسند الیہ کا یعنی فصبر جمیل اجمل یا فامری صبر جمیل، لہذا حذف میں تکثیر فائدہ ہے کہ کلام کو دونوں معنوں پر محمول کرنے کا امکان ہے بخلاف ذکر کے کہ اس میں ایک معنی کی تعیین ہو جاتی ہے (اور حذف کیلئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرے تاکہ معنی سمجھے جاسکیں جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہی کہیں گے کہ اللہ نے پیدا کیا ہے تو مسند کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے تحقق ہونے کے وقت ہے جو شرط و جزاء سے فرض کیا گیا ہے سوال محقق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ حذف نہ کرنے کی صورت میں بھی اسی طرح ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمان و زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو یہی کہیں گے کہ ان کو پیدا کیا ہے غالب جاننے والے نے اور جیسے کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جبکہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں؟ آپ کہہ دیجئے کہ ان کو وہی زندہ کرے گا جس نے پہلی بار ان کو پیدا کیا ہے۔

تشریح:-

ساتویں مثال:- فَصْبِرْ جَمِيلٌ "اس مثال میں دو احتمال ہیں یہ یا تو حذف مسند الیہ کے قبل سے ہے اور یا حذف مسند کے قبل سے ہے۔ اگر اسے حذف مسند الیہ کے قبل سے بنا دیا جائے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "فامری صبر جمیل" اور اگر اس کو حذف مسند کے قبل سے بنایا جائے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی "فصبر جمیل اجمل" اور یہاں پر حذف کرنا اولیٰ ہے اسلئے کہ حذف کی صورت میں اس میں دو احتمال ہوں گے بخلاف ذکر کرنے کے کہ ذکر کرنے کی صورت میں صرف ایک احتمال ہو سکتا ہے دو احتمال نہیں ہو سکتے ہیں اور کسی عبارت میں دو احتمالوں کا ہونا زیادہ بہتر ہوتا ہے ایک احتمال سے۔

ولا بد للحدوف من قرینتہ:- جس طرح یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے کہ حذف کے جواز کیلئے کسی نہ کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے قرینہ کے بغیر حذف کرنا جائز نہیں ہے پھر یہ قرینہ یا تو سوال محقق ہوگا اور اگر کوئی کلام جواب میں واقع ہو جائے تو سوال مقدمہ قرینہ بنے گا۔ سوال محقق کی مثال اللہ کے اس ارشاد میں ہے "وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ" مقتضاء ظاہر کے مطابق یوں عبارت ہونی چاہئے "خلقهن الله" لیکن سوال محقق اس پر قرینہ بن رہا ہے اسلئے کہ سوال خلق کے بارے میں ہے جس کی وجہ سے فعل مسند کو حذف کر دیا ہے۔

لان هذا الكلام:- اس عبارت کیساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے سوال محقق کی جو مثال پیش کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر یہ شرط و جزاء ہیں کوئی سوال نہیں ہے اور شرط و جزاء صرف مقام شک پر آتے ہیں؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم یہاں پر اس شرط و جزاء کو سوال مقدمہ فرض کر لیں تو کر سکتے ہیں اسلئے یہاں پر یہ سوال کے

جواب میں ہے۔

والدلیل علیٰ ان المرفوع :- اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض :- آپ نے اسے حذف فاعل اور حذف مسند الیہ کے قبیل سے کیوں بنایا ہے حذف خبر کے قبیل سے کیوں نہیں بنایا ہے اس طور پر کہ لفظ اللہ مبتداء بن جائے اور ”خَلَقَهُنَّ اللَّهُ“ اس کیلئے خبر بن جائے پھر یہ حذف مسند اور حذف خبر کے قبیل سے بن جائے گا حذف مسند الیہ کے قبیل سے نہیں بنے گا۔

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ایک ہی احتمال ہے اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں لفظ اللہ فاعل ہے اور اس کا فعل اور مسند محذوف ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل قرآن کریم کی دوسری آیات ہیں ایک جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَيْسَ سَمَلَتْهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ“ دوسری جگہ خلق کے فاعل کو ذکر کر دیا گیا ہے اسلئے ہم نے اسے حذف فاعل کے قبیل سے بنایا ہے چنانچہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“ تو یہاں پر فعل ذکر کر دیا ہے اور وہ ”يُحْيِي“ ہے۔

او مقدر عطف علی محقق نحو قول ضرار بن نہشل فی مرثیۃ یزید بن نہشل شعر لبیک یزید کأنه قیل من یبکیه؟ فقال ضارع ای یبکیه ضارع ذلیل لخصومة لانه کان ملجأ للذلاء وعوناً للضعفاء وتمامة ومختبط مطایح الطوائح“ والمختبط الذی یأتی الیک للمعروف من غیر وسیلة والاطاحة الاذهاب والهلاك والطوائح جمع مطیحة علی غیر القیاس کلوا قح جمع ملقحة ومما یتعلق بمختبط ومما صدر یت ای سائل یسأل من اجل اذهاب الوقائع ماله اوبیکی المقدرای یبکی لاجل اذهاب المنايا یزید وتطیح علی التقديرین بمعنی الماضي عدل الیه استحضار الصورة ذلك الامر الهائل وفضله ای رجحان نحو لبیک یزید ضارع مبنیاً للمفعول علی خلافه یعنی لبیک یزید ضارع مبنیاً للفاعل ناصباً لیزید ورافعاً لضارع

ترجمہ :-

سوال مقدر کا جواب ہو) اس کا عطف محقق پر ہے (جیسے) یزید ابن نہشل کے مرثیہ میں ضرار ابن نہشل کا شعر (چاہئے کہ یزید کو رویا جائے) گویا کہ یوں کہا گیا کہ کون روئے؟ تو اس نے جواب دیا کہ (ضارع) یعنی وہ شخص روئے جو اپنے مقابل سے لڑائی کے وقت عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا، اور اس کے بعد یہ مصرعہ ہے اور روئے سائل بے وسیلہ (اس وجہ سے کہ حوادث زمانہ نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ مختبط اس شخص کو کہتے ہیں جو تمہارے پاس بے وسیلہ احسان مانگنے آئے اور ”احاطہ“ کے معنی ہیں ہلاک و ضائع کرنا، طوائح “خلاف قیاس مطیحة کی جمع ہے جیسے لوہے ملتھ کی جمع ہے لفظ مما مختبط کے ساتھ متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل سوال کرے اس وجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ یا یہ یکی فعل مقدر کے متعلق ہے یعنی روئے اس وجہ سے کہ موتوں نے یزید کو ختم کر دیا ہے بہر دو تقدیر تطیح فعل مضارع بمعنی ماضی ہے شاعر نے اس امر ہائل کی صورت کو مختصر کرنے کیلئے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اور اس کی فضیلت یعنی ”لَبَّيْكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ“ کا فعل مضارع مبنی للمفعول کا راجع ہونا اس کے خلاف پر یعنی ”لَبَّيْكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ“ پر در انحالیکہ وہ مبنی للفاعل ہو اور یزید کیلئے ناصب ہو اور ضارع کیلئے رافع ہو

تشریح :-

او مقدّر:- حذف مسند پر قرینہ یا تو سوال مقدّر ہوگا جیسے ضرار ابن ہشمل نے یزید ابن ہشمل کے مرثیہ میں کہا ہے۔

لیک یزید ضارُع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح

تحقیق المفردات:- ینک۔ امر غائب کا صیغہ ہے چاہئے کہ رویا جائے۔ ضارُع۔ عاجز۔ ذلیل۔ مختبط۔ بے وسیلہ سائل۔  
اختباط۔ کے اصل معنی ہیں اونٹ کیلئے درخت سے پتے جھاڑنا۔ تطیح۔ اطاحتہ۔ سے مأخوذ ہے ہلاک کرنا۔ طوائح مطیحۃ کی جمع ہے تباہ کن حوادث۔

ترجمہ:- چاہئے کہ رویا جائے یزید کو ہر ایک عاجز آدمی خصوصیت کے وقت اور بغیر وسیلہ کے سوال کرنے والا حوادث زمانہ کے اس کے مال کو ہلاک کر دینے کی وجہ سے۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد۔ ضارُع۔ ہے کیونکہ یہ سوال مقدّر کے جواب میں واقع ہوا ہے اور وہ سوال مقدّر یہ ہے کہ جب شاعر نے کہا کہ ”لیک یزید“ تو اس سے سوال پیدا ہوا کہ یزید پر کون روئے؟ تو شاعر نے جواب دیا کہ ضارُع روئے۔ ضارُع:- عاجز آدمی کو کہتے ہیں۔ لخصومة۔ لام توقیت کیلئے ہے خصوصیت اور لڑائی کے وقت کیونکہ یزید لڑائی کے وقت لوگوں کے پکارنے پر ان کی مدد کرتا تھا فائدہ:- سماتطیح۔ اس میں بن کے متعلق کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس کا متعلق ”یبکی“ مذکور ہے اس صورت میں اس کا معنی بنے گا عاجز اور بے وسیلہ سوال کرنے والے آدمی کو چاہئے کہ وہ یزید پر روئے اسلئے کہ زمانہ کے حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے اور اب ان کی مدد کرنے والا کوئی نہیں رہا ہے۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا متعلق ”یبکیہ“ مقدّر رہو اس صورت میں اس کے معنی بنیں گے کہ چاہئے کہ یزید پر روئے ہر ایک عاجز اور بے وسیلہ سوال کرنے والا آدمی لڑائی کے وقت اسلئے کہ زمانہ کے حوادث نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے کیونکہ یزید بے وسیلہ لوگوں کی مدد کرتا تھا اور اب چونکہ اس کا مال ہلاک ہو چکا ہے اسلئے ان لوگوں کو رونا چاہئے۔

فائدہ:- ینکی فعل کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ یہ یا تو فعل معروف ہے اور فعل معروف ہونے کی صورت میں یزید منصوب ہوگا مفعول نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس کو مجہول پڑھا جائے اس صورت میں یزید نائب فاعل بن کر مرفوع ہوگا اور ہمارا مطلوب دوسری صورت میں حاصل ہوتا ہے پہلی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتا ہے اسلئے مصنف نے مجہول والی صورت کو معروف والی صورت پر ترجیح دی ہے۔ اور اس کی تین وجوہات ذکر کئے ہیں۔

بتکرار الاسناد بان اجمل اولاً اجمالاً ثم فصل تفصيلاً اما التفصيل فظاهر واما الاجمال فانه لما قيل ليك يزيّد علم ان هناك باكتيا يسند اليه هذا البكاء لان المسند الى المفعول لا بدله من فاعل محذوف اقيم هو مقاسه ولا شك ان المتكرر او كد واقوى وان الاجمال ثم التفصيل اوقع في النفس وبوقوع نحو يزيّد غير فضلية لكونه مسند اليه لا مفعولاً كما في خلافة وبكون معرفة الفاعل كحصول نعمة غير مترقية لان اول الكلام غير مطمع في ذكره اي ذكر الفاعل لاسناد الفعل الى المفعول وتمام الكلام به بخلاف ما اذ ابني للفاعل فانه مطمع في ذكر الفاعل اذ لا بد للفعل من شيء يسند هو اليه ترجمہ:-

تکرار اسناد کی وجہ سے ہے اس طور پر کہ اولاً مجمل ذکر کیا گیا بعدہ تفصیل کی گئی تفصیل تو ظاہر ہے اجمال کی وجہ یہ ہے کہ جب لیک کہا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس کا کو منسوب کیا جائیگا کیونکہ مسند الی المفعول کیلئے فاعل محذوف کا ہونا ضروری

ہے جس کو اس کے قائم مقام کیا گیا ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مکرر میں زیادہ تقویت ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوجہ فی النفس ہوتی ہے (اور یزید جیسے کے غیر فضلہ واقع ہو جانے کی وجہ سے) کیونکہ اس وقت وہ مسند الیہ ہوگا نہ کہ مفعول جیسا کہ اس کے خلاف میں ہے اور فاعل کیلئے معرفت غیر مترقبہ کے حصول کی طرح ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلام کا شروع فاعل کی امید دلانے والا نہیں ہوتا ہے اس وجہ سے کہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام پورا ہو جاتا ہے بخلاف فعل مبنی للفاعل کے کہ وہ فاعل کے ذکر کی توقع دلاتا ہے کیونکہ فعل کیلئے کسی ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جائے۔

تشریح:-

پہلی وجہ۔ بتکرار الاسناد :- پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور معروف کی صورت میں تکرار اسناد نہیں پایا جاتا ہے اور جہاں پر تکرار اسناد پایا جائے تو وہ زیادہ قوی اور مؤکد ہوتا ہے اس سے جس میں تکرار اسناد نہ پایا جائے۔ اور اس میں تکرار اسناد اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس کو مجہول پڑھ کر مفعول پہ کو نائب فاعل بنادیا جائے تو مخاطب اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ضرور ہوگا اور اس مقام پر کوئی نہ کوئی رونے والا ضرور ہوگا تو پہلے ایک بار اجمالاً فاعل کی طرف اسناد ہو جاتی ہے اور بعد میں جب تفصیلاً فاعل کو ذکر کر دیا تو تفصیلاً بھی فاعل کا ذکر ہو گیا اس وجہ سے مجہول میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے اور تکرار اسناد اقویٰ ہوتا ہے عدم تکرار سے اسلئے مصنف نے مجہول والی صورت کو ترجیح دی ہے۔

وبسوق نحو یزید غیر فضلة :- دوسری وجہ یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف پڑھنے کی صورت میں یزید فضلہ واقع ہوتا ہے اور یہ مقام مقام مدح ہے اور مقام مدح میں مدوح کو فضلہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے اسے مجہول پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

ویکون معرفة الفاعل :- تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں ضارع یعنی فاعل کا ذکر نعت غیر مترقبہ کے طور پر ہوتا ہے اور معروف پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کا ذکر نعت غیر مترقبہ کے طور پر نہیں ہوتا ہے اسلئے مجہول پڑھنے کو معروف پڑھنے پر ترجیح دی جاتی ہے۔ مجہول پڑھنے کی صورت میں ذکر فاعل نعت غیر مترقبہ اس طرح ہے کہ جب فعل مجہول کیلئے نائب فاعل کو ذکر کر دیا جاتا ہے تو مخاطب سمجھتا ہے اب کلام مکمل ہو گیا ہے اس کے بعد کسی اور چیز کو ذکر نہیں کیا جائے گا لیکن پھر بھی متکلم اپنے کلام میں فعل کے بعد مفعول کو ذکر کر دیتا ہے تو مخاطب اس انتظار میں ہوتا ہے کہ اب متکلم فاعل کو ذکر کرے گا اسلئے کہ فعل مفعول پہ کیسا تھکا م نہیں ہوتا ہے تو اس وجہ سے یہ نعت غیر مترقبہ کی طرح ہوتا ہے۔

واما ذکرہ ای ذکر المسند فلما مر فی ذکر المسند الیہ من کونہ الاصل مع عدم المقتضی للعدول عنہ ومن الاحتیاط لضعف التعویل علی القرینۃ مثل ”خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِیمُ“ ومن التعریض بغباوة السامع نحو محمد نبینا ﷺ فی جواب من قال من نبیکم وغیر ذلک ترجمہ:-

(مسند کا ذکر کرنا ان وجوہ کی وجہ سے ہوتا ہے جن کا ذکر مسند الیہ کے بیان میں گزر چکا ہے یعنی ذکر کا اصل ہونا اور عدول کے مقتضی کا نہ ہونا قرینہ پر اعتماد کا ضعیف ہونا، جیسے خلقھن الخ ان کو غالب جاننے والے نے پیدا کیا ہے اور سامع کی غباوت کی طرف اشارہ کرنا جیسے محمد نبینا ﷺ اس شخص کے جواب میں جو یہ کہے کہ من نبیکم؟ تمہارا نبی کون ہے تشریح:-

وائسا ذکرہ :- مسند کا دوسرا حال مسند کو ذکر کرنا ہے اور ذکر مسند کے مقتضیات بحث مسند الیہ میں ذکر مسند الیہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں جیسا کہ ذکر اور حذف میں سے حذف کے مقتضی کے نہ ہونے کی صورت میں ذکر کرنا اصل ہے۔ تو یہاں پر بھی حذف کے مقتضاء کے نہ ہونے کی صورت میں ذکر کرنا اصل ہوگا۔ حذف مسند کی دوسری علت متکلم کا قرینہ پر اعتماد نہ کرنا ہے کہ اگر کسی قرینہ کی وجہ سے مسند کو حذف کر کے قرینہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے تو قرینہ کی وجہ سے سامع بات نہ سمجھ سکے گا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”خلقھن العزیز العلیم“ اس میں سوال قرینہ تو بن رہا ہے لیکن پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اس قرینہ پر اعتماد نہ کر کے صراحتہً فعل کو ذکر کر دیا ہے۔

تیسری علت :- سامع اور مخاطب کے غباوت اور کندہنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے مسند کو ذکر کر دیا جائے جیسے کوئی پوچھے کہ ”سن نبیک؟ تیرا نبی کون ہے؟“ تو اسے جواب میں کہا جائے گا ”محمدؐ نبینا“ تو اس میں سوال ہی اس کی غباوت و کنی پر دلالت کرتا ہے تو جواب میں اگر صرف ”محمدؐ“ کہہ دیا جاتا تو توبات مکمل ہو جاتی اور جواب ہو جاتا لیکن پھر سائل کی سمجھ میں کچھ نہ آتا اسلئے سائل کی غباوت و کنی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے مسند ”نبینا“ کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

ولاجل ان یتعین بذکر المسند کونه اسمًا فیفید الثبوت اوفعلًا فیفید التجدد واما افرادہ ای جعل المسند غیر جملۃ فلکونه غیر سببی مع عدم افادۃ تقویٰ الحکم اذ لو کان سببیًا نحوزید قام ابوہ اومفید اللتقویٰ نحوزید قام فهو جملۃ قطعًا واما نحوزید قائم فلیس بمفید للتقویٰ بل قریب من زید قام فی ذلک ترجمہ :-

یا اس لئے تاکہ مسند کے ذکر کرنے سے اس کا اسم ہونا جو کہ مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہو جائے (اور اس کا مفرد لانا) یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا (تو اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ تقویٰ حکم کا فائدہ نہیں دیتا ہے) اسلئے کہ اگر سببی ہو جیسے زید قام ابوہ یا مفید تقویٰ ہو جیسے زید قام تو وہ قطعی طور پر جملہ ہوگا، باقی رہا زید قائم تو یہ مفید تقویٰ نہیں ہے بلکہ اس میں زید قام کے قریب قریب ہے تشریح :-

ولاجل کونه یہاں سے مصنف وہ علتیں بیان کر رہے ہیں جن کا ذکر مسند الیہ کی بحث میں ہوا ہے۔

لیکن ان کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل اور اسم میں فرق ہے۔ اسم صرف ثبوت پر دلالت کرتا ہے قطع نظر حدوث اور دوام کے یعنی چاہے حدوث اور دوام کا معنی پایا جائے یا نہ پایا جائے اس سے اسم کی کوئی غرض نہیں ہوتی ہے اس میں صرف ثبوت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور فعل حدوث پر دلالت کرتا ہے۔ تو ابھی کچھ خبر ذکر کر دیا جاتا ہے اسم اور فعل کی تعیین کیلئے کہ مبتدا کیلئے محض خبر کا ثبوت ہے اور یا خبر ثبوت کے ساتھ ساتھ حدوث پر بھی دلالت کرتا ہے

وائسا افرادہ :- مسند کے احوال میں سے تیسرا حال مسند کو مفرد لانا ہے اور مسند کو مفرد وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر دو شرطیں پائی جائیں ایک یہ کہ وہ مسند غیر سببی ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ غیر مفید تقویٰ الحکم ہو۔ تو جہاں پر یہ دو چیزیں پائی جائیں وہاں پر مسند کو مفرد لانا واجب اور ضروری ہے اور جہاں پر احد الامرین پائے جائیں وہاں پر خبر کو مفرد لانا جائز نہیں ہے بلکہ جملہ لایا جائے گا تو مفرد لانے کی ایک ہی صورت ہے کہ امرین پائے جائیں اور جملہ کے وجود میں آنے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مسند غیر سببی ہو دوسری صورت یہ ہے کہ غیر مفید تقویٰ الحکم ہو۔

سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مسند الیہ کے متعلق کیلئے ثابت کیا گیا ہو جیسے زید قام ابوہ۔

اور غیر سببی کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مسند الیہ کی ذات کیلئے ثابت کیا جائے جیسے زید قام۔

تقویٰ حکم کا مطلب یہ ہے کہ اس اسناد میں تکرار پایا جاتا ہو جیسے زیدؑ قدام اس میں اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس میں پہلے قیام کی اسناد زیدؑ کی طرف کی گئی ہے اور پھر قدام میں جو ضمیر ہے یہ ضمیر زیدؑ کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس اعتبار سے اس میں تکرار اسناد پایا جائے گا۔

غیر مفید تقویٰ الحکم کا مطلب یہ ہے کہ اسناد کا تکرار نہ پایا جائے جیسے زیدؑ قائم، لہذا جہاں پر امرین پائے جائیں وہاں پر مسند کو مفرد لا نا ضروری ہے جیسے زیدؑ قائم مسئلہ صرف اتنا ہے پھر یہ مسئلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن شارحؒ نے اس کے بعد تین اعتراضات مقدرہ کے جوابات دئے ہیں۔

اعتراض: کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپؐ نے افراد کیلئے غیر سببی اور عدم مفید تقویٰ کو علت قرار دیا ہے تو ”زیدؑ قائم“ میں یہ تقویٰ کا فائدہ دیتا ہے عدم تقویٰ کا فائدہ نہیں دیتا ہے لیکن پھر بھی مفرد ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفید تقویٰ نہیں ہے قریب مفید فائدہ تقویٰ ہے اسلئے کہ جب ہم نے کہا وہ عدم مفید تقویٰ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں تقویٰ کا مل طریقے سے نہ پائی جائے اور یہاں پر اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ ضمیر کے لوٹنے میں اس کی مشابہت زیدؑ قدام کے ساتھ ہے کہ جس طرح ”زیدؑ قدام“ میں قدام کی ضمیر زیدؑ کی طرف لوٹ رہی ہے اسی طرح ”زیدؑ قائم“ میں بھی قائم کی ضمیر زیدؑ کی طرف لوٹ رہی ہے اور اس کی دوسری تشبیہ دیکھی جائے تو اس کی تشبیہ تینوں صورتوں میں عدم تغیر میں اسم جامد کے ساتھ ہے کہ جس طرح اسم جامد مفرد حاضر اور غائب میں تبدیل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ”قائم“ بھی تینوں حالتوں میں نہیں بدلتا ہے مفرد اسم جامد کی مثال جیسے ”انا زیدؑ“ وغیرہ اسم فاعل کی مثال جیسے انا قائم انت قائم ہو قائم“ ان تینوں حالتوں میں عدم تغیر کی وجہ سے یہ اسم جامد کے مشابہ بن گیا ہے اور اسم جامد میں تقویٰ کا معنی کامل طریقہ سے نہیں پایا جاتا ہے تو جب اس میں تقویٰ ناقص ہوگی تو پھر یہ مفرد ہی ہوگا اور عدم تقویٰ کی علت بھی پائے جائے گی۔

وقولہ مع عدم افادۃ التقویٰ معناه مع عدم افادۃ نفس التركيب التقویٰ الحکم فیخرج ما یفید التقویٰ بحسب التکریر نحو عرفت عرفت او بحرف التاکید نحو ان زیدؑ اعرف او تقول ان تقویٰ الحکم فی الاصطلاح ہوتا کیدہ بالطریق المخصوص نحو زیدؑ قدام ترجمہ:-

اور مصنف کا کہنا مع عدم افادۃ التقویٰ کا مطلب یہ ہے کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دے لہذا جو ترکیب تکریر کے اعتبار سے تقویٰ کا فائدہ دے گی وہ خارج ہو جائے گی جیسے عرفت عرفت یا حرف تاکید کے ذریعہ مفید تقویٰ ہو جیسے ان زیدؑ اعرف یا ہم یوں کہیں گے کہ تقویٰ حکم کی ایک خاص طور سے تاکید لانے کو تاکید کہتے ہیں جیسے زیدؑ قدام۔

تشریح:-

وقولہ مع عدم افادۃ التقویٰ:- اس عبارت کیساتھ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپؐ نے کہا ہے کہ خبر کے مفرد لانے کیلئے شرط ہے عدم افادۃ تقویٰ اسلئے اگر افادۃ تقویٰ کہیں پائی جائے گی تو اس کو جملہ کہنا چاہئے جبکہ پھر بھی اس کو مفرد ہی کہا جاتا ہے جیسے ”عرفت عرفت زیدؑ اعرف“ ان میں غیر افادۃ تقویٰ نہیں بلکہ افادۃ تقویٰ پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس کی اسناد میں تکرار پایا جاتا ہے لیکن پھر بھی اس میں مسند مفرد ہی ہے اس کو کوئی جملہ نہیں کہتا ہے۔

جواب:- اس کے دو جواب دئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ افادۃ مصدر مضاف ہے مفعول کی طرف تو یہ عبارت اضافۃ المصدر الی المفعول کے قبیل سے بنے گی اور اس کا فاعل محذوف ہے اور وہ ”نفس الترتیب“ ہے۔

اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی ”مع افادۃ نفس التركيب تقویٰ الحکم“ یعنی صرف وہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ

دے اور یہاں پر نفس ترکیب تقویٰ کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ تکرار کی وجہ سے تقویٰ حکم کا فائدہ حاصل ہوا ہے اسلئے آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔ دوسرا جواب :- یہ ہے کہ ہماری مراد مطلقاً تقویٰ حکم نہیں ہے بلکہ اصطلاحی تقویٰ حکم ہے اور اصطلاح میں ایک مخصوص طریقے سے تقویٰ حکم حاصل ہوتا ہے اور وہ ہے تکرار اسناد کہ تکرار اسناد اور یہاں پر تکرار مسند کے ساتھ تکرار اسناد پایا جاتا ہے لہذا یہ نکل جائے گا۔

فان قلت المسند قد يكون غير سببي ولا مفيداً للتقوى ومع هذا لا يكون مفرداً كقولنا اناس عيت في حاجتك ورجل جاءني وما انا قلت هذا عند قصد التخصيص قلت سلمنا ان ليس القصد في هذه الصور الى التقوى لكن لا نسلم انها لا تفيد التقوى ضرورة حصول تكرار الاسناد الموجب للتقوى ولو سلم فالمراد ان افراد المسند قد يكون لاجل هذا المعنى ولا يلزم منه تحقق الافراد في جميع صور تحقق هذا المعنى

ترجمہ :-

اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقویٰ نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود مفرد نہیں ہوتا جیسے ہمارا کہنا اناس عیت فی حاجتک اور رجل جاء نی ، ما انا قلت هذا تخصیص کے ارادے کے وقت تو میں کہوں گا کہ میں یہ مانتا ہوں کہ ان صورتوں میں تقویٰ کا قصد نہیں ہے لیکن یہ نہیں مانتا کہ یہ صورتیں مفید تقویٰ نہیں ہیں کیونکہ ان میں موجب تقویٰ تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو کبھی مفرد اسلئے بھی لایا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ جہاں یہ معنی تحقق ہو وہاں افراد بھی تحقق ہو

تشریح :-

فان قلت :- اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ مسند کو مفرد اس وقت لایا جاتا ہے جب وہ غیر سببی ہو اور غیر مفید تقویٰ ہو ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی وہ تقویٰ کا فائدہ نہیں دیتا ہے بلکہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن وہ مفرد نہیں ہوتا ہے بلکہ جملہ ہوتا ہے جیسے اناس عیت فی حاجتک - رجل جاء نی وما انا قلت هذا - ان تمام مثالوں میں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔

جواب :- اس اعتراض کے بھی دو جواب ہیں۔

ایک جواب یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے تقویٰ کا قصد کرنا اور ایک ہوتا ہے تقویٰ کا حاصل ہونا ان دونوں میں فرق ہے ان مثالوں میں تقویٰ پایا جاتا ہے اسلئے کہ تقویٰ کا تعلق تکرار اسناد کے ساتھ ہے اور ان میں اگرچہ تکرار اسناد پایا جاتا ہے لیکن تکرار اسناد مقصود نہیں ہے اور قصد نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں تقویٰ پایا ہی نہ جائے۔

قلنا مرة اخرى :- دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ ان مثالوں میں اگرچہ تقویٰ کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جہاں پر بھی یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو وہاں پر خبر مفرد ہوگی بلکہ ضروری یہ ہے کہ جہاں پر بھی افراد پایا جائے وہاں پر ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے لہذا جہاں پر بھی مفرد پایا جائے گا وہاں پر ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثم السببي والفعلي من اصطلاحات صاحب المفتاح حيث سمي في النحو الوصف بحال الشيء نحورجل كريم وصفاً فعلياً والوصف بحال ما هو من سببه نحورجل كريم ابوه وصفاً سببياً وسمي في علم المعاني المسند في نحو زيد قام مسنداً فعلياً وفي نحو زيد قام ابوه مسنداً سببياً وفسرهما بما لا يخلو



عن صعوبة وانغلاق ولهذا اکتفى المصنف فی بیان المسند السببی بالمثال وقال والمراد بالسببی نحو زیّد منطلق "و کذا زیّد" انطلق ابوہ ترجمہ:-

پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات ہیں کہ انھوں نے نحو کی بحث میں وصف بحال شیء جیسے رجل کریم کو وصف فعلی کے ساتھ اور وصف بحال ماہومن سبب جیسے رجل کریم ابوہ کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی میں زیّد قائم کے مسند کو فعلی اور زیّد قائم ابوہ کے مسند کو سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تعریف کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے اسلئے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زیّد ابوہ منطلق جیسی ترکیبیں ہیں اسی طرح زیّد انطلق ابوہ تشریح:-

ثم السببی والفعلی من اصطلاحات صاحب المفتاح:- یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لائے ہیں۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف کی یہ عادت ہے کہ جب بھی کسی چیز کی کوئی تعریف کرتے ہیں تو اس تعریف میں موجود مشکل الفاظ کی وضاحت کرتے ہیں تو یہاں پر خبر کے مفرد لانے کیلئے جو شرائط ذکر کئے ہیں ان میں دو قیدیں تھیں غیر افادہ تقویٰ اور غیر سببی ان میں سے تقویٰ اور غیر تقویٰ کا ذکر پہلے گزر چکا ہے غیر سببی کی تعریف پہلے نہیں گزری ہے اسلئے انہیں یہاں پر ان کی تعریف کرنی چاہئے لیکن انھوں نے ان کی تعریف کرنے کے بجائے صرف ان کی مثال پر اکتفاء کر کے اپنی عادت کی مخالفت کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ سببی اور غیر سببی کی طرف تقسیم کرنا صرف علامہ سکا کی صاحب مفتاح کی مختصرات میں سے ہے کہ انھوں نے مسند کی سببی اور فعلی کی طرف تقسیم کی ہے اسلئے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں دو علوم ذکر کئے ہیں ایک علم نحو اور دوسرا علم بلاغت۔ علم نحو میں انھوں نے جہاں پر موصوف صفت کی بحث ذکر کی ہے وہاں پر انھوں نے لکھا ہے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ صفت موصوف کی ذات کیلئے ثابت ہوا ہے صفت فعلی کہتے ہیں اور دوسری قسم یہ ہے کہ صفت موصوف کے متعلق کیلئے ثابت کی جائے تو اسے صفت سببی کہتے ہیں لیکن جب علم معانی میں آئے تو انھوں نے جہاں مسند کا صدر و مبتداء کی ذات سے ہوسند فعلی کہا ہے جیسے "زیّد قائم" اور جہاں پر مسند کا صدر و مبتداء کے متعلق سے ہوا ہے مسند سببی کہتے ہیں اور پھر ان کی جدا جدا تعریفیں کی ہیں لیکن مسند فعلی اور سببی کی تمام تعریفات اعتراضات اور شکالات سے خالی نہیں ہیں اسلئے ان کی تعریفات ترک کر کے صرف مثالوں پر اکتفاء کیا ہے اور کہا "زیّد ابوہ منطلق"

ويمكن ان يفسر السببی بجملة علق على مبتداء بعائِد لا يكون مسنداً اليه في تلك الجملة فخرج المسند نحو زیّد منطلق ابوہ لانه مفرد وفي نحو قل هو الله احد "لان تعليقها على المبتداء ليس بعائِد وفي نحو زیّد قائم و زیّد هو قائم لان العائد فيهما مسنداً اليه ودخل فيه نحو زیّد ابوہ قائم و زیّد قائم ابوہ و زیّد سررت به و زیّد ضربت عمروا في داره و زیّد ضربته ونحو ذلك من الجمل التي وقعت خبرا للمبتداء ولا تفيد التقويو العمدة في ذلك تتبع كلام السكاكي لانا لم نجد هذا الاصطلاح ممن قبله ترجمہ:-

اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تعریف ایسے جملے کے ساتھ کی جائے جو مبتداء پر ایسے عائد کے ذریعہ متعلق ہو جائے جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو لہذا زیّد منطلق ابوہ میں جو مسند ہے وہ خارج ہوا کیونکہ یہ مفرد ہے اور قل هو الله احد میں بھی مسند خارج ہوا کیونکہ اس کا مبتداء پر متعلق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زیّد قائم اور زیّد هو قائم میں بھی مسند خارج ہوا کیونکہ ان میں عائد مسند الیہ ہے اور مسند سببی میں زیّد ابوہ قائم، زیّد قائم

ابوہ زید مرتبہ، ضربت عمرانی دارہ، اور زید ضربتہ اور اسی طرح ہر وہ جملہ جو مبتداء کی خبر ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو داخل ہو گیا اس سلسلہ میں بہتر یہ ہے کہ سکا کی کے کلام کا تتبع کیا جائے کیونکہ ہم نے یہ اصطلاح ان سے پہلے کسی کی نہیں پائی ہے  
تشریح:-

ویمکن ان یفسر المسند السببی :- یہاں سے شارحؒ یہ بات بتا رہے ہیں کہ صاحب مفتاح کی تعریفات میں گزربڑھونے کی وجہ سے ان پر اعتراضات کے وارد ہونے سے اگرچہ ضعف آجاتا ہے لیکن ان کی تعریفات سے تعریف اخذ کر کے مسند سببی کی یوں تعریف بھی کی جاسکتی ہے کہ مسند سببی وہ ہے جس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ایسی ضمیر ہو جو اس جملہ میں مسند الیہ نہ بن سکتی ہو۔ اس تعریف کی وجہ سے کچھ چیزیں مسند سببی کی تعریف سے نکل جائیں گی۔ سب سے پہلے وہ مثال نکلے گی جو جملہ نہ بنے جیسے ”زید ابوہ منطلق“ اس مثال میں ”منطلق“ جملہ نہیں ہے اسلئے یہ مسند سببی بھی نہیں ہوگا اسی طرح وہ مسند بھی نکلے گا جس میں ضمیر تو ہو لیکن ضمیر مبتداء کی طرف نہ لوٹتی ہو جیسے ”قل هو اللہ احد“ اس میں اللہ احد جملہ مسند سببی ہے لیکن اس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی کوئی ضمیر نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مثال بھی نکل جائے گی جو جملہ بھی ہو اور اس میں مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر بھی ہو لیکن وہ مسند الیہ بھی بنتی ہو اسلئے کہ یہ مسند سببی نہیں ہوگا اور جہاں پر یہ شرطیں پائی جائیں تو وہ مثالیں داخل ہو جائیں گی جیسے ”زید ابوہ قائم“ ”زید“ ”قام ابوہ“ ”زید مرتبہ“ ”زید ضربت عمرانی دارہ“۔ زید ضربتہ وغیرہ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے بعض کو نکالا ہے اور بعض کو داخل کیا ہے یہ علامہ قدوسی کی عبارتوں کی بناء پر کیا ہے ان سے پہلے کے بزرگوں نے یہ تقسیم نہیں کی ہے اسلئے اس میں کمی بیشی نہیں کی جاسکتی ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے لکھا ہے شارحؒ کا یہ کہنا کہ یہ سب کچھ اسی سے مأخوذ ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علامہ قدوسیؒ نے ان تین قیود کیساتھ ایک چوتھی قید بھی لگائی ہے کہ مسند میں پائی جانے والی ضمیر مبتداء کی طرف لوٹنے والی ضمیر کے مضاف کا مرفوع ہونا بھی ضروری ہے جیسے کہ ابتدائی دو مثالوں یعنی ”زید قام ابوہ“ اور ”زید ابوہ قائم“ میں ہے۔ لہذا اس قید کی وجہ سے باقی مثالیں بھی نکل جائیں گی۔

واما کونہ ای المسند فعلا فلتقیده ای تقييد المسند باحد الازمنة الثلاثة الماضي وهو الزمان الذي قبل زمانك الذي انت فيه والمستقبل وهو الزمان الذي يترقب وجوده بعد هذا الزمان والحال وهو اجزاء من اواخر الماضي واول المستقبل متعاقب من غير مهلة وتراخ وهذا المرعفي وذلك لان الفعل دال بصيغته على احد الازمنة الثلاثة من غير احتياج الى قرينة تدل على ذلك بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه بقرينة خارجية كقولنا زيد قائم الان او امسى او غدا ولهذا قال علي اخصر وجه  
ترجمہ:-

اور مسند کا فعل ہونا اسے تین زمانوں ماضی، حال اور مستقبل کے ساتھ مقید کر دینے کیلئے ہوتا ہے ماضی وہ زمانہ ہے جو اس زمانہ سے پہلے ہو جس میں تم موجود ہو، مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا انتظار کیا جائے اس زمانہ کے بعد۔ اور حال وہ اجزاء ہیں جو زمانہ ماضی کے پچھلے اور زمانہ استقبال کے ابتدائی حصہ پر مشتمل ہوں پے درپے بلا مہلت اور تراخی کے ساتھ یہ چیز عرفی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ قرینہ کے احتیاج کے بغیر تینوں زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے، بخلاف اسم کے کہ وہ زمانہ پر قرینہ خارج کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے زید القائم الان وغیرہ اس لئے ماتن نے کہا ہے علی اخصر وجه یعنی مختصر طریقہ پر  
تشریح:-

واما کونہ فعلا :- یہاں سے مصنفؒ احوال مسند میں سے تیسری حالت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی فعل کو مسند بنایا جاتا

ہے پھر فعل کے مسند بنانے کے دو مقصد ہیں ایک مقصد یہ ہے کہ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اس کی دلالت ہو جائے۔ زمانے کل تین ہیں ماضی حال استقبال۔ ماضی گزرے ہوئے زمانہ کو کہتے ہیں اور حال اس زمانہ کو کہتے ہیں جو زمانہ ماضی کا آخر اور زمانہ مستقبل کا اوّل ہو اس کا کوئی مستقل وقت نہیں ہوتا ہے صرف عرفا اس کو زمانہ حال کہا جاتا ہے ذرا سے وقت کے آجانے سے پہلے وہ زمانہ مستقبل ہوتا ہے اور پھر ذرا سے وقت میں وہی زمانہ ماضی بن جاتا ہے اور استقبال آنے والے زمانہ کو کہتے ہیں۔ اور دوسرا مقصد یہ ہے کہ تاکہ وہ فعل تجدد اور حدوث پر دلالت کرے کیوں کہ تجدد اور حدوث پر فعل ہی دلالت کرتا ہے اسم میں دوام اور استمرار پایا جاتا ہے جب تک اس میں کوئی خارجی قرینہ نہ پایا جائے اس وقت تک اسم تجدد اور حدوث کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ جیسے زید قائم الان او غذا او اداس وغیرہ وغیرہ۔۔۔۔۔

ولما كان التجدد لازماً للزمان لكونه كماً غير قاراً لذات ای لا يجتمع اجزاء في الوجود والزمان جزء من مفهوم الفعل كان الفعل مع افادته التقييد باحد الازمنة مفيداً للتجدد واليه اشار بقوله مع افادة التجدد كقوله شعراً وكلماً وردت عكاظ وهو سوق للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتناشدون ويتفاخرون وكانت فيه وقائع قبيلة بعثوا اليّ عريفهم وعريف القوم القيم بالمرهم الذي شهر بذلك وعرفت يتوسّم اي يصدر عنه تفرس الوجوه وتأملها شيئاً فشيئاً ولحظة فلحظة

ترجمہ:-

چونکہ زمانہ کیلئے تجددِ لازم ہے اس وجہ سے زمانہ ذات کیساتھ نہیں ٹھہرتا ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہیں ہوتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے اسلئے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مفیدِ تنقید ہونے کے ساتھ ساتھ مفیدِ تجددِ دہی ہوگا ماتن نے مع افادۃ التجدد کیساتھ اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (جیسے شاعر کا شعر عکاظ بازار میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے) عکاظ عربوں کا ایک بازار ہے جس میں وہ شعر گوئی اور ایک دوسرے پر فخر و مباحث کرتے تھے اور اس میں بڑے اہم واقعات ہوتے تھے (تو میرے پاس اپنے لیڈر کو بھیجتے ہیں) عریف قوم کے لیڈر کو کہتے ہیں جو لیڈری میں مشہور ہو (جو مجھے غور سے دیکھتا ہے) یعنی بار بار بڑے تامل کے ساتھ دیکھتا رہتا ہے

تشریح:-

ولمّا كان التّجّد: یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور زمانے کیلئے تجّد لازم ہے کیونکہ زمانہ اس مقدار کا نام ہے جس کا وجود خارج میں کسی زمانے میں ایک ساتھ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ایک جزء ختم ہو جانے کے ساتھ دوسرا جزء شروع ہو جاتا ہے اور وہ ختم ہو جاتا ہے تو زمانے کا تیسرا جزء شروع ہو جاتا ہے اسلئے فعل ہی میں تجّد کا معنی پایا جائے گا اسم میں تجّد کا معنی نہیں پایا جائے گا۔ مسند کو اختصار کے ساتھ تجّد کے فائدے کیلئے لانے کی مثال جیسے طریف بن تمیم غمری کا یہ شعر ہے

او کَلَّمَا وَرَدَتْ عَكَازَ قَبِيلَةٍۢ ۖ بَعَثُوا إِلَىٰ عَرِيفِهِمْ يَتَوَسَّلُ-

تحقیق المفردات: وردت۔ باب سمع سے ہے اس کے معنی ہیں پانی کی گھاٹ پر آنا۔ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ“ اسی طرح ”فَارْسَلُوْا اَوْرَدَهُمْ“ عکاظ۔ عرب کے مشہور بازاروں میں سے ایک بازار ہے۔

۵۲۰ء سے یہ بازار لگنا شروع ہوا تھا اور اسلام کے بعد بھی جاری رہا یہاں تک کہ ۱۲۹ھ میں خوارج کی لوٹ مار کرنے پر یہ بازار بند ہو گیا اس بازار میں ذیقعدہ کی بیس تاریخ سے مسلسل بیس روز تک میلہ لگتا تھا جس میں عرب کے تمام بڑے بڑے سردار بڑے بڑے تاجراتے اور ارباب کلام شعر و شاعری، حسب و نسب شمارہ ادا جج، لین دین اور سودگری نیز قیدیوں کی رہائی کیلئے شرکت کرتے اور عرب کے مختلف قبائل جمع ہو کر

اپنے آباؤ اجداد کی فضیلت اور ان کے کارنامے بآواز بلند پڑھ پڑھ کر ایک دوسرے پر فخر کرتے اس موقع پر عرب کے بڑے بڑے عالم اور قاضی بھی آتے ان کے سامنے لوگ اپنے اپنے فیصلے لے جاتے تو وہ لوگوں کے فیصلے کرتے عکاظ بازار کو زبان کی اصلاح کیلئے بڑی ہمہ گیری اور برتری حاصل تھی اس کے علاوہ باقی میلے مقامی حیثیت رکھتے تھے جن میں صرف پاس کے باشندے ہی شرکت کرتے تھے یہ میلہ چونکہ شہر حرام میں لگتا تھا اسلئے ہر ایک دوسرے سے بڑا مطمئن ہو کر آتا تھا۔ عربی شہسوار اس غرض سے کہ ان کو کوئی پہچان نہ سکے اپنے اپنے چہروں پر کپڑا (ماسک) ڈال لیتے تھے۔ لیکن عرب کا مشہور بہادر طریق بن تمیم غمری بے نقاب ہی پھرتا تھا۔ ایک باریہ عکاظ بازار میں آیا جبکہ کچھ ہی عرصہ پہلے اس نے شراحیل شیبانی کو قتل کر دیا تھا اور شراحیل کا لڑکا حمصیہ بھی اس کی فکر میں تھا، وہ بھی بازار آیا ہوا تھا اس نے لوگوں سے کہہ رکھا تھا کہ جہاں کہیں بھی تم لوگوں کو ”طریف“ نظر آئے مجھے بتا دینا جب ”طریف“ بازار میں آیا تو لوگوں نے حمصیہ کو اشاروں سے بتا دیا کہ وہ تیرے باپ کا قاتل ہے۔ طریف جب بھی حمصیہ کے پاس سے ہو کر گزرتا تو وہ اسے گھور کے دیکھتا طریف نے بھی یہ بات محسوس کی اور اس سے کہا کہ تم مجھے گھور کے کیوں دیکھتے ہو؟ تو حمصیہ نے جواب دیا کہ تاکہ اچھی طرح سے پہچان لوں کیونکہ میں نے خدا سے عہد کیا ہے کہ اگر طریف کسی طرح لڑائی میں میرے ساتھ پھنس گیا تو یاد رہے گا میں رہوں گا اس پر ”طریف“ نے کچھ اشعار کہے ہیں ان میں سے ایک شعر یہ ہے اور اس کے بعد والے دو شعر اس طرح ہیں۔

او کَلَّمَا وَرَدَتْ عَكَازَ قَبِيلَةٍ      بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ

فتوَسَّمُوا نِي اِنْنِي اَنَا ذَا كَمْ      شَاكَ سِلَاحِي فِي الْحَوَادِثِ مَعْلَمُ

تَحْتِی الْاَغْرَ وَفَوْقَ جَلْدِی نَثْرَةٌ      زَغَفَ تَرْدَ السَّيْفِ وَهُوَ مَشْلُمٌ

وَلِكُلِّ بَكْرِيٍّ اِلَيَّ عِدَاوَةٌ      وَاِبْوَ رِبْعَةٍ شَا فِیءٍ وَمَحْلَمٌ

عرب کے چند مشہور بازار جن میں میلے لگتے تھے یہ ہیں۔ مجنہ مکہ سے چند میل کے فاصلے پر نشیبی علاقے میں لگتا تھا۔ ذوالحجاز عرفات کے پیچھے مٹی میں ایک مقام پر لگتا تھا۔ دومتہ الجندل۔ سوق ہجر، سوق ضار، سوق شعر، سوق عدن، سوق صنعاء، سوق حضرموت سوق جاشیہ، عرب کے باسی اپنے ان بازاروں میں محض اجناس کی خرید و فروخت نہیں کرتے تھے بلکہ اجناس کے ساتھ ساتھ انسانوں کی بھی خرید و فروخت کرتے تھے لوگوں کا مجمع لگتا تھا آپس میں ملتے جلتے تھے جس میں تبادلہ خیال کرتے تھے اور شعر و شاعری کی مجلسیں قائم کر کے فصاحت و بلاغت میں داد حاصل کرتے تھے۔ ان کے اشعار کا محور و مدار اپنے اہم واقعات، بلند کارنامے، اپنے حسب و نسب کی عظمت اور بڑائی بیان کرنا ہوتا تھا۔ چنانچہ ان بازاروں اور میلوں کو رفتہ رفتہ یہ طرز بھی حاصل ہو گیا تھا کہ یہ باشندگان عرب کے شعراء اور خطباء کے نظم و نثر گوئی کی نشتر گا ہیں بن گئیں تھیں۔ جن میں آکر اہل عرب اپنے دین، اخلاق، وعادات اور اپنی زبانوں میں اتحاد پیدا کرتے تھے۔

قبیلہ۔ ایک باپ کے بیٹے، کنوے کے من کا پتھر، چمڑے کا ہر ایک ٹکڑا۔ اسکی جمع قبائل آتی ہے۔ بعثوا۔ تنہا بھیجنا۔ زندہ کرنا، اور اگر اس کا صلہ یوم آجائے تو اس کے معنی ہوتے ہیں قیامت کا دن۔ عریف۔ جاننے والا، عالم، اپنے ساتھیوں کا تعارف کرانے والا، قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والا، آج کل کی زبان میں اسے لیڈر کہتے ہیں۔ يتوسم۔ لغت میں اس کے معنی ہیں پرانے بالوں یا اون کا جھڑک رہی بال یا اون کا نکل آنا۔ اور یہاں پر شاعر نے اسے بار بار غور سے دیکھنے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

ترجمہ: عکاظ بازار میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو وہ مجھے بغور بار بار دیکھتا ہے تاکہ وہ مجھے خوب پہچان لے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

آستان یار سے اٹھنے کا قصد آتش نہ کر      چھوڑ کر اس در کو سردیوار سے نکلے گا۔

کل استشہاد بحال استشہاد "یتوسم" ہے۔ کیونکہ یہ فعل اور مسند ہے اسے اختصار کے ساتھ زمانہ اور تجدد پر دلالت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ اسکے معنی ہیں "کہ وہ نشانات لگاتا رہتا ہے" اگر مسند کو فعل کے بجائے اسم لاتے تو "متوسم" کا صیغہ آتا جس میں نہ تو اختصار ہوتا اور نہ ہی تجدد زمانے کی تین ہیں۔ ماضی حال استقبال۔

ماضی وہ زمانہ ہے جو اس زمانے سے پہلے ہو جس میں انسان ہوتا ہے۔

حال۔ وہ زمانہ ہے جو زمانہ ماضی کے آخری اور زمانہ مستقبل کے شروع والے لمحات ہوتے ہیں ویسے اسے زمانے کا نام عرفاً دیا گیا ہے ورنہ اس کا کوئی وقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ حال کیلئے کوئی ٹھراؤ اور مقام نہیں ہوتا ہے بس ایک لمحہ اور جزء کے ختم ہو جانے کے فوراً بعد دوسرا جزء اور زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور درمیان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ استقبال وہ زمانہ ہے جس کا آدمی انتظار کرتا ہے اور اس کا زمانہ ماضی کے بعد شروع ہوتا ہے۔

وامّا کوئۃ ای المسند اسماً فلا فادۃ عدمہما ای عدم التّقیید المذکور والتّجدّد یعنی لا فادۃ الدوام والشّوۃ لا اغراض تتعلّق بذاک کقولہ شعر لایاً لف الدرہم المضروب صرّتنا وهو ما یجعل فیہ الدرہم لکن یمرّ علیہا وهو منطّلق یعنی انّ الانطلاق من الصّرة ثابت للدرہم دائماً۔ ترجمہ:-

(اور مسند کا اسم ہونا افادہ عدم تقیید و عدم تجدد کیلئے ہوتا ہے) یعنی تقیید مذکور اور تجدد کا نہ ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ افادہ دوام و شہوت کیلئے ان اغراض کی پیش نظر ہوتا ہے جو اس سے متعلق ہوتے ہیں جیسے شعر (ہماری تھیلی کو درہم سے محبت نہیں ہے) صرّہ اس تھیلی کو کہتے ہیں جس میں درہم رکھے جاتے ہیں بلکہ وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گزر جاتے ہیں) یعنی صفت انطلاق تھیلی کیلئے ہمیشہ ثابت ہے۔ تشریح:-

وامّا کوئۃ اسماً۔ مسند کے احوال میں سے پانچواں حال اس کا اسم ہونا ہے۔

مسند کو اسم بنا کر لانے کا مقصد یہ ہے تاکہ اسم تجدد اور حدوث کے معنی پر دلالت نہ کرے اور اس میں تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ بھی نہ پایا جائے۔ بلکہ وہ دوام اور شہوت پر دلالت کرے۔ جیسے نصر بن جوہی کا یہ شعر ہے۔

لایاً لف الدرہم المضروب صرّتنا لکن یمرّ علیہا وهو منطّلق

تحقیق المفردات: یألف۔ باب سمع سے اس کے معنی ہی ما نوس ہونا، اور محبت کرنا۔ الدرہم المضروب۔ وہ درہم جس پر گورنمنٹ اور حکومت کی مہر لگی ہوئی ہو۔ صرّہ۔ تھیلی، پرس، بوہ۔ یمرّ۔ گزرنا۔ منطّلق۔ اسم فاعل ہے باب افعال سے اس کے معنی ہیں چلنا سفر کرنا۔ ترجمہ: ہماری تھیلی مہر زدہ درہم کے ساتھ محبت نہیں رکھتی ہے۔ لیکن وہ درہم تھیلی کے پاس سے گزرتے ہوئے چلے جاتے ہیں۔ محل استشہاد: اس شعر میں محل استشہاد "منطّلق" ہے کیونکہ یہ مسند اور اسم ہے اور اس کے ساتھ درہم کیلئے دائمی طور پر چلنا ثابت کیا گیا ہے یعنی اس کے ساتھ بتانا چاہتا ہے کہ ہم ایسے خفی لوگ ہیں کہ ہمارے پاس پیسہ سرے سے ٹھہرتا نہیں پیسے مسلسل آتے جاتے رہتے ہیں اور یہ معنی اسم فا عل کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے ورنہ اس کا یہ معنی کبھی بھی نہ ہوتا۔

قال الشیخ عبد القادر موضوع الاسم علی ان یثبت بہ الشیء للشیء من غیر اقتضاء أنّ یتجدّد ویحدث شیئاً فشیئاً فلا تعرض فی زید منطّلق لا کثر من اثبات الانطلاق فعلاً لہ کما فی زید طویل وعمر وقصیر۔ ترجمہ:-

شیخ عبدالقاہرؒ نے کہا ہے اسم کی وضع اس پر ہے اس کے ذریعہ ایک چیز کو دوسری کیلئے ثابت کی جائے بغیر اس بات کے تقاضا کے کہ وہ شیئاً فشیئاً موجود ہو لہذا زید منطلق میں اس سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویل، عمرو قصیر، میں تشریح:-

قال الشيخ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ حضرت شیخؒ نے فرمایا ہے کہ اسم کی وضع صرف ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے ثابت کرنے کیلئے ہے نہ کہ تجرّد و استمرار کیلئے جیسے زید منطلق سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ جانا زید کا فعل ہے باقی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ زید کیلئے جانا دوام کے ساتھ ثابت ہے یا تجرّد کے ساتھ۔ جیسے کہ زید طویل، عمرو قصیر کے معنی صرف اتنا ہے کہ زید کیلئے طول ثابت ہے اور عمرو کیلئے قصر ثابت ہے اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ زید مسلسل بڑھ رہا ہے اور عمرو مسلسل گھٹ رہا ہے جبکہ مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم دوام پر بھی دلالت کرتا ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت شیخؒ کی گفتگو اصل میں لفظ موضوع کے بارے میں ہے لفظ کو صرف معنی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اصل وضع کے علاوہ مزید کسی وصف کے معنی کے ثبوت کیلئے لفظ کی وضع نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ مصنفؒ نے قرآن خارجیہ کے اعتبار سے کہا ہے کہ قرآن خارجیہ کے اعتبار سے اسم دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے اور فعل تجرّد و حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

وَأَمَّا تَقْيِيدُ الْفِعْلِ وَمَا يَشْبَهُهُ مِنْ أَسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَغَيْرِهِمَا بِمَفْعُولٍ مُطْلَقٍ أَوْ بِهِ أَوْ فِيهِ أَوَّلُهُ أَوْ مَعَهُ وَنَحْوَهُ مِنَ الْحَالِ وَالتَّمْيِيزِ وَالِاسْتِثْنَاءِ فَلْتَرْبِئَةَ الْفَائِدَةِ لِأَنَّ الْحَكْمَ كَلِمًا زَادَ خُصُوصًا زَادَ غَرَابَةً وَكَلِمًا زَادَ غَرَابَةً زَادَ افَادَةً كَمَا يَظْهَرُ بِالنَّظَرِ إِلَى قَوْلِنَا شَيْءٌ مَّا مَوْجُودٌ وَفُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ حَفِظَ التَّوْرَةَ سَنَةً كَذَا فِي بِلْدَةِ كَذَا

ترجمہ:-

(اور فعل اور مشابہ فعل کو مقید کرنا) یعنی اسم فاعل و اسم مفعول وغیرہ (کو مفعول مطلق) بہ، فیہ، معہ، اور اس کے مثل (حال، تمیز، استثناء کے ساتھ مقید کرنا مزید فائدہ کی خاطر ہوتا ہے) کیونکہ کلام جتنا خصوصیت میں بڑھے گا اتنا ہی غرابت میں بھی بڑھے گا اور جتنا غرابت میں بڑھے گا اتنا ہی فائدہ میں بڑھے گا چنانچہ یہ چیز ہمارے اس قول سے ظاہر ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہو اور فُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ نے فُلَانِ سَنَہ میں بمقام فُلَانِ تَوْرَةَ کو حفظ کر لیا ہے

تشریح:-

وَأَمَّا تَقْيِيدُ الْفِعْلِ بِمَفْعُولٍ: مسند کے احوال میں سے چھٹا حال یہ ہے کہ مسند کو مفعول بہ، مفعول فیہ، مفعول لہ، مفعول معہ، حال، استثناء، اور تمیز وغیرہ میں سے کسی ایک کے ساتھ مقید بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ مطلقاً افادہ خبر تو مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے اور ان منصوبات کے ساتھ مسند کو مقید کرنے سے مقصود مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے سے حاصل ہوا ہے اسی فائدے کو بڑھانا ہے اسلئے کہ جتنے بھی قیودات لگائے جاتے ہیں ان قیودات کے اضافے کی وجہ سے تخصیص میں اضافہ ہو جاتا ہے اور تخصیص میں اضافہ کی وجہ سے غرابت میں اضافہ ہو جاتا ہے اور غرابت میں اضافہ کی وجہ سے افادہ خبر میں اضافہ ہو جاتا ہے لہذا جب بھی خبر کو مقید کیا جائے گا تو فائدہ خبر میں اضافہ ہو جائے گا۔ جیسے کوئی آدمی کہے کہ ”شئیء ما موجود“ اس میں مسند الیہ کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اسلئے صرف اثبات کا فائدہ حاصل ہوگا زیادتی کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ اتنی بات تو مخاطب کو پہلے سے بھی معلوم تھی اور جب قیود کو بڑھا دیا جائے گا تو فائدہ بھی بڑھے گا جیسے کہا جائے کہ ”فُلَانٌ بِنِ فُلَانٍ حَفِظَ الْقُرْآنَ (التَّوْرَةَ) سَنَةً كَذَا وَبِلْدَةِ كَذَا فِي مَدْرَسَةِ كَذَا عِنْدَ اسْتَاذٍ كَذَا“ تو ان قیودات کے بڑھانے سے مخاطب کو فائدہ زیادہ پہنچے گا کیونکہ ”فُلَانٌ حَفِظَ الْقُرْآنَ“ کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ فُلَانِ

نے قرآن پاک یاد کر لیا ہے اور جب کہا کہ ”سنۃ کذا“ تو اس سے فائدہ اور بڑھ گیا کہ انھوں نے فلاں سن میں قرآن پاک یاد کیا ہے اسی طرح باقی قیودات کے بڑھانے سے اور بھی زیادہ وضاحت ہو گئی اور اسی طرح جتنے قیودات بڑھتے جائیں گے مخاطب کو فائدہ اور بھی زیادہ حاصل ہو جائے گا اور مخاطب کے ذہن میں بات پوری طرح سے بیٹھ جائے گی۔

ولما استشعر سوا الآ وهو ان خبر كان من مستبہات المفعول والتقييد به ليس لتربية الفائدة لعدم الفائدة بدونہ اشار الى جوابه بقوله والمقيد في كان زيد منطلقا هو منطلقا لا كان لان منطلقا هو نفس المسند وكان قيد الہل دلالة على زمان النسبة كما اذا قلت زيد منطلق في الزمان الماضي واتا تركه اي ترك التقييد فلما منع منها اي من تربية الفائدة مثل خوف اتضاء المدة والفرصة او ارادة ان لا يطالع الحاضرون على زمان الفعل او مكانه او مفعوله او عدم العلم بالمقيدات او نحو ذلك ترجمہ:-

(اور تقييد کو مزید فائدہ سے مانع کے ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے) یعنی کوئی ایسا مانع ہو جس میں مہلت اور فرصت کے ختم ہوجا نے کا اندیشہ ہو یا مقصد یہ ہے کہ فعل کے وقت پر یا اس جگہ پر یا اس کے مفعول پر تاکہ حاضرین مطلع نہ ہو پائیں یا اس کیلئے مقیدات کا علم ہی نہیں ہے وغیرہ وغیرہ چونکہ یہاں پر ایک اعتراض سامعین ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کان کی خبر بھی مفعول کے مشابہات میں سے ہے لیکن اس کے ساتھ مقید کرنا مزید فائدہ کیلئے نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ (کان زيد منطلقا میں منطلقا مقید ہے نہ کہ کان) کیونکہ نہ تو منطلقا ہی ہے رہا کان تو وہ اس کیلئے قید ہے زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کیلئے بالکل ایسا ہی ہے جیسے تم یہ کہو کہ زيد منطلق في الزمان الماضي۔ تشریح:-

ولما استشعر سوا الآ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے یہ بات بتائی ہے کہ مصنف کی عبارت ”والمقيد كان“ ایک سوال کا جواب دینے کیلئے ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ فعل یا اس کے مثل کو جب مقید بنایا جائے تو خبر میں زیادتی کا فائدہ حاصل جاتا ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ فعل کا مثل ہے لیکن اسکے باوجود اس کو مقید کرنے سے خبر کی زیادتی حاصل نہیں ہوتی ہے۔ جیسے ”کان زيد منطلقا“ اس میں کان کو ”منطلقا“ کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی کوئی زیادہ فائدہ حاصل نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ جو فائدہ پہلے سے حاصل تھا وہی فائدہ اب بھی حاصل ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ”کان زيد منطلقا“ میں خبر کو کان کے ساتھ مقید کیا گیا ہے نہ کہ ”کان“ کو ”منطلقا“ کے ساتھ۔ اور آپ کے اعتراض کا مدرا اس غلط فہمی پر ہے کہ آپ نے ”کان“ کو ”منطلقا“ کے ساتھ مقید سمجھا ہے۔ اور جب ”منطلقا“ قید بنے گا تو مزید فائدہ حاصل ہو جائے گا اسلئے کہ جب تک یہ مقید نہیں تھا اس وقت تک اس کا معنی تھا ”زيد چلنے والا ہے“ لیکن جب ”کان“ کے ساتھ خبر کو مقید کر دیا تو اس سے اس کے فائدے میں اضافہ ہو گیا اسلئے کہ اب اس کا معنی بنے گا کہ ”زيد زمانہ ماضی میں چلنے والا تھا“ اور فائدے کی زیادتی سے ہماری یہی مراد ہے۔

واتا تركه: مسند کا ساتواں حال یہ ہے کہ کبھی کبھار کسی مانع کی وجہ سے مسند سے تاکید کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے، پھر مانع کی مختلف صورتیں ہیں یا تو خوف مانع بنے گا یعنی وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر مسند کو ذکر کر دیا جائے تو وقت کے ختم ہونے کا خطرہ ہو گا یا معطوف انشیمی طین کو اس قید سے غافل اور بے خبر رکھنا چاہتا ہو گا کہ زمانے کا یا مکان کا یا مفعول کا ان کو پتہ نہ چلے۔ اور یا مفعول اور قید کا علم نہ ہونے کی وجہ سے قید کو چھوڑ دیا گیا ہو

جیسے مثلاً کوئی آکر کہے کہ میں نے مارا ہے لیکن کس کو مارا ہے؟ اس کو عدم علم کی وجہ سے ذکر نہ کرے۔

وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ أَيْ الْفِعْلَ بِالشَّرْطِ مِثْلَ أَكْرَمَكَ أَنْ تُكْرِمَنِي أَوْ أَنْ تُكْرِمَنِي أَكْرَمَكَ فَلَا عِتْبَارَاتٍ وَحَالَاتٍ قَتَضِي تَقْيِيدُهُ بِهِ لَا تَعْرِفُ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا بَيْنَ ادْوَاتِهِ يَعْنِي حُرُوفَ الشَّرْطِ وَأَسْمَاءَهُ مِنَ التَّفْصِيلِ وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ فِي التَّفْصِيلِ فِي عِلْمِ النُّحُوِّ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ فِي عَرَفِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ قَيْدٌ مُحْكَمُ الْجُزْأِ مِثْلَ الْمَفْعُولِ بِهِ فَقَوْلُكَ أَنْ جِئْتَنِي أَكْرَمَكَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَكْرَمَكَ وَقَدْ مَجِئْتُكَ أَيَّامٍ لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ بِهَذَا التَّقْيِيدِ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْخَبَرِيَّةِ وَالْإِنْشَاءِ يَتَّبِلُ أَنْ كَانَ الْجُزْأُ خَبَرًا فَالْجُمْلَةُ لَشَرْطِيَّةٍ خَبَرِيَّةٍ نَحْوَانِ جِئْتَنِي أَكْرَمَكَ وَأَنْ كَانَ أَنْشَاءً فَانْشَاءً نَحْوَانِ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ وَأَمَّا نَفْسُ الشَّرْطِ فَقَدْ أَخْرَجَتْهُ الْإِدَاءَةُ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصَّدَقِ وَالْكَذْبِ وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ كَلَامًا مِنَ الشَّرْطِ وَالْجُزْأِ خَارِجٌ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصَّدَقِ وَالْكَذْبِ وَأَمَّا الْخَبَرُ هُوَ مَجْمُوعُ الشَّرْطِ وَالْجُزْأِ الْمَحْكُومُ فِيهِ فَلِزُومِ الثَّانِي لِلْأَوَّلِ فَانَّمَا هُوَ اعْتِبَارُ الْمُنْطَقِيِّينَ فَمَفْهُومُ قَوْلِنَا كَلَّمَا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالْنَهَارُ مَوْجُودًا بِاعْتِبَارِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَكَمُ بِوُجُودِ النَّهَارِ فِي كُلِّ وَقْتٍ مِنْ أَوْقَاتِ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ نَهَارٌ وَالْمَحْكُومُ بِهِ هُوَ الْمَوْجُودُ بِاعْتِبَارِ الْمُنْطَقِيِّينَ الْحَكَمُ بِلِزُومِ وُجُودِ النَّهَارِ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ طُلُوعُ الشَّمْسِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وَجُودُ النَّهَارِ فَكُمِنْ فَرْقٍ بَيْنَ الْإِعْتِبَارَيْنِ

ترجمہ:-

(اور فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا) جیسے اکر مکر ان تکر منی، اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا یا ان تکر منی اکر مکر (تو اس کو مقید کرنے کا تقاضا کرنے والے اعتبارات اور حالات کی وجہ سے ہوتا ہے جن کی معرفت حروف اور اسماء کی شرط کے مابین تفصیل کی معرفت کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے جس کی تفصیل علم نحو میں بیان کر دی گئی ہے اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کے ہاں شرط حکم و جزاء کیلئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ قید ہوتے ہیں لہذا ان جتنی اکر مکر کے معنی یہ ہیں کہ میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تیرا اکرام کروں گا اور اس تقیید کی وجہ سے کلام خبریت اور انشائیہ سے خارج نہیں ہوگا بلکہ جزاء اگر خبر ہو تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان سنتنی اکر مکر ” اگر تو میرے پاس آئے تو میں تیری عزت کروں گا اور اگر انشاء ہو تو جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ باقی رہی شرط کی تو اس کو اداءہ شرط نے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے نکال دیا ہے، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک خبریت اور مثال صدق و کذب سے نکل جاتا ہے اور جملہ خبر شرط و جزاء کا مجموعہ ہوتا ہے وہ جزاء جس میں اول کیلئے ثانی کے لزوم کا حکم ہوتا ہے یہ مناطہ کے معتبر ہے تو ہمارے قول کَلَّمَا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالْنَهَارُ مَوْجُودٌ کا مفہوم اہل عربیت کے ہاں یہ ہے کہ اس میں اوقات طُلُوعِ شَمْسٍ سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے لہذا نہار محکوم علیہ ہے اور موجود محکوم بہ ہے اور مناطہ کے ہاں طُلُوعِ شَمْسٍ کیلئے وجود نہار کا حکم ہے لہذا طُلُوعِ شَمْسٍ محکوم یہ ہے اور وجود نہار محکوم بہ ہے تو یہ بہت بڑا فرق ہے ان دونوں اعتباروں میں

تشریح:-

وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ بِالشَّرْطِ: مسند کے احوال میں سے آٹھواں حال یہ ہے کہ کبھی کبھار فعل (مسند) خبر کو شرط کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس تقیید کی وضاحت سے پہلے اس فرق کو جاننا ضروری ہے جو فرق اسماء شرط اور حروف شرط کے درمیان ہے۔ ان کی پوری تفصیل یہاں بیان نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ علم نحو کا موضوع ہے البتہ ان میں سے صرف تین (ان، اذ، لو) سے یہاں پر بحث کی جائے گی۔ ایک تو اس وجہ



سے کہ ان کی پوری تفصیل علم نحو میں بیان نہیں کی جانی ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ ان کے ابحاث بہت زیادہ ہیں۔ لیکن شارح نے ان کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ایک اختلافی مسئلے کو چھیڑ کر اس میں مصنف کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کہا ہے کہ ”وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ بِالْشَّرْطِ“ یعنی مسند کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے نزدیک اہل عربیت کا مذہب صحیح ہے اور اہل منطق کا مذہب صحیح نہیں ہے۔ اور مصنف چونکہ خود بھی اہل عربیت میں سے تھے اس لئے انھوں نے اہل عربیت کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کلام میں جہاں پر شرط و جزاء ہوں تو حکم کا تعلق کس کے ساتھ ہوگا شرط کے ساتھ ہوگا یا جزاء کے ساتھ؟ تو اہل عربیت کا مذہب یہ ہے کہ حکم کا تعلق صرف جزاء کے ساتھ ہوگا شرط و جزاء دونوں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ پھر ان کے مذہب کے بھی وہ حصے ہیں ایک حصہ اور جزاء یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جزاء میں حکم پایا جائے گا اور اس کیلئے شرط بمنزلہ قید کے ہے جیسے کہ مفعول بہ فعل کیلئے بمنزلہ قید کے ہوتا ہے جیسے ”ان جئتني اكرمك“ اصل میں یوں تھا ”اكرمك وقت مجيئك ايأي“ یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تمہاری عزت کروں گا۔ اس میں فعل (مجییت) آنے کے وقت (ظرف) کے ساتھ مقید ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ شرط جزاء کیلئے بمنزلہ قید کے ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو شرط و جزاء کی قید ہے وہ شرط جزاء کیلئے علت کی طرح ہے اور اس کیلئے جزاء معلول کی طرح ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ علت و معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کیلئے تیرے آنے کے وقت تیرا اکرام کروں گا۔ یعنی میرا اکرام تیرے آنے کے وقت تیرے آنے کی وجہ سے ہوگا۔ اور اہل عربیت کا دوسرا مذہب یہ ہے کہ کلام میں جب ادوات شرط لگائے جاتے ہیں تو ادوات شرط اس کلام کو خبر اور انشاء صدق اور کذب سے نکالتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صدق اور کذب دونوں خبر کے صفات ہیں اور خبر اور انشاء دونوں جملہ تام یعنی مرکب مفید کی قسمیں ہیں اور ”کلمات شرط“ نہ خبر پر داخل ہوتے ہیں اور نہ ہی انشاء پر اس لئے ان کلمات کا مدخل نہ خبر ہوگا اور نہ ہی انشاء۔

پھر ہم دیکھیں گے کہ شرط کی جزاء۔ خبر ہے یا انشاء۔ اگر شرط کی جزاء خبر ہو تو شرط و جزاء پر مشتمل پورے کلام کو خبر کہا جائے گا اور اگر شرط کی جزاء انشاء ہو تو شرط و جزاء پر مشتمل پورے جملے کو انشاء کہا جائے گا۔

جزاء کے خبر ہونے کی مثال جیسے ”ان جئتني اكرمك“ جزاء کے انشاء ہونے کی مثال جیسے ”ان جاءك زيد فاكرمك“ اہل عربیت کے نزدیک چونکہ شرط و جزاء میں لزوم ہوتا ہے اسلئے جزاء کا صادق ہونا یا کاذب ہونا خبر ہونا یا انشاء ہونا طرفین کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جیسے اس مثال میں کہ ”ان كانت الشمس طالعة فانها موجودة“ اس مثال میں اہل عربیت کے نزدیک ”النهار“ مسند الیہ ہے اور ”موجود“ مسند ہے اور دن کا موجود ہونا حکم ہے۔ اور ”ان كانت الشمس طالعة“ شرط ”فالنهار موجودة“ جزاء کیلئے قید ہے۔ اور منطقہ کے نزدیک ”طلوع الشمس“ محکوم علیہ ہے اور ”وجود نہار“ محکوم بہ ہے اور ”طلوع شمس“ کا لزوم ”وجود نہار“ کیلئے حکم ہے۔

ولكن لا بد من النظر ههنا في ان واذا ولو لان فيها ابحاثا كثيرة لم يتعرض لها في علم النحو فان واذا للشرط في الاستقبال لكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط فلاتقع في كلام الله تعالى على الاصل الاحكاية او على ضرب من التاويل واصل اذا الجزم بوقوعه فان واذا تشتركان في الاستقبال بخلاف لو وتفترقان بالجزم بالوقوع وعدم الجزم به واما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم يتعرض له لكونه مشتركا بين ان واذا والمقصود بيان وجه الافتراق۔

(لیکن یہاں پر ان، اذ اور لو کے بارے میں کچھ باتیں کرنا ضروری ہیں) کیونکہ اس میں بہت سے ایسے مباحث ہیں جن سے متعلق علم نحو میں بحث نہیں کی جاتی ہے (ان اور اذ استقبال میں شرط کیلئے آتے ہیں لیکن اسکی اصل یہ ہے کہ اس میں وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا ہے) لہذا کلام الہی میں یہ دونوں حکایت و تاویل کے علاوہ اپنے اصلی معنی میں نہیں ہوں گے۔ (اور اذ کی اصل یہ ہے کہ اس میں وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے) لہذا ان اور اذ استقبال کے معنی میں ہونے میں مشترک ہیں بخلاف لو کے او جزم بالوقوع اور عدم جزم بالوقوع میں دونوں جدا ہیں باقی رہی بات عدم جزم بلا وقوع شرط تو اس سے تعرض نہیں کیا کیونکہ ان اور اذ دونوں میں مشترک ہیں اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔  
تشریح:-

ولکن لابد من النظر ههنا: یہاں سے مصنف نے ان کی تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ باقی ادوات شرط اور اسماء شرط سے انھوں نے اسلئے بحث نہیں کی ہے کہ ان سے علم نحو میں بحث کی جاتی ہے اور یہاں پر ان تین (ان، اذ، لو) سے اسلئے بحث شروع کر دی ہے کہ ان کے امحاث کے زیادہ ہونے کی وجہ سے علم نحو میں ان کے متعلق سیر حاصل بحث نہیں کی جاتی ہے اسلئے علم معانی میں ان کی تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔

چنانچہ ”ان، لو اور اذ“ کے درمیان فرق یہ ہے کہ لو صرف فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اور ان اور اذ صرف فعل مضارع پر داخل ہوتے ہیں۔ فعل مضارع پر داخل ہونے میں دونوں برابر تو ہیں لیکن پھر ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ”ان“ وہاں پر داخل ہوتا ہے جہاں پر وقوع شرط قطعی اور یقینی نہ ہو بلکہ ظنی اور وہی ہو اور ”اذ“ وہاں پر داخل ہوتا ہے جہاں پر وقوع شرط یقینی اور قطعی ہو ظنی اور وہی نہ ہو۔

ولذلك اى لان اصل ان عدم الجزم بالوقوع كان الحكم النادر لكونه غير مقطوع به فى الغالب موقعا لان ولا اصل اذ الجزم بالوقوع غلب لفظ الماضى لدلالته على الوقوع قطعاً نظراً الى نفس اللفظ وان ثقل ههنا الى معنى الاستقبال مع اذا نحوفاً ذاجاً تهم اى قوم موسى الحسنة كالخصب والرخاء قالوا لنا هذه اى هى مختصة بنا ونحن مستحقوها وان تصبهم سيئة اى جذب وبلاء يطيروا بموسى اى يتشاءموا ومن معه من المؤمنين فجىء فى جانب الحسنه بلفظ الماضى مع اذا لان المراد بالحسنة الحسنة المطلقة التى حصولها مقطوع به ولهذا عرفت الحسنة تعريف الجنس اى الحقيقة لان وقوع الجنس كالأوجب لكثرة واتساعه لتحقيقه فى كل نوع بخلاف النوع وجىء فى جانب السيئة بلفظ المضارع مع ان لما ذكر بقوله والسيئة نادرة بالنسبة اليها اى الى الحسنة المطلقة ولهذا انكرت السيئة ليدل تنكيرها على التقليل  
ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے یعنی کیونکہ ان کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے نادر الحكم ہے بالعموم غیر قطعی ہونے کی وجہ سے اور اذ کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے (غلبہ دیدیا گیا فعل ماضی کو اذ کے ساتھ) کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے وقوع بالیقین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ یہاں پر معنی استقبال کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے اذ کے ساتھ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جب ان پر خوش حالی آ جاتی ہے (یعنی قوم موسیٰ پر، حسنہ سے مراد بزرہ واری اور خوش عیشی ہے) تو کہتے ہیں کہ یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی تھا (یعنی یہ ہمارے لئے خاص ہے اور ہم ہی اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو برائی پہنچتی ہے) (یعنی قحط سالی اور مصیبت) (تو موسیٰ اور ان کے ساتھیوں کی نحوست بتلاتے ہیں) ساتھیوں سے مؤمنین مراد ہیں اس میں حسنہ کی جانب میں ماضی کو اذ کیا ساتھ لایا گیا ہے کیونکہ حسنہ سے مطلق حسنہ مراد ہے جس کا حصول یقینی ہے (اور اسی وجہ سے حسنہ کو معرفہ

بصرف جس کی صورت میں لایا گیا ہے) کیونکہ جس کا وقوع ضروری کی طرح ہو جاتا ہے کیونکہ جس کا وقوع ہر نوع میں ہوتا ہے بخلاف نوع کے اور جانب سیدہ میں اسے مضارع کے صیغہ کے ساتھ لایا گیا ہے کیونکہ سیدہ حسنہ مطلقہ کی نسبت سے نادر الوقوع ہوتی ہے اسی وجہ سے سیدہ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تکثیر تقیل پر دلالت کرے

تشریح:-

ولذلك كان الحكم النادر: یہاں سے مصنفؒ نے اس ضابطہ پر دو تفریع بیان کئے ہیں۔ جب ”ان“ کو ان مقامات میں استعمال کیا جاتا ہے جن مقامات میں وقوع شرط یقینی اور قطعی نہیں ہوتا ہے تو اس وجہ سے ”ان“ کا استعمال ان مقامات میں ہوگا جن مقامات میں خبر کا وقوع نادر الوقوع ہو کیونکہ جب خبر کا وقوع ہو تو وقوع شرط کا عدم جزم خود بخود پیدا ہو جائے گا۔

شارحؒ نے غالب“ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اس سے قیامت کی قید نکالنا چاہتے ہیں کیونکہ قیامت قطعی الوقوع ہونے کے باوجود چونکہ ایک ہی بار آئے گی اسلئے نادر الوقوع ہے

دوسری تفریع یہ ہے کہ ”اذا“ کا مدخول فعل ماضی اسلئے ہوتا ہے کہ ”اذا“ میں وقوع شرط کا جزم ولیقین ہوتا ہے اور فعل ماضی میں بھی تحقق اور یقین پایا جاتا ہے اسلئے ”اذا“ کو فعل ماضی پر داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے قرآن پاک میں آتا ہے جس میں ”ان“ اور ”اذا“ دونوں کی مثال ہے ”فَإِذَا جَاءَ نَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا النَّاهِيهِمْ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ“ یعنی ان فرعونیوں کو جب کوئی نعمت ملتی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم اس کے مستحق تھے اسی لئے یہ نعمت اور ہریالی وغیرہ ہمیں پہنچی ہے اور جب ان پر کوئی قحط سالی آ جاتی ہے تو حضرت موسیٰؑ اور ان کے ساتھ اہل ایمان والوں کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں کہ ان کی نحوست کی وجہ سے اس طرح ہوا ہے اس آیت میں ”اذا جئت ہم“ کہہ کر ”اذا“ کو فعل ماضی پر داخل کیا ہے۔ لہذا اس میں یقین کا معنی پایا جائے گا۔ اسی طرح ”الحسنة“ پر الف لام عہدی ہے اس سے مطلق نعمت کی طرف اشارہ ہے اور مطلق نعمت تو انسان پر ہر دم کسی نہ کسی صورت میں ہوتی رہتی ہے تو نعمت ہونا بھی یقینی ہے۔ اور اس آیت میں ”وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ“ کہہ کر ایک تو ”ان شرطیہ“ کو فعل مضارع پر داخل کر دیا گیا ہے۔ اور دوسرے نمبر پر ”حسنہ“ کو نکرہ لایا ہے اس سے ایک خاص عذاب کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ ہے قحط سالی اور بارشوں کا نہ ہونا اور یہ ایک نادر اور قلیل الوقوع چیز ہے کیونکہ کبھی کبھار یہ عذاب آتا ہے اسلئے اس پر ”ان شرطیہ“ داخل کیا ہے۔

وقد تستعمل إن في مقام الجزم بوقوع الشرط تجاهلاً كما إذا سئل العبد عن سيده هل هو في الدار وهو يعلم فيقول ان كان فيها أخبرك فيتجاهل خوفاً من السيد اولعدم جزم المخاطب بوقوع الشرط فيجري الكلام على سنن اعتقاده كقولك لمن يكذبك ان صدقت فماذا تفعل مع علمك بأنك صادق“ او تنزيله اى لتنزيل العالم بوقوع الشرط منزله الجاهل لمخالفته مقتضى العلم كقولك لمن يؤذى اياه ان كان اباك فلا تؤذم او التوبيخ اى لتعير المخاطب على الشرط وتصوير ان المقام لا شتماله على ما يقلع الشرط عن اصله لا يصلح الافتراضه اى لفرض الشرط كما يفرض المحال لغرض من الاغراض نحو افتضرب عنكم الذكر اى اتمهلكم فنضرب عنكم القرآن وما فيه من الامر والنهي والوعد والوعيد صفحا اى اعراضا او للاعراض او معرضين ان كنتم قوماً سرفين في من قرأ ان بالكسر فكونهم مسرفين أمر مقطوع به لكن جيء بلفظ ان لقصد التوبيخ وتصوير ان الاسراف من العاقل يجب ان لا يكون الا على سبيل الفرض والتقدير كالمحالات لاشتمال المقام على الايات

الذالة على ان الاسراف تماثلا ينبغي ان يصدر عن العاقل اصلاً فهو بمنزلة المحال -  
ترجمہ:-

(اور کبھی کبھار کلمہ ان کو مقام جزم میں تجاہلاً جزم وقوع شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے) جیسے کسی غلام سے اس کے آقا کے متعلق پوچھا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے؟ (تو غلام کہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں اطلاع دیدوں گا لہذا غلام آقا کے خوف کی وجہ سے ناوقفی ظاہر کر دیتا ہے۔) (یا اسلئے کہ مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہے) لہذا کلام اس کے اعتقاد کے طریقہ پر ہوتا ہے (جیسے کوئی تم کو جھٹلائے اور تم اس سے کہو کہ اگر میں سچا ہوا تو ٹوکیا کرے گا؟ جبکہ تم کو اپنے سچے ہونے کا یقین ہے) (یا وقوع شرط کے عالم کو جاہل کی طرح سمجھنے کیلئے اس کے مقتضاء علم بخلاف کام کرنے کی وجہ سے) جیسے تم اس آدمی سے کہو جو اپنے والد کو ستاتا ہو کہ اگر تیرا باپ ہے تو اسے مت ستا (یا ڈانٹنے کیلئے) یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کیلئے) اور اس بات کے بتلانے کیلئے کہ مقام ایسی چیز پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو شرط کا اس اصل سے اس کے فرض کے بغیر اس کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی شرط کے فرض کے بغیر جیسا کہ محال کو فرض کیا جاتا ہے کسی بھی غرض کیلئے جیسے کیا ہم تم کو کو نصیحت کرنا چھوڑ دیں؟ یعنی کیا ہم تم کو قرآن اور جو کچھ قرآن میں امر، نہی، وعدہ، وعید، ہے اس کو چھوڑ دیں صفحہ (پھیرنا) یعنی اعراض کرنے کیلئے یا اعراض کرتے ہوئے (اگر تم حد سے بڑھنے والے قوم ہو) اس قرآن کے مطابق جس میں اسے مسکور پڑھا گیا ہے تو ان کا مسرف ہونا قطعی ہے لیکن لفظ ان کے ساتھ صرف ڈانٹنے کیلئے اسے ذکر کیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ عاقل آدمی سے اسراف فرض کے طور پر ہی ہو سکتا ہے جیسے محالات کیونکہ مقام ایسی نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ غفلت آدمی سے اسراف کا ہونا ہی نہیں چاہئے لہذا یہ بمنزلہ محال کے ہے۔  
تشریح:-

وقد تستعمل "ان" فی مقام اصل تو یہی ہے کہ "ان شرطیہ" کو وقوع شرط کے عدم یقین کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار متکلم "ان شرطیہ" کو وہاں پر بھی استعمال کرتا ہے جہاں پر وقوع الشرط یقینی ہو اور اس کی کل پانچ صورتیں اور مقامات ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہونے کے باوجود اپنی لاعلمی کا اظہار کرنے کیلئے وہ شرط کے وقوع کو "ان شرطیہ" کے ساتھ ذکر کرے جیسے کسی غلام سے اس کے آقا کے بارے میں پوچھا جائے کہ "هل السيد موجود في الدار؟" کیا آقا گھر میں موجود ہے؟ تو غلام مولیٰ کے گھر میں موجود ہونے کے علم کے باوجود اس خوف سے کہ کہیں مولیٰ مجھے ڈانٹے نہیں یوں جواب دے کہ "ان كان فيهما اخبرك" یعنی اگر وہ گھر میں ہوئے تو میں تمہیں بتا دوں گا۔ حالانکہ اسے معلوم ہے کہ مولیٰ گھر میں موجود ہے۔ لیکن اس یقین کے باوجود وہ اپنی لاعلمی کا اظہار کرنے کیلئے ان شرطیہ کے ساتھ جواب دے رہا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا یقین ہے لیکن مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہ ہو تو مخاطب کے عدم یقین وقوع شرط کی وجہ سے متکلم اپنے کلام میں "ان شرطیہ" ذکر کرے۔ جیسے کوئی آدمی کسی کو کوئی بات بتائے اور وہ اسے جھٹلائے تو متکلم اس سے کہے کہ "ان صدقت" فماد اتفعل "اگر اس بات کے کہنے میں میں سچا ہوا تو پھر تم کیا کرو گے؟ یہاں پر متکلم کو تو اپنے کلام پر یقین ہے لیکن مخاطب کے عدم یقین کی وجہ سے اپنے کلام میں "ان" شرطیہ لائے ہیں۔

تیسری صورت: مخاطب اور متکلم دونوں کو وقوع شرط کا یقین ہو لیکن مخاطب وقوع شرط کے مقتضاء پر عمل نہ کرتا ہے تو اس کو مقتضاء شرط پر عمل کرانے کیلئے جاہل کے مقام پر اتار کر اس سے کلام کرتے وقت متکلم اپنے کلام میں "ان" شرطیہ لائے جیسے کوئی آدمی یہ جانتے ہوئے کہ والد کو تکلیف دینا گناہ ہے اپنے والد کو ستاتا ہو تو اسے یوں کہا جائے گا کہ "ان كان اباك فلا تؤذ" اگر وہ تمہارے والد ہیں تو تم انہیں مت ستاؤ۔ چوتھی صورت: مخاطب سے کوئی ایسا فعل صادر ہو رہا ہو جو اس کی شایان شان نہ ہو تو اسے عار دلانے اور ڈانٹنے کیلئے بھی "ان شرطیہ"

لایا جاتا ہے۔ متکلم اپنے کلام میں ان شرطیہ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ اگر مخاطب غور و فکر کرے تو اس مقام پر ایسے دلائل موجود ہیں کہ ان دلائل کے ہوتے ہوئے وجود شرط محال ہے اور ان دلائل پر غور کرنے کی وجہ سے شرط کا وجود محال کی طرح صرف فرض ہی کیا جاسکتا ہے لیکن مخاطب غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے اور اپنی جہالت کی وجہ سے اس کا معتقد ہو گیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ ”کیا تمہارے حد سے بڑھ جانے کی وجہ سے ہم تم سے قرآن ہی کو پھیر دیں گے۔ یہ آیت دو قراءتوں کے ساتھ مروی ہے ایک یہ کہ ”ان“ کو مکسور پڑھا جائے اور ہمارا مقصود بھی اسی صورت کے ساتھ متعلق ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اسراف اور حد سے بڑھ جانے کے یقینی ہونے کے باوجود ”ان“ شرطیہ کے ساتھ وقوع شرط کو انہیں ڈانٹنے اور جھڑکنے کیلئے لایا ہے۔ کہ ان کے عاقل اور سمجھدار ہونے کے باوجود ان سے اسراف کا فعل صادر ہونا محال ہے اور اس محال کو تو صرف فرض ہی کیا جاسکتا ہے پھر بھی تم لوگوں سے اس کا صدور ہو رہا ہے تو یہ تمہارے لئے شرم کی بات ہے۔ اور اگر اس کو منصوب پڑھا جائے تو پھر یہ مفعول بن جائے گا اور آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ کیا اس وجہ سے کہ تم لوگ بڑے حد سے بڑھ جاتے ہو ہم قرآن کے نازل کرنے کو چھوڑ دیں گے؟

والمحال وان كان مقطوعاً بعدم وقوعه لكنهم يستعملون فيه ان لتنزيله منزلة مالا قطع بعدمه على سبيل المساهلة وارضاء العنان لقصد التبكيث كما في قوله تعالى قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِينَ ترجمہ:-

اور محال کا عدم وقوع اگرچہ قطعی ہوتا ہے لیکن اس میں کلمہ ان استعمال کرتے ہیں محال کو اس کی جگہ اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرانے کیلئے ارضاء عنان اور نرمی اختیار کرتے ہوئے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِينَ کی اولاد ہو تی تو میں سب سے پہلے ان کی اطاعت کرنے والا ہوتا) تشریح:-

والمحال: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسراف محال اور ناممکن ہے جب اسراف ناممکن ہے تو اس میں ”ان شرطیہ“ کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے کیونکہ ان شرطیہ کا استعمال تو امور مشکوکہ میں ہوتا ہے امور یقینیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

جواب: ان شرطیہ کو اگرچہ امور مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار مخاطب کے ساتھ نرمی برتتے ہوئے اسے خاموش کرانے کیلئے امر محال کو (جس کا وقوع محال اور ناممکن ہو) مشکوک کی طرح قرار دے کر اس کیلئے ”ان شرطیہ“ استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا اسراف امر محال کو مشکوک فرض کر لیا گیا ہے جیسے کہ قرآن کریم کی دوسری آیت میں ہے ”قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعَابِدِينَ“ اس آیت میں خدا کیلئے اولاد کے ناممکن ہونے کے باوجود مخاطب کے ساتھ نرمی برتتے ہوئے اسے خاموش کرانے کیلئے ان شرطیہ استعمال کیا گیا ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ خدا کیلئے اولاد کا ہونا محال اور ناممکن ہونے کے باوجود ہم تمہاری وجہ سے خدا کیلئے اولاد کو فرض کر کے ہم تم سے کہتے ہیں کہ تم خدا کیلئے اولاد کو ثابت کرو اگر تم نے خدا کیلئے اولاد ثابت کر دی تو سب سے پہلے اس کی عبادت ہم کریں گے۔

او تغليب غير المتصف به اى بالشرط على المتصف به كما اذا كان القيام قطعى الحصول لزيد غير قطعى لعمر وفتقول لهما ان قمتما كان كذا وقوله تعالى للمخاطبين المرتابين وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا يحتملها اى يحتمل ان يكون للتوبيخ والتصوير المذکور وان يكون لتغليب غير المرتابين على المرتابين لانه كان فى المخاطبين من يعرف الحق وانما ينكر عناد افجعل الجميع كانه

لا ارباب لهم

ترجمہ:-

(یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے) جیسے زید کیلئے حصول قیام قطعی ہو اور عمرو کیلئے غیر قطعی ہو تو ان دونوں سے تم کہو کہ ان قمتما کان کذا اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ان کنتم الخ شک کرنے والے مخاطبین کیلئے کہ (اگر تم کو شک ہے اس میں جس کو ہم نے نازل کیا ہے اپنے بندے پر تو یہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے) یعنی یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ یہ تو بیخ اور تصویر کیلئے ہو اور یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کیلئے ہو کیونکہ مخاطبین میں سے بہت سارے ایسے بھی تھے جو حق جانتے تھے لیکن دشمنی کی وجہ سے انکار کرتے تھے لہذا سب کو غیر شک کی قرار دیا گیا۔

تشریح:-

او تغلیب: پانچویں صورت یہ ہے کہ کبھی کبھار غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کیلئے سب کو غیر متصف بالشرط قرار دے کر ”ان“ شرطیہ استعمال کیا جاتا ہے مثلاً دو چیزیں ہوں ان میں سے ایک کیلئے متصف بالوصف یقینی ہو اور دوسری کیلئے متصف بالوصف غیر یقینی ہو تو یقینی کو بھی غیر یقینی کی طرح قرار دے کر ان شرطیہ لایا جائے مثلاً آپ کو زید کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ زید کھڑا ہے اور عمرو کے بارے میں یقینی طور پر معلوم نہیں ہے بلکہ تردد ہے کہ عمر کھڑا ہے یا نہیں۔ تو دونوں کو برابر کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ ”ان قمتما کان کذا“ قرآن پاک میں اس کی مثال یوں ہے وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا“ اور اگر تم شک میں ہو اس کتاب کے بارے میں جسے ہم نے اپنے بندے پر اتارا ہے۔ اس آیت میں دو احتمال ہیں۔ اسے ڈانٹنے اور جھڑکنے کیلئے بھی بنایا جاسکتا ہے اور اسے تغلیب کیلئے بھی بنایا جاسکتا ہے۔ اگر اسے تو بیخ اور ڈانٹنے کے لئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قرآن پاک میں ایسے دلائل موجود ہیں کہ اگر ان میں غور و فکر کر لیا جائے تو قرآن میں شک کرنا محال اور ناممکن ہوتا ہے اس صورت میں پھر شک کو صرف فرض ہی کیا جاسکتا ہے لیکن یہ کا فرض قرآن کے بارے میں شک کرتے ہیں تو ان کے ناممکن شک کو ممکن کی جگہ فرض کر کے انہیں ڈانٹنے کیلئے ”ان“ شرطیہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اگر اسے تغلیب کے قبیل سے بنایا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قرآن پاک کے بارے میں لوگوں کی دو قسمیں تھیں ایک وہ لوگ تھے جنہیں قرآن پاک کے بارے میں شک تھا کہ واقعی قرآن اللہ کی کتاب ہے یا نہیں ہے؟ اور دوسری قسم کے وہ لوگ تھے جن کو قرآن پاک کے بارے میں کوئی شک نہ تھا چنانچہ وہ اپنی نجی محفلوں میں قرآن پاک کی صداقت کا اقرار بھی کرتے تھے لیکن محض ضد و عناد اور اپنی سرداری کی وجہ سے وہ قرآن پاک کو ماننے کیلئے تیار نہ تھے۔ تو شک نہ کرنے والوں کو بھی شک کرنے والوں کی طرح فرض کر کے ”ان“ شرطیہ لایا گیا ہے وہھنا بحث وھو اَنَّهُ اِذَا جَعَلَ الْجَمِيعَ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الرِّتَابِينِ كَانَ الشَّرْطُ قَطْعِيًّا لِلْوُقُوعِ فَلَا يَصَحُّ اسْتِعْمَالُ اِنْ فِيْهِ كَمَا اِذَا كَانَ قَطْعِيًّا الْوُقُوعِ لَا نَهَا اَنَّمَا تَسْتَعْمَلُ فِي الْمَعَانِي الْمَحْتَمَلَةِ الْمَشْكُوكَةِ وَلَيْسَ الْمَعْنَى هَهُنَا عَلٰی حَدُوثِ الْاَرْتِيَابِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَلِهَذَا زَعَمَ الْكُوفِيُّونَ اَنَّ اِنْ هَهُنَا بِمَعْنَى اِذْ وَنَصَّ الْمَبْرَدُ وَالزَّجَاجُ عَلٰی اَنَّ اِنْ لَا تَقْلَبْ كَانَ اِلٰی مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ لِقُوَّةِ دَلَالَتِهِ عَلٰی مَعْنَى الْمَضٰی فَمَجْرَدُ التَّغْلِيْبِ لَا يَصَحُّ اسْتِعْمَالُ اِنْ هَهُنَا بَلْ لَا يَدَّ مَنْ اِنْ يُقَالُ لِمَا غَلَبَ صَارَ الْجَمِيعَ بِمَنْزِلَةِ غَيْرِ الْمَرْتَابِينِ وَصَارَ الشَّرْطُ قَطْعِيًّا الْاِنْتِفَاءُ فَاسْتَعْمَلُ فِيْهِ اِنْ عَلٰی سَبِيلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيرِ لِاتِّبَاقِ الْاِلْزَامِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰی فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اَنْتُمْ فَقَدْ اِهْتَدَوْا وَقُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَّا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ“

ترجمہ:-

اور یہاں پر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سب کو غیر مرتابین مان لیا گیا تو شرط کا واقع ہونا یقینی ہو گیا لہذا ان شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے جیسے اس کا استعمال اس وقت صحیح نہیں ہے جب شرط قطعی الوقوع ہو کیونکہ ”ان شرطیہ“ کو معانی حتملہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں پر زمانہ مستقبل میں شک پیدا کرنے کے بارے میں بات نہیں ہو رہی ہے اسی وجہ سے کوئیوں نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہاں پر ان اذاکے معنی میں ہے اور مہر دوز جاج نے اس کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ان شرطیہ، کان فعل کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا کیونکہ زمانہ ماضی پر اس کی دلالت قوی ہے لہذا یہاں ”ان“ کے استعمال کیلئے صرف تغلیب کافی نہیں ہے بلکہ یوں کہا جائے گا کہ جب تغلیب کی وجہ سے سب غیر مرتاب ہو گئے تو شرط قطعی الانقضاء ہو گئی لہذا فرض و تقدیر کے طور پر مقابل کو خاموش کرانے کیلئے ”ان شرطیہ“ استعمال کیا گیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فان آمنوا الخ اگر وہ بھی ایمان لائیں تو راہ راست پر لگ جائیں گے، اور آپ کہہ دیجئے کہ اگر خدائے رحمن کی اولاد ہوتو میں سب سے پہلے ان کی عبادت کرنے والا ہوں،

تشریح:-

وہ ہونا بحث مصنف پر ایک اعتراض ہوتا ہے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کو نقل کیا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تغلیب کی صورت میں جب شک نہ کرنے والوں کو بھی شک کرنے والوں کی طرح قرار دیا تو اس میں تو یقین آ گیا جبکہ ”ان“ شرطیہ یقین کے مقام پر استعمال نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف شک کی جگہ استعمال ہوتا ہے لہذا تغلیب کیلئے ”ان“ شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا دو طریقوں سے جواب دیا ہے۔ پہلا اس طرح جواب دیا ہے کہ اس صورت میں شرط کا عدم وقوع اگرچہ یقینی ہو جاتا ہے لیکن حال کے اعتبار سے ہے نہ کہ مستقبل کے اعتبار سے اور یہاں پر ہماری مراد استقبال ہے نہ کہ حال اور یہ بات تو بالکل ظاہر ہے کہ مستقبل میں شک کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہے اسلئے اس کا استعمال درست ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ لفظ ”ان“ ماضی پر داخل ہو کر اسے مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اور امور مستقبلہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہیں لیکن عربی اسلوب کے اعتبار سے یقینی نہیں ہیں لہذا ”ان“ کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

شارح کو چونکہ یہ دونوں جواب پسند نہیں تھے اسلئے انھوں نے دونوں جوابوں کی تردید کی ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ زمانہ مستقبل میں شک کے ہونے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ اسلئے کہ پھر آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ ”اگر تمہیں ہماری اتاری ہوئی کتاب کے بارے میں زمانہ استقبال میں جا کر کہیں شک ہو جائے تو اس کی کوئی مثل اور ہمیلہ کتاب لیکر آؤ۔ اور اس کا تو کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کہ کتاب تو ابھی اتاری جائے اور شک بعد میں ہو کیونکہ نزول آیت سے مقصد یہ ہے کہ ابھی جو تمہیں شک ہے کہ یہ کتاب اللہ کی طرف سے نہیں ہے تو ابھی ابھی اس کی مثل لیکر آؤ اور چونکہ یہاں پر مستقبل میں شک کے پیدا ہونے کا معنی صحیح نہیں بن سکتا ہے اسلئے کوئیوں نے یہ کہہ دیا ہے کہ یہاں پر ”ان“ شرطیہ ”اذا“ کے معنی میں ہے۔ اور دوسرے جواب کی تردید اس طرح کی ہے کہ ”ان“ شرطیہ ماضی کو مستقبل کے معنی میں اس صورت میں کر دیتا ہے جب فعل ماضی کا فعل ناقص کی صورت میں نہ ہو اور اگر فعل ماضی کا فعل ناقص کی صورت میں ہو تو پھر ”ان“ شرطیہ بھی اسے فعل ماضی کے معنی میں نہیں کر سکتا ہے کیونکہ کان فعل ماضی کے معنی میں نص قطعی کی طرح ہے کسی بھی عامل سے اس کی حقیقت کو نہیں بدلا جاسکتا ہے جیسا کہ علامہ مہر دوز علاء مزاج نے اس کی تصریح کی ہے۔ بہر کیف مصنف کا اس مقام پر اس مثال کو ذکر کرنا تسامح سے خالی نہیں ہے اسلئے اسے صرف تغلیب پر محمول نہیں کریں گے بلکہ تغلیب اور توقع دونوں پر حمل کریں گے اس طور پر کہ سب سے پہلے تغلیب کے طور پر شک نہ کرنے والے فرض کر لیں گے تو اس سے شرط کا عدم وقوع یقینی ہو جائے گا پھر جب اسکے یقینی ہو جانے کی وجہ سے ”ان“ شرطیہ کا استعمال صحیح نہ ہوا تو اسے محال فرض کر کے اس کیلئے ان شرطیہ استعما

ل کر دیا ہے۔ جیسا کہ ”فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَقُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ“ میں ہم نے کیا تھا جس کی تشریح پہلے گزر چکی ہے۔ جس طرح ان آیتوں میں کافروں کا ایمان لانا یا اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہونا محال اور ناممکن ہے صرف مخاطبین کو خاموش کرنے کیلئے فرض کر لیا گیا ہے کہ چلو اگر تم ایمان لاتے ہو تو تم ہدایت پر ہو جاؤ گے ورنہ نہیں یا ہم فرض کر لیتے ہیں کہ چلو اگر اللہ کا بیٹا ہوتا تو سب سے پہلے ہم اللہ کی اطاعت کرتے۔ اسی طرح یہاں پر بھی ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اس کتاب میں کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر تم اس بات کو نہیں مانتے ہو تو چلو تمہاری بات رکھتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ یہ کتاب اگر بالفرض اللہ کی طرف سے نہیں ہے بلکہ آنحضرت ﷺ نے اسے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے تو تم بھی اس کتاب کی طرح کوئی کتاب لیکر آؤ لہذا اس مقام پر ”ان“ شرطیہ کا استعمال کرنا صحیح ہے۔  
 والتغليب باب واسع يجرى في فنون كثيرة كقوله تعالى وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمِينَ غَلَبَ الذَّكَرُ عَلَى الْأُنثَى  
 بان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجرائها على الذكور خاصة فان القنوت مما يوصف به الذكور والاناث ولكن لفظ قائمتين انما يجرى على الذكور فقط ونحو قوله تعالى بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ  
 غَلَبَ جَانِبُ الْمَعْنَى عَلَى جَانِبِ اللَّفْظِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ يَجْهَلُونَ بَيَاءَ الْغَيْبَةِ لِأَنَّ الضَّمِيرَ عَائِدٌ إِلَى قَوْمٍ وَلَفْظُ الْغَائِبِ لِكَوْنِهِ اسْمًا مَظْهَرًا لِكُنْتِ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنِ الْمُخَاطَبِينَ فَغَلَبَ جَانِبُ الْخُطَابِ عَلَى جَانِبِ الْغَيْبَةِ۔

ترجمہ:-

(اور تغليب کا ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمِينَ) اس میں مذکر کو مؤنث پر اس طور پر غلبہ دیا گیا ہے کہ جو صفت ان دونوں میں مشترک ہے اسے مؤنث پر اس طرح جاری کیا گیا ہے کہ جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت ہے لیکن لفظ قائمتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے (اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) الخ بلکہ تم تو جاہل ہو اس میں معنی کے جانب کو لفظ کی جانب پر غلبہ دیا گیا ہے کیونکہ قانون کے مطابق تجہلون یا کے ساتھ ہونا چاہئے تھا کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب کے درجہ میں ہے لیکن معنی کے اعتبار سیبہ مخاطبین سے عبارت ہے لہذا جانب خطاب کو جانب غائب پر غلبہ دیا گیا ہے۔

تشریح:-

والتغليب مصنف کو اصل میں تو ”ان“ شرطیہ کی تفصیل بیان کرنا ہے لیکن چونکہ ان شرطیہ کی تفصیل میں ”تغليب“ کا ذکر آیا تھا اسلئے اب اس کی تشریح میں لگ گئے ہیں کہ تغليب صرف وہ نہیں ہے جو اوپر بیان ہو چکی بلکہ اس کا باب بہت وسیع ہے چنانچہ اس کے کئے تر ایک حصہ اور مختلف اسلوب ہیں جہاں پر بھی دو چیزیں کسی وصف میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں وہاں پر مختلف چیزوں کو ایک دوسرے پر غلبہ دیا جاتا ہے۔

اس کی پہلی مثال ہے جیسے وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمِينَ۔ اس میں لفظ قنوت استعمال ہوا ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے اور اس لفظ کے ساتھ ان دونوں کو متصف کیا جاسکتا ہے لیکن یہاں پر مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اور مؤنث پر اطلاق کے بغیر اس کا اطلاق مذکر پر کر دیا گیا ہے۔ دوسری مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ”یہاں پر اَنْتُمْ“ ضمیر خطاب اور مبتداء ہے ”اَنْتُمْ“ باعتبار معنی کے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی خبر خطاب کے صیغہ کیساتھ ہو جبکہ ”قوم“ اسم ظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی خبر غائب کے صیغہ کے ساتھ ہو کیونکہ اسم ظاہر ضمیر غائب کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو یہاں پر خطاب (جو باعتبار معنی ہے) کو غائب (جو باعتبار الفاظ کے ہے) پر ترجیح دی گئی ہے۔



ومنہ ای من التغلیب ابوان للاب والام ونحوہ کالعمرین لابی بکرو عمر والقمرین للشمس والقمر وذلك بان یغلب احد المصاحبین او الممتشابهین علی الآخر بان یجعل الآخر متفقا له فی الاسم ثم یشنی ذلك الاسم ویقصد الیہما جمیعاً فمثل ابوان لیس من قبیل قولہ تعالیٰ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِینَ "کما توہمہ بعضہم لان الابوة لیس صفۃ مشترکۃ بینہما کا القنوت فالحاصل ان مخالفة الظاہر فی مثل القانتین من جهة الهيئة والصیغة وفي مثل ابوان من جهة المادة وجوہر اللفظ والكلمة بالکلیۃ ترجمہ:-

(اور تغلیب کے بابوں میں سے) ماں اور باپ کیلئے (ابوان کہنا ہے) اور اسکی طرح جیسے عمرین ابو بکر و عمر کیلئے اور قمرین سورج و چاند کیلئے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ دیدیا جائے اس طور پر کہ دوسرے اسم کو نام میں متفق کر کے اس نام کا تشبیہ بنا کر بولا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے لہذا ابوان ارشاد باری تعالیٰ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِینَ کے قبیل سے نہ ہوگا جیسا کہ کچھ لوگوں کو دھوکہ ہو گیا ہے کیونکہ ماں باپ کے درمیان ابوة صفت مشترک نہیں ہے جیسے کہ قنوت صفت مشترک ہے خلاصہ یہ ہے کہ قانتین جیسے میں مخالفت ظاہری ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان جیسے میں بالکلیہ مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار سے ہے۔  
تشریح:-

ومنہ ابوان: یہاں سے مصنفؒ نے تغلیب کی کچھ صورتیں ذکر فرمائی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بھی کوئی دو چیزیں ایک دوسرے کے متشابہ اور مصاحب ہوتی ہیں تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر غلبہ دے کر ان کو تشبیہ بنا کر ان دونوں کو ایک نام کے ساتھ پکارنا جائز ہے جیسے "اب" اور "ام" اب والد کو کہتے ہیں اور ام والدہ کو کہتے ہیں۔ لیکن اب کو ام پر غلبہ دے کر یوں پڑھا جاسکتا ہے "ابوان" اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ دونوں صحابی رسول ہیں حضرت عمر کو جبریت ابو بکر پر غلبہ دے کر یوں پڑھا جاتا ہے "عمرین" اسی طرح چاند اور سورج میں سے چاند کو سورج پر غلبہ دے کر یوں کہا جاتا ہے "قمرین" یہ تمام تغلیب میں سے ہیں سورج اور چاند کی تغلیب کی مثال ابو الطیب متنبیؒ کے شعر میں بھی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی محبوبہ کی تشبیہ چاند کے ساتھ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:-

واستقبلت قمر السماء بوجہہا فازتنی القمرین فی وقت معا

ترجمہ:- محبوبہ نے اپنے خوبصورت چہرے کو چاند کے آگے کر دیا تو اس نے دو چاند ایک ہی وقت میں مجھے اکٹھے دکھائے یعنی ایک اپنا چہرہ اور دوسرا آسمان کا چاند۔

ایک بار ہارون الرشید نے اپنے حاضرین مجلس سے سوال کیا کہ فرزدق کے شعر

"اخذنا بافاق السماء علیکم لنا قمر اھا والنجوم الطوالع -

اس میں دو چاند سے کیا مراد ہے؟ تو حاضرین مجلس میں سے کسی نے جواب دیا کہ اس میں ایک چاند سے آنحضرت ﷺ مراد ہیں اور دوسرے چاند سے حضرت ابراہیمؑ مراد ہیں اور "نجوم" سے صحابہ کرام مراد ہیں۔ ہارون الرشید نے یہ جواب بہت زیادہ پسند فرمایا تغلیب کی اس قسم کو "تغلیب التشبیہ" کہتے ہیں۔ جو بعض کے نزدیک سماعتی ہے مصنفؒ نے اس کے زیادہ مشہور ہونے کی وجہ سے اسے "ومنہ" کہہ کر پہلی دو قسموں سے الگ اور جدا ذکر کر دیا ہے اسلئے کہ تغلیب کی یہ قسم بہت زیادہ مشہور و مستعمل ہے۔ جیسے قمرین، مشرقین، مغربین، عمرین، وغیرہ۔

فی مثل ابویں لیس من قبیل قولہ - اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ان مثالوں میں سے پہلی والی دو مثالوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ "قانتین" جیسی مثالوں میں دو چیزوں کے درمیان باعتبار معنی اتحاد ہوتا ہے۔ اور مغلو

ب اور مغلوب علیہ دونوں پر اس لفظ کا اطلاق باعتبار معنی کے صحیح ہوتا ہے۔ لیکن ”ابوین“ جیسی مثالوں میں دونوں کا معنی میں اتحاد کوئی ضروری نہیں ہوتا چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک پر بغیر تغلیب کے اطلاق کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا ”قانتین“ جیسی مثالوں کی تغلیب میں ظاہر کی مخالفت ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہوگی اور ابویں جیسی مثالوں کی تغلیب میں مادہ جو ہر لفظ اور کئی طور پر ایک کلمہ کے دوسرے کلمہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے ہوگی۔

فائدہ: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عمرین میں تغلیب نہیں ہے کیونکہ ”عمرین“ سے حضرت عمرؓ اور عمر ابن عبدالعزیزؓ مراد ہیں حضرت ابو بکر صدیقؓ مراد نہیں ہیں جیسا کہ ”اصطلاح المنطق“ میں ابوقادہ سے مروی ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ علامہ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ”عمرین“ کی اصطلاح عمر ابن عبدالعزیزؓ کے زمانے سے بہت پہلے سے مشہور ہو چکی تھی اسلئے اس سے عمر ابن عبدالعزیزؓ مراد نہیں ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ لوگوں نے حضرت عثمانؓ سے کہا تھا کہ ”نسئلك سیرۃ العمرین“ ہم آپ سے عمرین کی سیرت مانگتے ہیں جبکہ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں عمر ابن عبدالعزیزؓ تھے ہی نہیں۔

ولكونهما ای ان واذا التعلیق امر بهو حصول مضمون الجزاء بغیرہ یعنی حصول مضمون الشرط فی الاستقبال متعلق بغیرہ علی معنی انه يجعل حصول الجزاء مترتباً متعلقاً علی حصول الشرط فی الاستقبال ولايجوز ان يتعلق بتعلیق امر لان التعلیق انما هو فی زمان التکلم لافى الاستقبال ألا ترى انك اذا قلت ان دخلت الدار فانت حرٌ فقد علقّت فی هذه الحالة حرّیتہ علی دخول الدار فی الاستقبال كان كل من جملتی كل منهما ای من ان واذا یعنی الشرط والجزاء فعلية استقبالية اما الشرط فلا تة مفروض الحصول فی الاستقبال فيمتنع ثبوته ومضیه واما الجزاء فلا تة حصوله معلق علی حصول الشرط فی الاستقبال ويمتنع تعلیق حصول الحاصل الثابت علی حصول ما يحصل فی المستقبل ترجمہ:-

(اور اس وجہ سے کہ وہ دونوں) یعنی ان اور اذا (ایک امر کو معلق کرنے کیلئے آتے ہیں) یعنی حصول مضمون جزاء کو بغیر کے ساتھ معلق کرنے کیلئے کرتے ہیں (دوسرے امر کیساتھ) یعنی حصول مضمون شرط (زمانہ استقبال میں) فی الاستقبال غیرہ کے متعلق ہے اس طور پر کہ حصول جزاء کو مرتب اور معلق کر دیا جاتا ہے حصول شرط فی الاستقبال کے ساتھ اور اسے تعلیق امر کیساتھ متعلق کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعلیق تو زمانہ تکلم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تم یہ کہو کہ ان دخلت الدار فانت حرٌ تو تم نے فی الحال اس کی آزادی کو معلق کر دیا ہے اس کے زمانہ استقبال میں گھر میں داخل ہو جانے پر (ہوں گے ان دونوں کے) یعنی ان اور اذا کے (ہر دو جملے) یعنی شرط و جزاء (فعلیہ استقبالیہ) شرط کا جملہ استقبالیہ ہونا تو اسلئے ہے کہ اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہذا اس کا ثبوت اور اس کا ماضی ہونا ممتنع ہوگا اور جزاء اسلئے کہ اس کا حصول زمانہ استقبال میں شرط کے حصول کیساتھ معلق ہوتا ہے اور حاصل و ثابت شدہ چیز کا مستقبل کے حصول پر معلق کرنا محال اور ممتنع ہوتا ہے

تشریح:-

ولكونهما التعلیق امر غیرہ: ان اور اذا جب تکلم اپنے کلام میں لاتا ہے تو اس سے مقصود ایک چیز یعنی شرط کو دوسری چیز یعنی جزاء کے ساتھ زمانہ استقبال میں معلق کرنا ہوتا ہے۔ یعنی زمانہ مستقبل میں جزاء اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتا جب تک شرط واقع نہ ہو جائے جب شرط واقع ہوگی تو جزاء بھی واقع ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اسلئے شرط و جزاء جملہ فعلیہ استقبالیہ کہلائیں گے۔ فعل کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ ادوات

شرط زمانہ استقبال میں وقوع جزاء کو وقوع شرط پر معلق کرتے ہیں تو اس میں زمانہ لازمی پایا جاتا ہے اور جس میں زمانہ پایا جائے تو وہ فعل ہوتا ہے اسم میں زمانہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ اسم صرف وقوع پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ کسی بھی زمانہ میں ہو لہذا اس کا فعل ہونا ضروری ہے۔ اور شرط کا فعل استقبال ہونا اسلئے ضروری ہے کہ شرط کے حصول کو فعل مستقبل میں فرض کر لیا گیا ہے۔ لہذا جب اس کا وقوع زمانہ استقبال میں فرض کیا گیا ہے تو اب زمانہ ماضی یا زمانہ حال میں اس کا واقع ہونا محال اور ناممکن ہوگا اسلئے وقوع شرط کیلئے زمانہ استقبال کا ہونا ضروری ہے۔ اور جزاء کا فعل استقبال میں ہونا اسلئے ضروری ہے کہ ہم نے جزاء کے وجود کو شرط کے وجود پر معلق اور موقوف کر دیا ہے اور شرط کا وجود زمانہ مستقبل میں ہوتا ہے۔ تو اب اگر ہم کہیں کہ جزاء زمانہ ماضی یا حال میں پایا جاتا ہے تو اس سے تعلیق اشیاء قبل حصولہ لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کوئی بھی چیز وجود میں آنے سے پہلے کسی دوسری چیز کیلئے موقوف نہیں بن سکتی ہے۔

ولا يخالف ذلك لفظاً الا لکنکة لامتناع مخالفة مقتضى الظاهر من غير فائدة وقوله لفظاً اشارة الى ان الجملتين وان جعلت کلنا هما واحداً هما اسمیة او فعلیة ماضیة فالمعنی علی الاستقبال حتی ان قولنا ان اکرمتني الان فقد اکرمتک أمس معناه ان تعتد باکرامک ایاى الان فاعتد باکرامی ایاک أمس وقد يستعمل ان فی غیر الاستقبال قیاساً مطرداً مع کان نحو وان کنتم فی ریب ای وان کنتم فی شک كما مر وکذا اذا جیء بهافی مقام التاکید بعد واول الحال لمجرد الوصل والربط دون الشرط نحو زید وان کثر مالہ بخیل وعمرؤ وان أعطی جاها لثیم وفی غیر ذلك قليلاً کقوله فیما وطنی ان فاتنی بک سابق من الدهر فلینعم لساکنک البال ترجمہ:-

(اور کسی نکتہ کے بغیر اس کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے) کیونکہ مقتضاء ظاہر کے خلاف کرنا بغیر کسی فائدہ کے ممنوع ہوتا ہے ماتن کا قول لفظاً اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دونوں جملے یا ان میں سے ایک جملہ اگر اسمیہ یا فعلیہ ماضویہ بنا کر لایا جائے تو تب بھی معنی استقبال ہی رہیں گے یہاں تک کہ ان اکرمتی الان فقد اکرمتک اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے آج کے اکرام کو شمار میں لاتا ہے تو میں نے جو کہ تیرا اکرام کیا ہے اس کو بھی خیال میں رکھنا اور کلہ ان کا نہ کیا تھ غیر استقبال میں بھی خوب استعمال ہوتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب یعنی اگر تم کو شک ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اسی طرح جب کلمہ ان کو تاکید کے موقعہ میں واول حالہ کے بعد محض وصل و ربط کیلئے لایا جاتا ہے نہ کہ شرط کیلئے جیسے زید اگرچہ اس کا مال زیادہ ہے لیکن بہت بخیل ہے اور عمر و اگرچہ صاحب مرتبہ ہو جائے لیکن کمینہ ہے اس کے علاوہ میں غیر استقبال کیلئے اس کا استعمال کم ہے جیسے شعراے میرا وطن اگر مجھے تجھ میں رہنا نصیب نہیں تو تیرے رہنے والوں کا دل خوش رہے تشریح:-

ولا يخالف ذلك الا لکنکة: یہاں سے مصنف ”ان اور اذ“ کے بارے میں مزید تفصیل بیان فرما رہے ہیں کہ ان اور اذ کے بارے میں اصول اور ضابطہ تو یہی ہے کہ ان دونوں کے شرط و جزاء کا فعل مستقبل ہونا ضروری ہے اس کے خلاف نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ظاہر حال کا مقتضی یہی ہے کہ حتی المقدور لفظ اور معنی میں مطابقت پائی جائے۔ لیکن کبھی کبھار جب کوئی نکتہ بیان کرنا مقصود ہو تو خلاف قیاس لفظی طور پر اس قانون کی مخالفت کرتے ہوئے ان کی شرط جملہ فعلیہ ماضیہ اور جزاء جملہ فعلیہ ماضیہ یا جملہ اسمیہ بھی لایا جاتا ہے۔ اب وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے ایک مسلم ضابطہ کی خلاف ورزی کی جاتی ہے تو اس کی پوری تفصیل تو مصنف نے بیان فرمادی ہے لیکن اس کی پوری تفصیل سے پہلے شارح نے اس کے بارے میں دو باتیں کہی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ قانون کی مخالفت صرف لفظی اعتبار سے ہوگی حقیقی طور پر قانون

اور قاعدے کی مخالفت نہیں ہوگی یہ قید اسلئے لگائی ہے کہ یہ مخالفت صرف الفاظ میں ہوگی معنی میں کوئی مخالفت نہیں ہوگی معنی کے اعتبار سے شرط و جزاء استقبال کے معنی میں ہی ہوں گے جیسے ان اکرمتہنی الان فقد اکرمتک الأمس۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو اپنے اس اکرام کو جو تم نے آج کیا ہے اگر کچھ سمجھتا ہے تو میرے اس اکرام کو بھی کچھ سمجھ جو میں نے کل کیا تھا۔ اس میں ”الان اور امس“ قید سے اگرچہ بظاہر استقبالی معنی معلوم نہیں ہوتا ہے لیکن اس کا معنی استقبال ہی کا ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے کہ ”ان تعتد باکرامک ایامی الان اعتدبا کرامی ایامک امس۔“ اور دوسری بات یہ بتائی ہے کہ کبھی کبھار فعل ماضی مطرؤ اقیاساً ”کان“ کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے ار شاد باری تعالیٰ ہے ”وان کنتم فی ریب“ اسی طرح اگر ان وصلیہ ہو اور اس میں شرط کا معنی نہ پایا جاتا ہو تو قیاساً واو حالیہ کے بعد بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جیسے ”زیدواں کشر مالہ بخیل عمرو وان اعطی جاہا لثیم“ اور ان دو مقامات کے علاوہ بہت قلیل ہے جیسے ابو العلیٰ معری کا یہ شعر ہے۔

”فیا وطنی ان فاتنی بک سابق :من الدهر فلینعم لساکنک البال“

اے میرا وطن! اگر مجھے تجھ میں رہنا نصیب نہیں ہو رہا ہے تو نہ ہو لیکن تیرے رہنے والوں کا دل تو خوش رہے۔  
 محل استشہاد:۔ اس میں ”فاتنی“ کفذا اور معنی دونوں اعتبار سے فعل ماضی ہیں لیکن پھر بھی اس کے ساتھ ان شرطیہ استعمال ہوا ہے لیکن اس طرح ”ان“ کا استعمال ہونا بہت نادر اور قلیل ہے۔

ثم اشار الی تفصیل النکتۃ الداعیۃ الی العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقولہ کابراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل لقوة الاسباب المتاخذه فی حصوله نحو ان اشترينا کان کذا حال انقضاء اسباب الاشتراء او کون ما هو للوقوع کا الواقع ترجمہ:-

پھر ماتن نے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو فعل مستقبل سے عدول کا مقتضی ہوتا ہے (جیسے غیر حاصل کو اصل کی جگہ ظاہر کرنا اس کے اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے) وہ اسباب جن کا حصول میں اعتبار کیا گیا ہے جیسے کہا جائے ان اشترينا کان کذا اس وقت جب خریدنے کے اسباب پورے طور پر موجود ہوں (یا ہونے والی چیز کو حاصل شدہ ماننے کی وجہ سے) تشریح:-

ثم اشار الی تفصیل النکتۃ۔ یہاں سے اس نکتہ کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے ”ان۔ اور ازا“ شرطیہ کے مدخول کو فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی لایا جاتا ہے اس کا نکتہ یہ ہے کہ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب غیر حاصل کو حاصل کی طرح ظاہر کرنا مقصود ہو۔ پھر اسکے کل چار اسباب ہیں۔

پہلا سبب یہ ہے کہ اسباب کی قوت کی وجہ سے ان اور ازا کے شرط کو مضارع کے بجائے ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی بازار جائے اور اس کے پاس پیسے موجود ہوں اور جس چیز کے خریدنے کیلئے بازار گیا ہو وہ چیز بھی بازار میں موجود ہو تو خریدنے سے پہلے دوسرے آدمی سے کہے کہ ”ان اشترينا کان کذا“ تو خریدنے کے اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے فعل ماضی کے ساتھ شرط کی تعبیر کی ہے۔  
 دوسرا سبب یہ ہے کہ واقع ہونے والے کام کو واقع کی طرح سمجھ کر شرط کو فعل مضارع کے بجائے ماضی کے ساتھ ذکر کیا جائے جیسے کوئی آدمی شدید بیمار ہو اور مرنے کی نشانیاں بالکل ظاہر ہو چکی ہوں تو وہ وصیت کرتے ہوئے کہے کہ ”ان مت کان کذا“ اصل میں اسے ”ان اموت“ کہنا چاہئے تھا لیکن غیر واقع کو واقع کی طرح سمجھ کر فعل ماضی کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔

هذا عطف على قوة الاسباب وكذا المعطوفات بعد ذلك لانها كلها علل لابراز غير الحاصل في معرض الحاصل على ما اشار اليه في اظهار الرغبة ومن زعم انها كلها عطف على ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل فقد سهوا ظاهرا او للتفاوت او اظهار الرغبة في وقوع الشرط نحو ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام هذا يصلح مثالا للتفاوت ولاظهار الرغبة ولما كان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل يحتاج الى بيان ما اشار اليه بقوله فان الطالب اذا عظمت رغبته في حصول امر يكثر تصوّره اي الطالب اياه اي ذلك الامر فربما يخيّل ذلك الامر اليه اي الى ذلك الطالب حاصلا فيعتبر عنه بلفظ الماضي۔

ترجمہ:-

اس کا عطف قوت اسباب پر ہے اسی طرح آنے والے باقی معطوفات کیونکہ یہ سب غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنے کی علتیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے اظہار الرغبة میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جس نے یہ خیال کیا ہے کہ ان سب کا عطف ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر ہے یہ اس کی کھلی بھول ہے (یا نیک فالی کیلئے یا وقوع شرط میں رغبت کیلئے جیسے اگر میں حسن عاقبت سے بہرہ مند ہو گیا تو یہی مقصود ہے) یہ تقاؤل اور اظہار رغبت میں سے ہر ایک کی مثال ہو سکتی ہے اور چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کا مقتضی ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اس لئے ماتن اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ جب طالب کی رغبت کسی چیز کے حاصل کرنے میں بڑھ جاتی ہے تو طالب کو اس چیز کا تصوّر بھی زیادہ رہتا ہے جس کی وجہ سے طالب کو یہ خیال لگ جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی ہے لہذا وہ ماضی کے ساتھ کی تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح:-

هذا عطف۔ اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ کی عبارت کو حل کیا ہے۔ چنانچہ مصنفؒ کی عبارت ”او کون ما هو لنوقوع“ اور اسکے بعد آنے والے تمام معطوفات ہیں ان کے معطوف علیہ کے بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کا معطوف علیہ ”قوة الاسباب“ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کا معطوف علیہ ”ابراز غیر الحاصل“ ہے۔ ان دونوں میں سے پہلا قول دوسرے قول کی بنسبت زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں یہ قوت الاسباب کیلئے علت بنے گا۔ دوسرا قول بہتر نہیں ہے اس کے بہتر نہ ہونے کے کئی وجوہات ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں یہ صورت خود ماتن کے خلاف ہو جائے گی کیونکہ ”اظہار الرغبة“ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام معطوفات ”ابراز“ کیلئے علتیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ”ابراز“ پر عطف کرنے کی صورت میں یہ ابراز کا مقابل بن جائے گا جو صحیح نہیں ہے۔ تیسری اس وجہ سے بھی صحیح نہیں ہے کہ صرف ظاہری مخالفت کی وجہ سے نیک فالی کا حصول ممکن نہیں ہے بلکہ نیک فالی کیلئے ضروری ہے کہ اس میں تنزیل مذکور کا اعتبار بھی کیا گیا ہو لہذا اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان معطوفات کا عطف ابراز غیر حاصل پر نہیں ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ نیک فالی لیتے ہوئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لایا جائے جیسے کوئی آدمی اپنے پھنسے ہوئے کام کے بارے میں کہے کہ اگر میرا فلاں پھنسا ہوا کام ہو گیا تو میں یہ کام کروں گا۔ چوتھی علت اظہار رغبت کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لایا جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم خود چاہے کہ وہ چیز حاصل ہو جائے تو وہ اپنی چاہت کے اظہار کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کیساتھ لائے جیسے ”ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام“ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی چیز کو زیادہ چاہتا ہے تو ہر وقت اسی چیز کی دُہن اور اس کے تصوّر میں لگا رہتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ اس چیز کو اپنے لئے حاصل سمجھ کر اس کی تعبیر فعل مضارع

کے بجائے فعل ماضی کے صیغے کے ساتھ کر دیتا ہے۔

وعليه اى على استعمال الماضى مع ان لاظهار الرغبة فى الوقوع وردقوله تعالى ولا تُكْرَهُوْا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ اِنْ اَرَدَنْ تَحْصِنًا "حيث لم يقل ان يُردن فان قيل تعليق النهى عن الاكراه بارادتهن التحصن يشعر بجواز الاكراه عند انتفاءها على ما هو مقتضى التعليق بالشرط اجيب بان القائلين بان التقيد بالشرط يدل على نفى الحكم عند انتفائه انما يقول به اذالم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته فى الآية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انه اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وايضا دالة الشرط على انتفاء الحكم انما هو بحسب الظاهر والاجماع القاطع على حرمة الاكراه مطلقا قد عارضه والظاهر يدفع بالقاطع۔

ترجمہ:-

دفع شرط میں اظہار رغبت کیلئے کلمہ ان کو ماضی کے ساتھ تعبیر کرنیکی مثال یہ آیت ہے ولالت کر رہی ہے ولا تکرہو فیتیا تم علی البغاء، تم اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی چاہتی ہوں اس میں "ان یردن" نہیں کہا گیا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی عن الاکراہ کو ان کے ارادہ عفت پر معلق کرنا یہ بتلاتا ہے کہ عدم ارادہ عفت کی صورت میں اکراہ جائز ہے شرط معلق کرنے کا مقتضی یہی ہے جواب دیا جائے گا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بوقت انتفاء شرط نفی حکم پر دلالت کرتا ہے یہ اس وقت ہے جب اس شرط کا کوئی اور فائدہ ظاہر نہ ہو اور اس شرط سے آیت میں فائدہ نبی عن الاکراہ میں مبالغہ کرنا ہے یعنی جب باندیاں پاکدامن رہنا چاہتی ہیں تو مولیٰ کو تو بطریق اولیٰ ان کی پاکدامنی کا ارادہ کرنا چاہئے نیز شرط کا انتفاء حکم پر دلالت کرنا بحسب ظاہر ہے حرمت اکراہ پر اجماع قطعی کا مطلق ہونا اس کے معارض ہو گیا اس لئے ظاہر کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ ظاہر قطعی کا مقابلہ نہیں کر سکتا ہے۔

تشریح:-

وعليه وردقوله تعالى: اظہار رغبت جس کی وجہ سے فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ شرط لائی جائے اس کی دوسری مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے "وَلَا تُكْرَهُوْا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ اِنْ اَرَدَنْ تَحْصِنًا" ترجمہ:- تم اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی چاہتی ہوں۔ اس میں شرط "ان اردن" فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ لائے ہیں۔ جبکہ اصل قاعدے کے مطابق شرط فعل مضارع "یردن" ہونی چاہئے تھی لیکن اظہار رغبت کیلئے ایسا کیا گیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ پاک یہ چاہتے ہیں کہ ہر انسان پاک دامنی اختیار کرے۔

فان قيل تعليق النهى: اس عبارت کے ساتھ اصول فقہ کا مشہور اعتراض نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر وہ باندیاں پاکدامنی چاہتی ہیں تو تم ان کو زنی پر مجبور نہ کرو اور اگر وہ پاکدامنی نہ چاہتی ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر انہیں زنی پر مجبور کرنا ممنوع نہیں ہے جیسا کہ اصول فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ "انتفاء شرط مستلزم" ہوتی ہے "انتفاء حکم" کو۔ اس کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب: یہ ہے کہ یہ قاعدہ احناف کا نہیں ہے بلکہ شوافع کا ہے لیکن شوافع کے نزدیک بھی یہ قانون مطلق نہیں ہے بلکہ اس وقت ہے جب انتفاء شرط سے کوئی اور فائدہ حاصل نہ ہو سکے اور اگر انتفاء شرط سے کوئی اور فائدہ بھی حاصل ہوتا ہو تو وہاں پر یہ قانون جاری نہ ہوگا اور یہاں پر کوئی فائدہ حاصل ہو رہا ہے اور وہ ہے نفی میں مبالغہ پیدا کرنا اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ باندیاں زنی پر راضی بھی نہ ہوں اس صورت

میں بھی ان کو مجبور کر کے ان سے یہ برا کام کرنا زیادہ برا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انشاء شرط سے انشاء حکم ایک ظاہری چیز ہے جبکہ اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ زنی کرنے پر مجبور کرنا حرام اور ناجائز ہے تو ”اکراہ علی الزنی“ حرام قطعی بن جائے گا اور ضابطہ یہ ہے کہ جہاں پر ظاہر اور قطعی کا آپس میں تعارض آجائے تو قطعی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے۔ لہذا یہاں پر بھی نص قطعی کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ اور ”اکراہ علی البغاء“ حرام ہو جائے گا۔

قال السکاکی ”اوللتعریض ای ابراز غیرالحاصل فی معرض الحاصل اما لما ذکر واما للتعریض بان ینسب الفعل الی احدوالمراء غیرہ نحو قوله تعالیٰ وَلَقَدْ اَوْحٰی اِلَیْكَ وَالِی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَسْرَکْتَ لِیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ فَاَلَمْ یَخَاطَبْهُوَ النَّبِیُّ ﷺ وعدم اشراکہ مقطوع بہ لکن جمیع بلفظ الماضی ابراز الاشراک الغیرالحاصل فی معرض الحاصل علی سبیل الفرض والتقدیر تعریضاً لمن صدر عنهم الاشراک بآء قد حبطت اعمالهم كما اذ اشتَمَکَ احدُفقول واللہ ان شتمنی الامیر لضررتہ۔ ولا یخفی انہ لا معنی للتعریض بمن لم یصدر عنهم الاشراک وان ذکر المضارع لایفید التعریض لکونه علی اصلہ ولما کان فی هذا الکلام نوع خفاء وضعف نسبه الی السکاکی والآفہو قد ذکر جمیع ما تقدم ترجمہ:-

(سکاکی نے کہا ہے کہ یا تعریض کیلئے) یعنی غیر حاصل کو معرض حاصل میں ظاہر کرنا مذکورہ بالا وجہ کیلئے ہوتا ہے اور تعریض کیلئے اس طور پر کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور اس کا غیر مراد ہو (جیسے ولقد اوحی) الخ بے شک آپ کی طرف اور آپ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ (اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا عمل باطل ہو جائے گا) یہاں پر مخاطب نبی کریم ﷺ ہیں جن کا شرک نہ کرنا یقینی ہے لیکن ماضی کے صیغہ کیساتھ لائے ہیں اشراک غیر حاصل کو موضع اشراک حاصل میں ظاہر کرنے کیلئے فرض و تقدیر کے طور پر ان لوگوں سے تعریض کرتے ہوئے جن سے شرک کا صدور ہوا ہے ان کے اعمال باطل ہو گئے ہیں جیسے تجھے کوئی گالی دے اور تم اس سے کہو کہ خدا کی قسم اگر مجھے بادشاہ بھی گالی دے میں اسے بھی ماروں گا۔ اور ظاہر ہے کہ جن لوگوں سے شرک صادر نہیں ہوا ان سے تعریض کے کوئی معنی نہیں نیز مضارع کا ذکر کرنا مفید تعریض نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں قدرے خفاء اور ضعف تھا (اسلئے سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ورنہ اس نے تمام سابقہ مضمون ذکر کیا ہے

تشریح:-

قال السکاکی ”اوللتعریض: ان اور اذا کے ساتھ شرط فعل مضارع لایا جاتا ہے لیکن کبھی کبھار غیر حاصل کو حاصل دکھانے کیلئے شرط فعل مضارع کے بجائے فعل ماضی کے ساتھ بھی لائی جاتی ہے اس کی چار علتیں بیان ہو چکی ہیں پانچویں علت علامہ سکاکی نے بیان فرمائی ہے یہاں سے مصنف ”نے علامہ سکاکی کی بیان کردہ علت بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ چنانچہ علامہ سکاکی کے نزدیک ابراز کی پانچویں علت تعریض ہے اور تعریض کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فعل کی نسبت جس کی طرف کی ہے اس کی طرف نسبت کرنا مقصود نہ ہو یعنی نسبت کسی اور کی طرف ہو اور مراد کوئی اور ہو جیسے کوئی آدمی کسی کو کوئی گالی دے تو اس سے کہا جائے کہ واللہ ان شتمنی الامیر لضررتہ خدا کی قسم اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دے تو میں اسے نہیں بخشوں گا۔ قرآن پاک میں اس کی مثال یوں ہے۔ وَلَقَدْ اَوْحٰی اِلَیْكَ وَالِی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ اَسْرَکْتَ لِیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَلَیْکُنَّ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ۔ ترجمہ: بیشک آپ کی طرف اور آپ سے پہلوں کی طرف یہ وحی کی گئی ہے

کہ اگر تم نے شرک کیا تو تمہارے عمل کو ختم کر دیا جائے گا۔

محل استشاد۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو خطاب کر کے فرمایا ہے کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل کو ختم کر دیا جائے گا جبکہ آپ ﷺ سے عدم شرک قطعی اور یقینی ہے لیکن پھر بھی شرط فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ لائے ہیں ”اِبراز غیر الحاصل فی معرض الحاصل“ کے طور پر فرض کرنے کیلئے اس سے مراد مشرکین ہیں۔ تو یہاں پر آنحضرت ﷺ کو خطاب کر کے مشرکین کی طرف تعریض کی گئی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ شرک کرنے پر اپنے نبی اور رسول کو نہیں بخشتا تو تم کس باغ کے مولیٰ ہو؟ شرک کرنے پر اللہ تمہارے بھی اعمال ختم کر کے رکھ دیں گے۔

ولا یخفیٰ اِنَّہٗ لَا مَعْنٰی لِلتَّعْرِیضِ: مصنف نے اس آیت میں تعریض مانی ہے علامہ سکا کی نے اس پر اعتراض کیا ہے شارح نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: آپ نے اسے تعریض قرار دے کر اس میں دو غلطیاں کی ہیں پہلی غلطی یہ کی ہے کہ آپ نے اسے مشرکین سے خطاب بنایا ہے جبکہ اگر اسے مشرکین سے خطاب نہ بھی بنایا جاتا تو تب بھی اس سے تعریض حاصل ہو جاتی مثلاً آپ اس کو عام مسلمانوں سے تعریض بناتے تو تب بھی صحیح ہوتا کیونکہ پھر اس کا مطلب یہ بنتا کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو شرک معاف نہیں کرتے تو عام مسلمانوں کو بھی معاف نہیں کریں گے۔ اور دوسری غلطی یہ کی ہے کہ آپ نے فعل ماضی کی صورت میں تعریض قرار دیا ہے جبکہ اسے فعل مضارع کے بجائے فعل مضارع ”وَلَیْنِ اَشْرَکْتَ یَا وَلَیْنِ تَشْرِکْ“ قرار دیتے تو تب بھی اس سے تعریض کا معنی حاصل ہو جاتا۔ لہذا اس آیت میں تعریض بہر صورت حاصل ہے۔ مصنف کا یہ کہنا کہ تعریض کیلئے فعل مضارع سے فعل ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس آیت کے شرط میں فعل مضارع سے فعل ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے تعریض کیلئے یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ تعریض کرنے سے مقصود زجر اور ڈانٹ پلانا ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کسی سے شرک جیسا غلط کام سرزد ہو چکا ہو بخلاف اس کے کہ اگر اس سے مسلمان مراد لئے جائیں تو پھر تعریض صحیح نہیں ہوگی کیونکہ مسلمانوں سے شرک جیسا غلط کام سرزد ہی نہیں ہو سکتا ہے تو ان کو اس کام کی وجہ سے ڈانٹنے کا کیا فائدہ؟ اسی طرح ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اسے تعریض کیلئے فعل مضارع سے فعل ماضی بنایا گیا ہے یہ بھی صحیح کہا ہے اسلئے کہ اگر اسے فعل مضارع بنایا جائے تو اس کا استعمال اپنی اصل پر ہوگا اور کوئی بھی چیز اپنی اصلیت پر برقرار رہ کر کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہیں آ سکتی ہے جب وہ خلاف اصل ہو۔ جبکہ ہم نے یہاں پر نکتہ بیان کرنا ہے تو یہ اصل پر ہوتے ہوئے نکتہ کے بیان کرنے کیلئے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے تعریض کیلئے اس میں فعل مضارع سے ماضی کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

فائدہ: اصل میں ان تمام علتوں کو علاءہ سکا کی نے ہی بیان کیا ہے لیکن باقی چار علتوں کو چھوڑ کر صرف اس علت کی نسبت ان کی طرف اسلئے کی ہے کہ اس علت میں ضعف ہے اور باقی علتوں میں ضعف نہیں ہے۔

ثُمَّ قَالَ وَنَظَرِہٖ اِیْ نَظْمِ لَیْنِ اَشْرَکْتَ فِی التَّعْرِیضِ لَا فِی اسْتِعْمَالِ الْمَاضِیِّ مَقَامِ الْمَضَارِعِ فِی الشَّرْطِ لِلتَّعْرِیضِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی وَمَا لِیْ لَا اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ اِیْ وَمَا لَکُمْ لَا تَعْبُدُوْنَ الَّذِیْ فَطَرَکُمْ بِدَلِیْلِ وَاَلِیْہِ تَرْجِعُوْنَ

اذلولا التعریض لکان المناسب ان یقال والیہ ارجع علی ما هو الموافق للسياق ووجه حسنہ ای حسن هذا التعریض اسماع المتکلم المخاطبین الذین ہم اعدائہ الحق هو المفعول الثانی للاسماع علی وجه لا یزید ذلك الوجه غضبہم وهو ای ذلك الوجه ترک التصریح بنسبتہم الی الباطل ویعین عطفت علی لا یزید وليس هذا فی کلام السکا کی ای علی وجه یعین علی قبولہ ای علی قبول الحق



لكونه اى لكون ذلك الوجه ادخل فى امحاض النصحيث لا يريد المتكلم بهم الاما يريد لنفسه ترجمه:-

پھر سکا کی نے کہا ہے کہ لکن اشْرکت کی نظیر صرف تعریض میں ہے نہ کہ شرط میں تعریض کیلئے ماضی کو مضارع کی جگہ استعمال کرنے میں (ارشاد باری تعالیٰ ہے و مالی الخ اور مجھے کیا ہوا کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تم کو کیا ہوا ہے کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے) اسکی دلیل ”ترجعون“ ہے یعنی (تم اسکی طرف لوٹائے جاؤ گے) کیونکہ اگر تعریض نہ ہوتی تو الیہ ارجع کہنا چاہئے تھا جو سیاق کے موافق ہے (اور اس وجہ کی خوبی یہ ہے کہ یعنی اس تعریض کی خوبی کی وجہ یہ ہے کہ متکلم کا اپنی جان کے دشمن (مخاطبین کو اس طریقہ سے حق بات سنانا ہے کہ وہ) ”یہ اسماع کا مفعول ثانی ہے“ طریقہ ان کے غصہ کو نہ بھڑکائے اور وہ یعنی یہ صورت طریقہ مخاطبین کو باطل کی طرف صراحت منسوب نہ کرنا اور اس کیلئے مددگار ثابت ہوتا ہے) یعین کا عطف لایزید پر ہے اور سکا کی کے کلام میں اس کا ذکر نہیں ہے اور ایسے طریق پر کہ مدد کرے یہ طریقہ حق قبول کرنے میں کیونکہ اس عنوان کو خلوص نصیحت میں زیادہ دخل ہے اس طور پر کہ متکلم ان کیلئے وہی چاہتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے

تشریح:-

قال ونظيره: "یه مقوله بھی علامہ سکا کی کا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس تعریض میں سابقہ آیت کی "ولئن اشْرکت کی نظیر ارشاد باری تعالیٰ "وَمَا لِيْ لَا اَعْبُدُ الَّذِيْ فَطَرَنِيْ وَاَلَيْهِ تَرْجَعُونَ" ہے اصل میں یہ خطاب اس طرح تھا "وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ الَّذِيْ فَطَرَكُمْ" کیونکہ عبادت کی نفی مخاطبین کے اعتبار سے ہو سکتی ہے نہ کہ متکلم کے اعتبار سے کیونکہ متکلم مسلمان ہے اس سے عبادت کی نفی کا کوئی مطلب نہیں بنتا لیکن تعریض کیلئے "لَا اَعْبُدُ" کہا ہے ورنہ مقتضاء سیاق کے مطابق "ارجع" ہونا چاہئے تھا۔ اور اس تعریض میں دو اعتبار سے حسن ہے ایک اس اعتبار سے کہ "حبيب نَجَّار" نے دشمنان دین اور اعداء حق کو اس طرح دین کی دعوت دی ہے کہ ان کو برا بھی نہ لگے کیونکہ اگر وہ ان کو خطاب کر کے یوں کہہ دیتا کہ تم اپنے رب کی عبادت کیوں نہیں کرتے ہو تو انھیں غصہ آجاتا وہ آگے سے جواب میں کہہ دیتے کہ ہم رب کو ماننے ہی نہیں تم ہمیں رب کی عبادت کرنے کی دعوت دے رہے ہو۔ اور دوسرا اس اعتبار سے اس میں حسن آیا ہے کہ انھوں نے صراحت کیساتھ اسلام اور توحید کی دعوت نہیں دی ہے بلکہ انھوں نے اپنی دعوت دین کو اس خطاب میں مخفی رکھا ہے جس کی وجہ سے مخاطبین کی بات ماننے اور دین کے قبول کرنے کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اس سے ان کے دلوں میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ یہ آدمی تو ہمارا بڑا خیر خواہ ہے کیونکہ یہ جو کچھ اپنے لئے چاہتا ہے وہی کچھ ہمارے لئے بھی چاہتا ہے اسلئے اس کی بات ماننی چاہئے۔

ولوللشرط اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضاً فى الماضى مع القطع بانتفاء الشر فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئتنى لا كرمتك معلقاً لاكرام بالمعجى مع القطع بانتفاءه فيلزم انتفاء الاكرام فهى لامتناع الثانى اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط يعنى ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط هذا هو المشهور بين الجمهور ترجمه:-

(اور لو شرط کیلئے ہے) یعنی حصول مضمون جزاء کو حصول مضمون شرط کیساتھ معلق کرنے کیلئے ہے (اس حال میں کہ فرض کر لیا جاتا ہے شرط کا حصول زمانہ ماضی میں انتفاء شرط کے یقین کے ساتھ) لہذا لازم آئے گا جزاء کا منقش ہونا شرط کے مضمون کے حاصل ہونے کے ساتھ جیسے تو کہے کہ اگر تو میرے پاس آئے تو میں تیرا اکرام کرتا معلق کرتے ہوئے اکرام کو آنے کے ساتھ اس کے نہ آنے کے یقینی ہونے کی وجہ سے لہذا

اکرام کا منہنی ہونا لازم آئے گا تو یہ امتناع ثانی یعنی جزاء کیلئے ہے امتناع اول یعنی شرط کے امتناع کی وجہ سے یعنی جزاء منہنی ہوتا ہے شرط کے منہنی ہونے کی وجہ سے سمجھو کہ نزدیک یہی معنی مشہور ہیں  
تشریح:-

ولوللشرط مع القطع بانتفاء الشرط: حروف شرط میں سے لو انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کیلئے آتا ہے۔ جس کی تعبیر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ لو جزاء کے حصول کو شرط کے حصول پر معلق کرنے کیلئے آتا ہے اس طور پر کہ حصول شرط کو زمانہ ماضی میں فرض کر لیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء بھی یقینی ہو۔ ویسے ”لو“ اس کے علاوہ چند اور معانی کیلئے بھی آتا ہے ان میں سے کچھ یہ ہیں کبھی تمنیٰ کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ“ اُن مصدریہ کے معنی میں آتا ہے جیسے ”وَدُّوْا لَوْ تَدْرِيْنَ فَيَذَرُوهُنَّ“ البتہ اس صورت میں ”لو“ اُن کی طرح فعل مضارع کو نصب نہیں دے گا۔ عرض کیلئے آتا ہے جیسے لو تنزل بنا فتصيب خیراً۔ ان وصلیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے زید ولو کثر مالہ بخیل۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت ساری معانی کیلئے آتا ہے جن کو اختصار کی غرض سے چھوڑ دیا ہے۔

یہاں پر لو کے معنی کے ذکر کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ لو شرط و جزاء کے درمیان وجود کے اعتبار سے تلازم بتانے کیلئے آتا ہے کہ جزاء کا وجود شرط کی وجود پر موقوف ہے یعنی جب تک شرط حاصل نہ ہو اس وقت تک جزاء حاصل نہیں ہو سکتا مصنف نے وجود میں تلازم بتانے کیلئے تانی میں تلازم بیان کیا ہے کیونکہ تانی میں تلازم کے ثابت ہونے سے وجود میں تلازم خود بخود ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کیلئے انھوں نے وہ مشہور مثال ذکر کی ہے ”لو جئتني لا كرمتك“ اگر تم میرے پاس آتے تو میں تمہارا اکرام کرتا۔ یہاں پر اکرام کو آنے پر معلق کر دیا ہے۔ نہ آنے کے یقینی ہونے کے ساتھ۔ لہذا جب نہ آنا پایا جائے گا تو عدم اکرام بھی یقینی طور پر پایا جائے گا۔ تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ جزاء شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں پایا گیا اگر شرط پائی جاتی تو جزاء بھی پایا جاتا شرط چونکہ نہیں پائی گئی اسلئے جزاء بھی نہیں پایا گیا۔

واعترض عليه ابن حاجب بان الاول سبب والثاني مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشيء اسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع اسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما الالهة الا الله لفسدنا انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد آلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتى كادوا يجمعون على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني اما لما ذكرنا ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم وانا اقول منشأ هذا الاعتراض قلة التأمل لانه ليس معنى قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انها للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول ترجمہ:-

اس پر ابن حاجب نے اعتراض کیا ہے کہ اول سبب ہے اور ثانی مسبب اور انتفاء سبب انتفاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ایک ہی چیز کیلئے کئی اسباب ہو سکتے ہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ انتفاء مسبب جمیع اسباب کے منہنی ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا یہ امتناع اول کیلئے ہے بوجہ امتناع ثانی کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے لو کان الخ اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا چند معبود ہوتے تو ان میں فساد برپا ہو جاتا یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ امتناع فساد سے متعدد معبودوں کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس متاخرین نے ابن

حاجب کی رائی کو بہت پسند کیا ہے یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ اس بات پر اتفاق کرتے کہ لو امتناع اول کیلئے آتا ہے امتناع ثانی کی وجہ سے یا تو اس وجہ کچھ کو ابن حاجب نے ذکر کیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ اول ملزوم اور ثانی لازم ہوتا ہے اور انتفاء لازم موجب ہوتا ہے انتفاء ملزوم کیلئے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لازم اعم ہو۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشا قلت تامل ہے کیونکہ جمہور کا مذہب (کہ لو امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کیلئے آتا ہے) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم لازم نہیں کرتا ہے انتفاء مسبب اور انتفاء ملزوم کو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لو اس پر دلالت کرتا ہے کہ خارج میں ثانی کا انتفاء اول کے منشی ہونے کیلئے سبب ہونے کی وجہ سے ہے

تشریح:-

واعترض علیہ ابن الحاجب: جمہور کے اس مذہب پر علامہ ابن حاجب کا مشہور اعتراض ہوتا ہے اب یہاں سے اس اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔ لیکن اصل اعتراض کے نقل کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ شرط و جزاء کے درمیان دو طرح کا تعلق ہوتا ہے۔ ایک تعلق سبب اور مسبب کا ہوتا ہے اور دوسرا تعلق لازم و ملزوم کا ہوتا ہے شرط سبب بنتا ہے اور جزاء مسبب بنتا ہے اسی طرح شرط ملزوم اور جزاء اس کیلئے لازم بنتا ہے۔

اعتراض:- آپ نے کہا ہے کہ لو امتناع ثانی بسبب امتناع اول کیلئے آتا ہے یعنی جزاء کے منشی ہونے کیلئے شرط کا منشی ہونا ضروری ہے یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط سبب اور جزاء اس کیلئے مسبب ہوتا ہے اور ایک مسبب کیلئے بہت سارے اسباب ہو سکتے ہیں تو جب ایک مسبب کیلئے کئی اسباب ہو سکتے ہیں تو ایک سبب کے منشی ہو جانے سے مسبب کا منشی ہو جانا لازم نہیں آتا۔ اسلئے کہ ہو سکتا ہے اس کیلئے کوئی اور سبب ہو جس سبب کی وجہ سے مسبب وجود میں آیا ہو جیسے کہ روشنی اس کیلئے ایک سبب سورج کا ٹکنا ہے اور ایک سبب چراغ کا روشن ہو جانا ہے اور ایک سبب بجلی کی طاقت سے روشن ہونے والا بلب ہے اب اگر کوئی آدمی کہے کہ سورج نہیں نکلا ہے اسلئے روشنی نہیں ہے تو یہ بات غلط ہو جائے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی اور سبب بجلی یا چراغ موجود ہو جس کی وجہ سے روشنی ہو جائے۔ لہذا انتفاء سبب کا انتفاء مسبب کیلئے علت بنانا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اصل مسئلہ تو اس کا الٹ ہے یعنی انتفاء مسبب انتفاء سبب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب مسبب نہ ہوگا تو مسبب کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرے گا کہ مسبب کے اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی نہیں پایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے کہ روشنی نہیں ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ روشنی پیدا کرنے والے اسباب میں سے کوئی ایک سبب بھی موجود نہیں ہے لہذا آپ کا بیان کردہ اصول اصل اصول اور حقیقت کے بالکل خلاف اور الٹ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”لو انتفاء اول بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے نہ کہ انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کیلئے آتا ہے۔ اور ہماری اس بات کی کہ ”لو انتفاء اول بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے“ کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آتا ہے کہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ یعنی اگر اس آسمان وزمین میں اللہ کے سوا کوئی اور الہ بھی ہوتا تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا۔ اس آیت میں عدم فساد کو عدم الہ کیلئے علت بنایا ہے کہ آسمان اور زمین کا نظام چونکہ نہیں بگڑا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود بھی نہیں ہے۔ تو اس آیت میں انتفاء اول ہو گیا ہے انتفاء ثانی کی وجہ سے۔ اور ہم بھی یہی بات کہتے ہیں کہ لو انتفاء اول بسبب انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے۔ لازم اور ملزوم کے اعتبار سے اس اعتراض کی تقریر یوں ہو جائے گی کہ آپ کی بات کہ لو انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے بسبب انتفاء اول صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط ملزوم ہوتی ہے اور جزاء لازم اور لازم بعض اوقات میں ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے لہذا جزاء جب شرط سے اعم ہو تو اس صورت میں تو جزاء تو پائی جائے گی لیکن شرط (ملزوم) نہیں پائی جائے گی اگر آپ کی بات درست ہوتی تو جزاء کا پایا جانا شرط کے پائے جانے کے بغیر محال ہونا چاہئے تھا حالانکہ اس طرح نہیں ہے۔

اقول منشأ هذا الاعتراض قلّة التامّل :- علامہ قفّازانی نے یہاں سے اس اعتراض کا جواب دینا شروع کیا ہے البتہ جواب سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ لو کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک مذہب اہل عربیت کا ہے اور دوسرا مذہب اہل منطق کا ہے۔ اہل عربیت کے نزدیک لو ترتیب خارجی کیلئے آتا ہے یعنی خارج میں حصول جزاء کو موقوف کرنے کیلئے آتا ہے حصول شرط فی الخارج پر نہ کہ شرط کے منطقی کرنے کیلئے کیونکہ شرط کا منطقی ہونا دلالت کرتا ہے جزاء کے منطقی ہونے پر۔ اور مناطقہ کے نزدیک لو استدلال اور قیاس عقلی کیلئے آتا ہے یعنی ثانی کا منطقی ہونا دلالت کرتا ہے اوّل کے منطقی ہونے پر اور ضابطہ یہ ہے کہ ملزوم کے منطقی ہو جانے سے لازم بھی منطقی ہو جاتا ہے چاہے خارج میں علت جو بھی ہو۔

جواب کی تقریر: آپ کا اعتراض غلط فہمی پر مبنی ہے آپ نے ہماری بات صحیح طرح سے سمجھی نہیں ہے اور آپ سے غلط فہمی دو اصطلاحوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے لو کے بارے میں ہماری بحث کا مدار اہل عربیت کی اصطلاح پر ہے اور آپ نے مناطقہ کی اصطلاح لیکر اعتراض کیا ہے اہل عربیت کے نزدیک لو اسی معنی کیلئے آتا ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے اسلئے آپ کا اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔ پھر مصنفؒ نے اس پر تین توہینیں ذکر کی ہیں جہاں پر لو خارج میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل کیلئے آیا ہے۔

فمعنى لو شاء الله لهدى كم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب انتفاء المشية يعنى انها تستعمل للدلالة على ان علّة انتفاء مضمون الجزاء فى الخارج هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علّة العلم بانتفاء الجزاء ما هى الا ترى ان قولهم لولا امتناع الثانى لوجود الاول نحو لولا على لهلك عمر معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر لان وجوده دليل على ان عمر لم يهلك ولهذا صخّ مثل قولنا لو جئتني لا كرمتك لكنك لم تجيء اعنى عدم الاكرام بسبب عدم المجيء ترجمہ:-

لہذا لو شاء اللہ لہد اكم کے معنی یہ ہیں کہ انتفاء ہدایت انتفاء مشیت کی وجہ سے ہے یعنی لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں انتفاء مضمون جزاء کی علت شرط کے مضمون کا منطقی ہونا ہی قطع نظر اس بات سے کہ انتفاء جزاء کے علم کی علت کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نحوی جو یہ کہتے ہیں کہ لولا امتناع ثانی کیلئے ہے وجود اوّل کی وجہ سیکھیے اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کا مطلب یہی ہے کہ حضرت علی کا وجود حضرت عمر کی عدم ہلاکت کیلئے سبب ہے نہ یہ کہ آپ کا وجود دلیل ہے اس بات کی کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے یہی وجہ ہے کہ ہمارا قول لو جئتني لا كرمتك للكنك لم تجيء صحیح ہے یعنی عدم اكرام بسبب عدم مجيئیت کیلئے۔

تشریح:-

تنویر اوّل: لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهْدَىٰ كُمْ أَجْمَعِينَ - یعنی اگر اللہ چاہیں تو تم سب کو ہدایت دے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سب کو ہدایت نہیں دی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کو ہدایت دینا اللہ کی مشیت نہیں ہے، تو یہاں پر انتفاء ثانی بسبب انتفاء اوّل پایا گیا خارج میں تمام لوگوں کو ہدایت اسلئے نہیں ملی ہے کہ اللہ کی مشیت نہیں پائی گئی۔

دوسری تنویر: لَوْ لَا عَلَىٰ لَهْلَكَ عُمْرٌ - اگر حضرت علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس میں لو پر حرف نفی داخل کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے شرط کی نفی ختم ہو گئی ہے۔ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ لولا انتفاء ثانی بسبب وجود اوّل کیلئے آتا ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے، یعنی علی کا دنیا میں موجود ہونا سبب ہے حضرت عمر کے ہلاک نہ ہونے کیلئے یعنی عمر ہلاک نہ ہوئے اسلئے کہ علی دنیا میں موجود تھے اگر آپ کی بات صحیح ہے تو پھر حضرت عمر کے انتقال ہونے کے باوجود حضرت علی کی موجودگی ان کی عدم ہلاکت

پردالت کرنی حالانکہ ایسا نہیں ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ لو امتناع ثانی فی الخارج کیلئے آتا ہے بسبب امتناع اول۔ اس مثال کا پس منظر: ایک بار حضرت عمرؓ کی مجلس میں ایک آدمی نے آکر کہا کہ ”یا امیر المؤمنین انی احب الفتنة واکره الحق واشهد بما لم ارہ“، یعنی اے امیر المؤمنین میں فتنہ کو پسند کرتا ہوں اور حق کو نہیں چاہتا اور جس کو نہیں دیکھا ہے اس کی گواہی دیتا ہوں۔ حضرت عمرؓ نے اس آدمی کو فتنہ پرور سمجھ کر قید کر دیا۔ یہ بات جب حضرت علیؓ کو معلوم ہوئی تو انھوں نے آکر کہا کہ عمر تم نے اس آدمی پر ظلم کر دیا ہے اس میں کوئی غلطی نہیں ہے اور نہ ہی اس نے کوئی غلط بات کہی ہے حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ وہ کیسے تو حضرت علیؓ نے جو اب دیا کہ اس نے کہا ہے کہ ”انسی احب الفتنة“ اس سے مال اور اولاد مراد ہے تو اس آدمی نے کہا کہ میں مال اور اولاد کے ساتھ محبت کرتا ہوں اور مال و اولاد کے ساتھ ہر کوئی محبت کرتا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّمَا اَمْنُوْا لِّكُمۡ وَاَوَّلَادُكُمْ فِتْنَةٌ تمہارا مال اور تمہاری اولاد تمہارے لئے فتنہ ہے۔ اس نے کہا ہے کہ میں حق کو پسند نہیں کرتا اس سے اس کی مراد ”موت“ ہے اور موت کو حق ہونے کے باوجود کوئی بھی پسند نہیں کرتا ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَجَاۤءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ“ اور اس نے کہا ہے کہ میں بن دیکھے گواہی دیتا ہوں اس سے اس کی مراد ”اللہ“ ہے کہ وہ اللہ کو بن دیکھے مانتا ہے اس پر حضرت عمرؓ نے کہا کہ ”لو لا علی لہلک عمر“

تنبیہ ثالث: لو جئتنی لا کرمتک لکنک لم تجئنی۔ اگر تم میرے پاس آتے تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن تم میرے پاس نہ آئے۔ تو تمہارے نہ آنے کی وجہ سے تمہارا اکرام بھی نہ ہو سکا۔ اس مثال میں ثانی کے عدم وجود کیلئے اول سبب اور علت بنا ہے اور یہ مثال مناطقہ کے نزدیک بھی صحیح ہے حالانکہ ان کے نزدیک مقدم کی نفیض کا استثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ لازم ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے لہٰذا پھر بھی وہ اس مثال کو صحیح کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ جزاء کے منتهی ہونے کیلئے شرط کا منتهی فی الخارج ہونا علت بنتا ہے۔ ورنہ استثنیٰ کرنا صحیح نہ ہوتا۔ پھر اس پر تنویر بنانے کیلئے دو اور مثالیں ذکر کی ہیں جہاں پر مقدم کی نفیض کا استثناء کیا گیا ہے اور وہ استثناء صحیح بھی ہوتا ہے کہ لو تعین خارجی کیلئے آتا ہے استدلال کیلئے نہیں آتا ہے۔

قال الحماسی شعرو لو طار ذو حافر قبلها الطارث ولكن لم يطر: یعنی ان عدم طیران تلك الفرس بسبب انه لم يطر ذو حافر وقال المعري: شعرو لو دامت الدولات كانوا كغيرهم: رعایا ولكن ما لهن دوام“ واما المنطقیون فقد جعلوا ان ولو أداة الزوم وان ما يستعملونها في القياسات لحصول العلم بالنتائج فهي عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بالاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفتات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج ما هي وقوله تعالى ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ واراد على هذه القاعدة لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشائع المستفيض وتحقيق هذا البحث على ما ذكرنا من اسرار هذا الفن وفي هذا المقام مباحث اخرى شريفة“ اور دنا ہا فی الشرح ترجمہ:-

حماسی کہتا ہے شعرا اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کے نازنے کی وجہ یہ ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں ہے معری کہتا ہے کہ اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہتیں تو موجودہ بادشاہ بھی اوروں کی طرح رعایا ہوتے لیکن بادشاہت کیلئے دوام نہیں ہے۔ منطقی حضرات نے ان اور لو کو أداة لزوم مانا ہے اور ان کو نتائج کا علم حاصل کرنے کیلئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں لہٰذا منطقیوں کے ہاں لو اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم علت ہے انتفاء اول کیلئے کیونکہ انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات سے قطع نظر کہ خارج میں اس کی علت کیا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ”اگر ان دونوں میں ایک اللہ کے سوا بہت سارے خدا ہوتے تو یہ دونوں

خراب ہو جاتے“ اسی قاعدے پر وارد ہے لیکن لغت کے قانون پر اس کا استعمال بہت ہی شائع و مشہور ہے اور اس بحث کی جو تحقیق ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے یہاں پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں ذکر کیا ہے۔  
تشریح:-

تنویر اول

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنهما لم يطر  
تحقیق المفردات: طار فعل ماضی واحد مذکر کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں اڑنا۔ ذو حافر۔ کھروالا جانور۔ اور اس سے مراد گھوڑا ہے۔  
ترجمہ:- اگر اس سے پہلے کوئی سم والا گھوڑا اڑا ہوا ہوتا تو یہ گھوڑا بھی اڑ جاتا لیکن اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں ہے اسلئے یہ گھوڑا بھی نہیں اڑے گا۔

محل استنباد: لكنهما لم يطر ہے اس کو نفیض اول سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور یہ استثنیٰ کرنا صحیح بھی ہے۔  
شعر کی تحقیق: یہ شعر۔ حافریابی بن سلمیٰ بن ربیعہ بن زبآن الضبی کا ہے۔ اس سے پہلے یہ شعر ہے۔

دُفِشْنَ عَلَى نَجْمٍ بِالْبُرَا قِ مَنْ حَيْثُ افْضَى بِهِ ذُو شَمْرِ  
ترجمہ: وہ گھوڑے اونٹوں اور بکریوں پر دھکیلے گئے جو مقام براق میں تھے یعنی ٹوٹ پڑے جہاں انہیں مقام ذو شمر مل گیا ہے۔

دوسری تنویر: ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعایا ولكن مالهن دوام  
تحقیق المفردات: دام۔ ہمیشہ رہنا۔ ثابت رہنا۔ دولات، دولتہ کی جمع ہے۔ ایسی چیز جو کبھی کسی کے پاس اور کبھی کسی کے پاس رہتی ہو یعنی کسی ایک کے پاس اس کو قرار نہ آتا ہو۔ اسی وجہ سے مال اور غلبہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور بادشاہت۔ مملکت۔ وزارت وغیرہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ رعایا۔ رعیتہ کی جمع ہے۔ قوم کسی حاکم کے ماتحت لوگ۔ تابع فرمان لوگ۔

ترجمہ: مگر بادشاہوں کی بادشاہتوں کیلئے دوام و بقا ہوتا تو ہمارے بادشاہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رعایا ہوتے لیکن ان کیلئے دوام نہیں ہے لہذا چونکہ بادشاہتوں کیلئے دوام نہیں ہے اسلئے ہمارے بادشاہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح رعایا نہیں ہیں۔

محل استنباد: اس میں بھی ”ولكن مالهن دوام“ کہہ کر نفیض مقدم سے استثناء کیا گیا ہے اور ہمارا بھی یہی مذہب ہے ورنہ اگر آپ کا مذہب مراد لیا جاتا تو استثناء کرنا صحیح نہ ہوتا تو شاعر کا استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہمارا بیان کردہ مذہب صحیح اور درست ہے کیونکہ فصحاء کا کلام بھی ہمارے مذہب کی تائید کرتا ہے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر ابو العلاء المعری کا ہے اور معرّی معرہ کی طرف منسوب ہے جو شام میں ایک شہر کا نام ہے۔  
وقوله تعالى: ”يٰۤاَبَا حَبِيبٍ“ کے مذہب کی دلیل قرآن پاک کی آیت ”لَوْ كُنْ فِيْهِمَا اِلٰهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا“ کا جواب دے رہے ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اصل میں اس آیت کا ورود بھی اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ہوا ہے کہ یہ انتفاء ثانی بسبب وجود اول فی الخارج کیلئے ہے لیکن اس کا استعمال اہل منطق کے مذہب کے مطابق ہوا ہے لہذا اس آیت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

فاذا كان لو للشرط في الماضي فيلزم عدم الثبوت والمضي في جملتيها اذ الثبوت ينافي التعليق والاستقبال ينافي الماضي فلا يعدل في جملتيها عن الفعلية الماضية الا لثبوتها ومذهب المبرد انها تستعمل في المستقبل استعمال ان وهو مع قلته ثابت نحو قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالطين

وَأَنَّى أَبَاهِي بِكُمُ الْأَمَمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بَالِسَقْطِ  
ترجمہ:-

لہذا جب لو ماضی میں شرط کیلئے ہے تو (تو عدم ثبوت لازم ہوگا اور ماضی ہونا اس کے دونوں جملوں میں) کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی ہونے کے منافی ہے لہذا اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ کے ماضویہ ہونے سے عدول نہیں کیا جائے گا کسی نکتہ کے بغیر مبرز کا مذہب یہ ہے کہ مستقبل میں ان کی طرح استعمال ہوتا ہے اگرچہ یہ کم ہے لیکن ثابت ہے جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے علم طلب کرو اگرچہ چین میں ہو۔ اور میں قیامت کے روز دوسری اتھوں پر تمہارے وجہ سے فخر کروں گا اگرچہ نا تمام بچہ کے ذریعے سے کیوں نہ ہو۔  
تشریح:-

فاذا كان لول للشرط :: اس عبارت کیساتھ شارح نے مابعد والی عبارت کا ماقبل کے ساتھ ربط اور تعلق بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے انھوں نے بیان کیا تھا کہ لو شرط فی الماضی کیلئے آتا ہے اب اس پر کچھ تفریعات بیان کر رہے ہیں۔

فيلزم عدم الثبوت والمضی فی جملتیہا: یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ لو ماضی میں علی السبیل الفرض جزاء کے مضمون کو شرط کے مضمون کے ساتھ معلق کرنے کیلئے آتا ہے۔ لہذا جب یہ تعلیق کیلئے آتا ہے تو اس وجہ سے اس کیلئے لازم ہے۔ یعنی شرط و جزاء فعل ہوں اسم نہ ہوں کیونکہ اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ثبوت تعلیق کے منافی ہے اسلئے کہ تعلیق میں اس کے حصول کو نہیں بتایا جاتا ہے بلکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ شرط کے حاصل ہونے تک اس کا حصول معلق ہے۔ اور اسم ثبوت پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا حصول ہو چکا ہے کسی پر معلق نہیں ہے اسلئے کہ اسمیت اور تعلیق کے درمیان منافات ہیں اسی منافات کی وجہ سے شرط و جزاء کا فعل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا فعل ہونے کے ساتھ ساتھ فعل کا ماضی ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ لو فعل ماضی میں علی السبیل الفرض جزاء کے مضمون کو شرط کے مضمون کے ساتھ معلق کرنے کیلئے آتا ہے اور فعل مضارع فعل ماضی کی ضد ہے اسلئے شرط و جزاء فعل ماضی ہی ہوں گے شرط و جزاء کے فعل ماضی ہونے کے بغیر کسی نکتے سے عدول کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ مذہب جمہور علماء کا ہے اور علامہ مبرز کے نزدیک لو کا استعمال اکثر تو فعل ماضی میں ہوتا ہے لیکن اس کا استعمال استقبال میں بھی ہے اگرچہ استقبال میں اس کا استعمال بہت قلیل ہے۔ جیسا کہ ”ان“ کا استعمال فعل مضارع میں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار اس کا استعمال فعل ماضی میں بھی ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے اس کی دو نظیریں پیش کی ہیں۔

پہلی نظیر: ”اطلبوا العلم ولو بالصدین“ علم حاصل کرو اگرچہ تمہیں طلب علم میں چین جانا پڑے۔

اس میں محل استہزاء ”اطلبوا“ فعل استقبال ہے جسے لو کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

دوسری نظیر آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”وَأَنَّى أَبَاهِي بِكُمُ الْأَمَمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بَالِسَقْطِ“ یعنی اگرچہ نا تمام بچے کے ساتھ کیوں نہ ہو میں تمہاری وجہ سے دوسری اتھوں پر فخر کروں گا۔ اس میں محل استہزاء ”اباہی“ ہے کہ فعل مضارع کو لو کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ جمہور کی طرف سے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر لو شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ جملہ حالیہ کا ماقبل کے ساتھ صرف ربط بتانے کیلئے لایا گیا ہے اور ہماری بحث اس لو کے بارے میں ہے جو شرط کیلئے آئے لہذا آپ کا ان حدیثوں کو اپنے مذہب کے ثابت کرنے کیلئے پیش کرنا درست نہیں ہے۔

فدخولها على المضارع في وَلَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ “ ای لو قعتم فی جہد و ہلاک لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتافوقتا والفعل هو اولا طاعة یعنی ان امتناع عنيتكم بسبب امتناع استمراره على اطاعتكم فان المضارع يفيد الاستمرار ودخول لو عليه يفيد امتناع الاستمرار ويجوز ان يكون الفعل

امتناع الاطاعة یعنی ان امتناع عَنَتِکُمْ بسبب استمرار امتناعہ عن اطاعتکم لَانَّہُ کما ان المضارع المثبت یفید استمرار الثبوت یجوز ان یفید المنفی استمرار النفی والداخل علیہ لو یفید استمرار الامتناع کما ان الجملة الاسمیة المُثَبَّتَة تفید تاکید الثبوت ودوامه والمنفیة تفید تاکید النفی ودوامه لانفی التأكيد والدوام کقولہ تعالیٰ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ رَدُّ لِقَوْلِهِمْ اِنَّا اٰمَنَّا عَلٰی اَبْلِغْ وَاجِهْ وَاکْذِبْ کما فی قولہ تعالیٰ اللّٰهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ حِیْثُ لَمْ یَقُلْ اللّٰهُ مُسْتَهْزِءٌ بِهِمْ قَصْدًا اِلٰی اِسْتِمْرَارِ اِلِسْتِهْزَاءِ وَتَجَدُّدِهِ وَقِتَافُوقَتَا تَرْجَمَہُ:-

لہذا ارشاد باری تعالیٰ ”اگر نبی ﷺ زیادہ تر امور میں تمہاری اطاعت کرتے“ تو تم مشقت و ہلاکت میں پڑ جاتے میں فعل مضارع پر لو کا داخل ہونا زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کو ظاہر کرنے کیلئے ہے اور وہ فعل اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اسلئے ہے کہ تمہاری اطاعت آنحضرت ﷺ نے ہمیشہ نہیں کی ہے کیونکہ فعل مضارع مفید استمرار ہے لہذا اس پر لو کا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دے گا یہ بھی ہو سکتا ہے فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اسلئے ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے امتناع اطاعت کا استمرار ہے اسلئے کہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی کو بھی استمرار کا فائدہ دینا چاہئے اور جب اس پر لو داخل ہو گیا تو وہ استمرار امتناع کا فائدہ دے گا جیسے جملہ اسمیہ مشبہ مفید تاکید ثبوت دوام ہے اور منفیہ مفید تاکید اور دوام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید دوام کا جیسے ارشاد باری تعالیٰ منافقین کے قول اِنَّا اٰمَنَّا کا رد کرتے ہوئے فرمایا گیا وَاَمَّہُمْ بِمُؤْمِنِينَ اور (جیسے ارشاد باری تعالیٰ اللہ یستہزاء بہم میں) یہاں پر اللہ مستہزاء بہم نہیں کہا گیا ہے کیونکہ استہزاء کا استمرار اور وقتاً فوقتاً اس کا تجدد مقصود ہے اس پر مضارع ہی دلالت کرتا ہے تشریح:-

فدخولہا علی المضارع:- لو کا مدخول دونوں جملوں کو فعل ماضی اور ثبوت لازم ہے لیکن کبھی کبھار کسی نکتہ کے بیان کرنے کیلئے لو کو فعل مضارع پر بھی داخل کر دیا جاتا ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لَوْ یَطِيعُکُمْ فِی کَثِیْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُمْ“ اگر آنحضرت ﷺ بہت سارے کاموں میں تم لوگوں کی بات مانیں تو تم لوگ تکلیف میں پڑ جاؤ گے اس میں نکتہ فعل ماضی میں استمرار پیدا کرنے کیلئے لو کو فعل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ اگر لو فعل مضارع پر لو داخل نہ کرتے تو فعل ماضی میں استمرار کا معنی پیدا نہ ہوتا کیونکہ لو فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے اور فعل مضارع استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں پر ہمارا مقصود دو چیزیں ہیں استمرار حاصل ہو اور وہ بھی فعل ماضی میں تو ہم نے فعل ماضی پر دلالت کرنے کیلئے لو لایا ہے اور استمرار پر دلالت کرنے کیلئے فعل مضارع لایا ہے تو مقصود دو ہونے کی وجہ سے ہم نے دونوں کو لایا ہے اور اگر ہم ان میں سے کوئی ایک لاتے تو ہمارا مقصود حل نہیں ہوتا تھا اسلئے دونوں لائے ہیں۔ اسی نکتہ کی وجہ سے فعل ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ”لَوْ یَطِيعُکُمْ“ میں دو احتمال ہیں۔ لیکن ان احتمالوں کے حل کرنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں ”لَوْ“ سے نفی سمجھ میں آرہی ہے اور ”یَطِيعُکُمْ“ سے قید سمجھ میں آرہی ہے۔ اب اگر نفی کو قید پر داخل کر کے قید کا تعلق نفی سے بنا لیں تو تقدیری عبارت بن جائے گی ”امتناع استمرارہ علی اطاعتکم“ سبب امتناع مشقت کیلئے۔ یعنی آپ ﷺ کا اکثر کاموں میں تم لوگوں کی پیروی نہ کرنا تمہارے تکلیف میں نہ پڑنے کی علت اور سبب ہے۔ تو اس صورت میں یہ نفی القید کے قبیل سے ہوگی۔ اور اگر اسے تقید امشی کے قبیل سے بنایا جائے تو اس صورت میں ”یَطِيعُکُمْ“ پورے فعل سے قید کو نکالا جائے گا۔ اور پھر اس قید کو نفی پر داخل کریں گے تو اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی امتناع عنتکم بسبب استمرار امتناعہ عن اطاعتکم ”یعنی تم لوگوں کا مشقت میں نہ پڑنا آپ ﷺ کی تم لوگوں کی مسلسل اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ کبھی بھی آپ



ﷺ تم لوگوں کی اطاعت نہیں کرتے ہیں اس وجہ سے تم لوگ مشقت میں نہیں پڑتے ہو۔

فائدہ: یہ محض ترکیبی احتمالات ہیں ورنہ مال کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے سب برابر ہیں پھر چونکہ نفی القید بالکل واضح تھی اور تنقید الہی میں کچھ نہ کچھ غفا تھا اسلئے تنقید الہی کیلئے انھوں نے دلیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ فعل مضارع مثبت ثبوت استمرار کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع منفی نفی میں استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا جب فعل مضارع منفی پر لودا دخل کیا جائے تو اس میں بھی اصل میں استمرار نفی کا فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور تاکید دوام کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ فعلیہ منفیہ تاکید نفی اور تاکید دوام کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح جب جملہ فعلیہ پر لودا دخل کیا جائے تو اس میں بھی یہی بات پائی جائے گی۔ اس کے بعد شارح نے تنقید نفی پر ایک توہین بیان فرمائی ہے اور وہ یہ ہے کہ منافقین نے جب ”اَنَا امْنًا“ کہا تو اس جملہ کے ساتھ فعل ماضی میں ایمان کے واقع ہونے پر اپنے کلام میں تاکید لائے ہیں کہ ہم نے بالتحقیق فعل ماضی میں ایمان لایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ”وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ کہہ کر اس کی تردید فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ جملہ تنقید الہی کے قبیل سے ہے اسلئے کہ یہاں پر باء زائدہ ہے اور نفی پر اس تنقید کو داخل کر دیا ہے کہ انھوں نے بالکل قطعی طور پر کچھ بھی ایمان نہیں لایا ہے۔ اور اگر اسے نفی القید کے قبیل سے بنایا جائے تو مقصود حاصل نہیں ہوگا اسلئے کہ پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ انھوں نے کامل ایمان نہیں لایا ہے بلکہ کچھ ایمان لایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”الَّذِي يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ“ یہ انھوں نے استمرار کے پائے جانے کی ایک نظیر پیش کی ہے اس آیت میں اصل کے اعتبار سے اسم فاعل کا صیغہ لا نا چاہئے تھا یعنی ”الَّذِي يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ“ لیکن اس میں نجدہ اور استمرار پیدا کرنے کیلئے اسم فاعل کے بجائے فعل مضارع کا صیغہ لائے ہیں کہ اللہ ان کے ساتھ استہزاء والا معاملہ وقتاً فوقتاً کرتے رہتے ہیں

وَدَخُلَهَا عَلَى الْمَضَارِعِ فِي نَحْوِ ”وَلَوْ تَرَى“ الْخَطَابُ لِمَحْمَدٍ ﷺ اَوَّلُ كُلِّ مَنْ يَأْتِي مِنْهُ الرُّوْيَةُ ”اِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ“ اَي اَرُوها حَتَّى يَعَايِنُوهَا اَو اَطْلَعُوا عَلَيْهَا اَطْلَاعًا هِيَ تَحْتَهُمْ اَو اَدْخَلُوها فَيَعْرِفُوا بِمَقْدَارِ عَذَابِهَا وَجَوَابُ لَوْ مَحْذُوفٌ اَي لَرَأَيْتُ امْرًا فَظِيْعًا لَتَنْزِيلِهِ اَي الْمَضَارِعُ مَنْزِلَةُ الْمَاضِي لَصَدُورِهِ اَي الْمَضَارِعُ اَو الْكَلَامُ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي اَخْبَارِهِ فَهَذِهِ الْحَالَةُ اَنَّمَا هِيَ فِي الْقِيَامَةِ لَكِنَّمَا جَعَلَتْ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي الْمَتَحَقِّقِ فَاسْتَعْمَلَ فِيهَا لَوْ اِذَا الْمُخْتَصَّانَ بِالْمَاضِي لَكِنْ عَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِي وَلَمْ يَقُلْ لَو رَأَيْتُ اِشَارَةً اِلَى اَنَّهُ كَلَامٌ مِّنْ لَا خِلَافَ فِي اَخْبَارِهِ وَالْمُسْتَقْبَلِ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي فِي تَحَقُّقِ الْوُقُوعِ فَهَذَا الْاَمْرُ مُسْتَقْبَلٌ فِي التَّحْقِيقِ مَاضٍ بِحَسَبِ التَّأْوِيلِ كَأَنَّهُ قِيلَ قَدْ انْقَضَى هَذَا الْاَمْرُ لَكِنَّكَ مَرَأَيْتَهُ وَلَو رَأَيْتَهُ لَرَأَيْتَهُ اَمْرًا فَظِيْعًا كَمَا غَدِلَ عَنِ الْمَاضِي اِلَى الْمَضَارِعِ فِي ”قَوْلِهِ تَعَالَى رَبُّمَا يُوْدُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا“ لَتَنْزِيلِهِ مَنْزِلَةُ الْمَاضِي الصَّدُورِهِ عَمَّنْ لَا خِلَافَ فِي اَخْبَارِهِ وَاِنَّمَا كَانَ الْاَصْلُ هَهُنَا هُوَ الْمَاضِي لِأَنَّهُ قَدْ التَزَمَ ابْنُ السَّرَاجِ وَاَبُو عَلِيٍّ فِي الْاِيْضَاحِ اَنَّ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ بَعْدَ رَبِّ الْمَكْوُفَةِ بِمَا يَجِبُ اَنْ يَكُونَ مَاضِيًّا لِأَنَّهُا لِلتَّقْلِيلِ فِي الْمَاضِي وَمَعْنَى التَّقْلِيلِ هَهُنَا اَنَّهُ قَدْ يَدْهَشُهُمْ اِهْوَالُ الْقِيَامَةِ فَيَسْهَتُونَ فَاِنْ وَجَدْتَ مِنْهُمْ اَفَاقَةً مَا تَمْنَوُا ذَلِكَ وَقِيلَ هِيَ مُسْتَعَارَةٌ لِلتَّكْثِيرِ اَوَّلُ التَّحْقِيقِ مَفْعُولُ يُوْدُ مَحْذُوفٌ لِدَلَالَةِ لَوْ كَا نَوَا مُسْلِمِينَ عَلَيْهِ وَلَوْ لِلتَّمَنَّى حِكَايَةً لَوْ دَادَتْهُمْ وَاِنَّمَا عَلَى رَأْيٍ مَنْ جَعَلَ لَوْ لِلتَّمَنَّى حَرْفًا مُصَدَّرِيَّةً فَمَفْعُولُ يُوْدُ قَوْلُهُ لَوْ كَا نَوَا مُسْلِمِينَ اَو لَا سَتَحْضَرُ الصُّورَةَ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ لَتَنْزِيلِهِ يَعْنِي اَنَّ الْعُدُولَ اِلَى الْمَضَارِعِ فِي نَحْوِ وَلَوْ تَرَى اِنَّمَا لَمَّا ذَكَرُوا وَاِنَّمَا لَا سَتَحْضَرُ صُورَةَ رُؤْيَا الْكَافِرِينَ الْمَوْقِنِينَ عَلَى النَّارِ لَانَ الْمَضَارِعُ مَمَّا يَدِلُّ عَلَى الْحَالِ الْحَاضِرِ الَّذِي

من شأنه ان يشاهد فكأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة ليشاهدها السامعون ولا يفعل ذلك  
الآفسي امر يهتم بمشاهدته لغرابية او فطاعة او نحو ذلك كما قال الله تعالى فَتَثِيرُ سَحَابًا بلفظ المضارع  
بعد قوله تعالى اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ استحضارًا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة  
يعنى صورته اثاره السحاب مستخرّ ابين السماء والارض على الكيفية المخصوصه والانتقالات المتفاوتة  
ترجمہ:-

(اور) لو کا فعل مضارع پر داخل ہونا ارشاد باری تعالیٰ ہے ولو تری ارج میں اگر تو دیکھے اے محمد ﷺ یا اے دیکھنے والے کافروں کا حال  
اس وقت جبکہ وہ آگ پر کھڑے کئے جائیں گے یعنی اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطلع ہوں گے کہ وہ ان کے نیچے ہیں یا اس میں  
داخل کئے جائیں گے لہذا اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے لو کا جواب محذوف ہے یعنی ایک خطرناک صورت دیکھے گا (مضارع کو ماضی  
کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے کیونکہ یہ) مضارع یا یہ کلام (ایسی ذات کا ہے جس کی خبر میں کوئی غلطی نہیں ہو سکتی) لہذا یہ حالت اگرچہ  
قیامت کے روز ہوگی لیکن اس کی بمنزلہ ماضی تحقیق قرار دے کر اس کیلئے لو اور اذ استعمال کر لیا گیا ہے جو ماضی کے ساتھ خاص ہیں پھر لفظ ماضی  
سے عدول کیا گیا اور یوں نہیں کہا گیا ”لوریت“ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں کوئی اختلاف نہیں  
ہے اور اس کے نزدیک تحقیق وقوع میں مستقبل بھی ماضی کی طرح کے ہے لہذا یہ حالت حقیقتہً مستقبل ہے اور تاویلاً ماضی میں ہے گویا یوں کہا گیا کہ  
یہ چیز جو چکی مگر آپ نے دیکھا نہیں اگر آپ دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔ (جیسا کہ عدول کیا گیا) ماضی سے مضارع کی طرف (ربما یؤدّ  
الذین کفروا میں) مضارع کو ماضی کی طرح اقرار دیکر کیونکہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہاں ماضی کا اصل  
ہونا اسلئے ہے کہ ابن سراج اور ابو علی نے ایضاً میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رب مکفوف بما کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا ضروری  
ہے کیونکہ رب ماضی میں تقلیل کیلئے ہے اور یہاں تقلیل اس طور پر ہے کہ کافروں کا ہولناک منظر کافروں کو بے ہوش کر دے گا اور وہ سخت بدحواس  
ہوں گے اور اگر ان کو کسی وقت قدرے افاقہ ہوگا تو اس کی تمنا کریں گے بعض نے کہا ہے کہ رب مستعار ہے تشکیراً تحقیق کیلئے اور یؤدّ کا مفعول  
محذوف ہے کیونکہ لو کا نوا مسلمین اس پر دلالت کرتا ہے اور لو تمّنیہ ان کی محبت کی حکایت کرنے کیلئے ہے اور اس کی رائے کے مطابق جس نے لو کو  
تمّنی کیلئے حرف مصدر بنایا ہے تو لو کا نوا مسلمین کا مفعول یؤدّ ہے (یا استحضار کی صورت کیلئے) اس کا عطف لتزیلہ پر ہے یعنی ولو تری آیت میں  
ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی وجہ یا تو وہ ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ رویت کفار کی صورت کا استحضار مقصود ہے جو آگ  
پر کھڑے ہوئے ہوں گے کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو گویا مضارع کے ساتھ اس صورت کو حاضر کیا  
جا رہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کریں لیکن یہ اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے یا اس کے شنیع وغیرہ  
ہونے کی وجہ سے (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے پھر وہ اڑاتی ہے بادلوں کو) مضارع کے ساتھ اللہ کے اس ارشاد کے بعد اللہ الذی ارسل الریاح  
”اللہ وہ ذات ہے جو ہوائیں چلاتی ہے“ اس صورت عجیبہ کے استحضار کیلئے جو خداوند تعالیٰ کی قدرت باہرہ پر دلالت کرتی ہے (یعنی بادل کو زمین  
اور آسمان کے درمیان ایک خاص کیفیت پر اڑانے اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت میں۔

تشریح:-

و دخولہا علی المضارع۔ لو کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ فعل ماضی پر داخل ہو جائے لیکن کبھی کبھار کسی نکتہ کی وجہ سے  
خلاف اصل فعل مضارع پر بھی داخل کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَوْ تَرَىٰ اِذْ وَقَفَّوْاْ عَلٰی النَّارِ“ اس آیت کے مخاطب کے با  
رے میں دو احتمال ہیں اس میں خطاب یا تو آنحضرت ﷺ کو ہے اور یا ہر اس آدمی کو خطاب ہے جس سے رویت ممکن ہو اس میں فعل مضارع کو

فعل ماضی کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اگر پہلی صورت ہو تو اس سے آنحضرت ﷺ کو نسلی دینا مقصود ہوگا کہ یہ کافر جو آج اترارہے ہیں کل قیامت کے روز بہت ذلیل و خوار ہوں گے اور ان کو ذلیل و خوار ہوتے ہوئے آپ اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اور دوسری صورت ہو تو ان کی ذلت کو تمام لوگوں کے سامنے برملا ظاہر کرنا مقصود ہوگا کہ ان کافروں کو جب دوزخ پر سب کے سامنے کھڑا کر دیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھ لے گا بشرطیکہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ ہو۔ اور یہاں پر لوگ کے مدخول کو فعل ماضی کے بجائے فعل مضارع کے ساتھ لانے کا نکتہ یہ ہے کہ اس موقع پر ایسی ذات سے خبر واقع ہو رہی ہے جس کی خبر میں عدم وقوع کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اروہا حتی یعا ونوہا: اس عبارت کے ساتھ انھوں نے ”وقفوا“ کا معنی بیان کیا ہے اس کے معنی میں تین احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم پر پیش کر دیا جائے گا تا کہ وہ کافر جہنم کو دیکھ لیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم کے اوپر لایا جائے گا اور جہنم ان کے نیچے ہوگی۔ اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ ان کافروں کو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا تا کہ وہ خود ہی اپنی آنکھوں سے جہنم کی سختی دیکھ لیں اور خود ہی جلن محسوس کریں۔

فہذہ الحالۃ انماھی فی القیامۃ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس مثال کو حل کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک فعل مضارع کی جگہ فعل ماضی لانا اور دوسری چیز فعل مضارع کی جگہ فعل ماضی لانے کے باوجود اس کی تعبیر فعل مضارع کے ساتھ کرنا پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ یہ بات قیامت کے روز پیش ہوگی اور قیامت کا وقوع ابھی تک نہیں ہوا ہے لیکن اس بات کی جگہ اتارنے کیلئے اس پر ”لو“ اور ”اذا“ داخل کر دیا ہے جو ماضی کے ساتھ خاص ہیں لہذا ان کی دلالت اس بات پر ہوگی کہ فعل مضارع کو فعل ماضی کی جگہ اتار دیا گیا ہے۔

دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں پر فعل مضارع کو ماضی کی جگہ اتارنے کے باوجود اس کی تعبیر فعل ماضی کے ساتھ کی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہاں پر یہ خبر ایسی ذات سے واقع ہوئی ہے جس کی خبر کیلئے مختلف اور عدم وقوع بالکل نہیں ہے اور اس کے صحیح ہو نے میں فعل مضارع بھی فعل ماضی کی طرح یقینی اور قطعی ہے۔ لہذا ”ولو تری“ میں ”وویت“ باعتبار تحقق کے تو فعل مضارع ہے لیکن باعتبار تاویل کے فعل ماضی ہے۔

اولاستحضار الصورة- اس کا عطف ”او تنزیلہ منزلة الماضی“ پر ہے تو اس کی ایک وجہ تو پہلے گزر چکی ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کافروں کو دوزخ پر کھڑا کرنے کا بدترین نقشہ کھینچنا مقصود ہو تو اس صورت کو ذہن میں حاضر کرنے کیلئے فعل مضارع لایا گیا ہے اسلئے کہ صورت کا استحضار تو زمانہ حال میں ہوتا ہے تا کہ لوگ اس کو دیکھ لیں اور ماضی گزرے ہوئے زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو جو چیز گزرے ہوئے زمانہ پر دلالت کرے وہ حال پر دلالت نہیں کر سکتی ہے اسلئے اس کی تعبیر زمانہ مضارع کے ساتھ کی ہے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر کسی امر عجیب (جس سے خوف) کا مشاہدہ کرنا مقصود ہو۔

قال اللہ تعالیٰ فتثیر سبحاناً: یہ فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف ایک عجیب صورت کے ذہن میں استحضار کیلئے عدول کرنے کی نظیر پیش کی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے فرمایا ہے ”اللہ الذی أَرْسَلَ الرِّیَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا“ ”یہاں پر ”تثیر“ کے بجائے ”انفار سحاباً“ ہونا چاہئے تھا لیکن اس کی صورت غریبہ بتانے کیلئے کہ ایک ہی ہوا بادلوں کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور تودوں کو دایاں جگہ سے دوسری جگہ کی طرف لے جاتی ہے اور ان کو منتشر کر دیتی ہے تو یہ صورت عجیبہ ذہن میں حاضر کرنے کیلئے فعل ماضی سے فعل مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے۔

شاعر اور اللتفخیم نحو ھدی للمُتَقِینَ علی اَنَّهُ خبر مبتداء محذوف او خبر ذلك الكتاب اول للتحقیر نحو ما زید شیئاً واما تخصیصہ ای المسند بالاضافہ نحو زید غلام رجل او الوصف نحو زید رجل عالم فلکون الفائدة اتم لما مر من ان زیادة الخصوص توجب اتمیة الفائدة ترجمہ:-

(اور مسند نکرہ اس لئے لاتے ہیں کہ عدم حصر و عدم عہد مقصود ہوتا ہے جس پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے جیسے تمہارا قول زید کا تب عمرو شاعر یا عظمت شان کیلئے جیسے یہ بڑی ہدایت ہے پر ہیز گاروں کیلئے جبکہ یہ خبر ہو مبتداء محذوف کی یا ذلک الكتاب کی یا تحقیر کیلئے جیسے زید کوئی چیز نہیں اور مسند کی تخصیص اضافت کیساتھ جیسے زید غلام رجل (یا وصف کیساتھ) جیسے زید رجل عالم (لہذا یہ فائدہ کو تام کرنے کیلئے ہے) کیونکہ یہ تو گذر چکا ہے کہ زیادتی خصوصیات موجب تمامیت فائدہ ہے، تشریح:-

و اما تنکیرہ: یہاں تک لو کی بحث ختم ہو گئی اب یہاں سے مسند کے احوال میں سے ایک اور حالت کا ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے مسند کو نکرہ لانا چنانچہ مسند کو وہاں پر نکرہ لایا جاتا ہے جہاں پر نہ حصر مقصود اور نہ ہی عہد اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مستحکم مسند کو معرفہ اور نکرہ دونوں لا سکتا ہو اسلئے کہ تعریف یا تو الف لام کے ساتھ لائی جاتی ہے اور یا اضافت کے ساتھ اور یہ دونوں جنس اور عہد دونوں کیلئے آتے ہیں اور تعریف جنس کبھی مفید حصر بھی ہوتی ہے اور مستحکم کا مقصد ان دونوں سے احتراز کرنا ہوتا ہے اسلئے مستحکم مسند کو نکرہ لاتا ہے۔ جیسے زید کا تب عمرو و شاعر اس میں کتابت اور شعر گوئی میں سے کسی میں بھی نہ تو حصر مقصود ہے اور نہ عہد کہ ان کی طرف اشارہ کیا جائے صرف زید کی کتابت اور شعر گوئی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اسلئے مسند کو نکرہ لائے ہیں۔

اول للتفخیم۔ مسند کو نکرہ بنا کر لانے کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ اس سے مسند کی عظمت اور بڑائی بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اس کی بڑائی اور عظمت بیان کرنے کیلئے مسند کو نکرہ بنا کر لایا جاتا ہے جیسے ھذا للمُتَقِینَ۔ اس آیت میں ”ھدی“ نکرہ مسند ہے اس کو نکرہ لایا گیا ہے اس کی عظمت اور بڑائی بیان کرنے کیلئے کہ یہ کتاب ہدایت میں اتنی بڑی اور اونچی شان کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی عظمت کا کوئی ادراک نہیں کر سکتا۔ باقی اس کا مبتداء کیا ہے اور یہ کس کی خبر ہے اس بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ یہ ”ھو“ مبتداء محذوف کی خبر ہے۔ تقدیری عبارت یوں بنے گی ”ھو ھذا للمُتَقِینَ“ اور ہضمیر کا مرجع کتاب ہوگی۔

اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مبتداء ”ذلک“ ہے اور یہ اس کیلئے خبر ہے اس صورت میں تقدیری عبارت بنے گی ”ذلک ھدی للمُتَقِینَ“ اور ذالک کا مشاڑ الیہ کتاب ہے۔

اول للتحقیر: مسند کو نکرہ لانے کی ایک غرض تحقیر ہے مسند کو نکرہ لانے سے مقصود مسند کو حقیر بتلانا ہوتا ہے جیسے ”ما زید شیئاً“ زید کوئی چیز نہیں ہے واما تخصیصہ: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند کی تخصیص لائی جائے اور ان کے ساتھ تخصیص لانے سے مقصود مسند کے فائدے کو بڑھانا ہوتا ہے کیونکہ مطلق ثبوت خبر کا فائدہ تو مسند کے مسند الیہ کیلئے ثابت کرنے کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس کے فائدہ میں اضافہ کرنے کیلئے مسند کی اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص لائی جاتی ہے۔ اضافت کے ساتھ تخصیص لانے کی مثال جیسے زید غلام رجل۔ یعنی زید آدمی کا غلام ہے۔ اضافت سے پہلے یہ معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ زید عورت کا غلام ہے یا مرد کا لیکن اضافت کے ساتھ اس کی تخصیص لانے سے معلوم ہو گیا کہ زید آدمی کا غلام ہے عورت کا غلام نہیں ہے۔

صفت کے ساتھ تخصیص لانے کی مثال جیسے زید درجل عالم اس میں ”رجل“ کی عالم صفت لانے سے پہلے یہ معلوم نہیں ہو رہا تھا کہ زید

عالم بھی ہے یا نہیں لیکن عالم کی قید لگانے سے اس میں یہ تخصیص آگئی کہ زید عالم ہے جاہل ان پڑھ اور امی نہیں ہے۔  
واعلم ان جعل معمولات المسند كالحال ونحوه من المقيدات وجعل الاضافة والوصف من المخصصات  
انما هو مجرد اصطلاح وقيل لان التخصيص عبارة عن نقص الشيوع ولا شيوع للفعل لانه انما يدل  
على - - - المفهوم والحال تقيده والوصف يجيء في الاسم الذي فيه الشيوع فيخصصه وفيه نظر  
ترجمہ:-

واضح ہو کہ معمولات مسند حال وغیرہ کو از قبیل متیّدات ماننا اور اضافت وصف کو از قبیل مخصصات کہنا محض ایک اصطلاح ہے اور کہا گیا  
ہے کہ تخصیص عبارت ہے شیوع کی کمی سے اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا کیونکہ وہ صرف مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کر دیتا ہے  
اور وصف اسم میں لایا جاتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے لہذا وہ اس کی تخصیص کر دیتا ہے لیکن اس میں نظر ہے  
تشریح:-

واعلم ان جعل معمولات المسند كالحال: اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ مصنفؒ  
نے اس سے پہلے بعض معمولات مسند جیسے حال، تمیز، مفعول بہ بیان کرتے ہوئے کہا تھا ”واتا تقييده“ جبکہ یہاں پر بھی بعض معمولات  
وصف اضافت وغیرہ کو بیان کیا تو ”انما تخصيصه“ کی عبارت لائے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کر کے ایک جگہ  
لفظ تقييد اور دوسری جگہ لفظ تخصيص لائے ہیں؟

جواب: شارحؒ نے اس کے دو جواب دے دیے ہیں۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ محض ایک اصطلاح ہے کہ علماء معانی  
ایک جگہ تقييد اور دوسری جگہ تخصيص کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ جہاں پر فعل میں تقلیل اشتراک پائی جائے وہاں پر تقييد کے لفظ کے ساتھ تعبیر  
کرتے ہیں اور جہاں پر اسم میں تقلیل اشتراک پائی جائے وہاں پر تخصيص کے لفظ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس اصطلاح کی وجہ سے ایک جگہ  
تخصيص اور دوسری جگہ تقييد کا لفظ استعمال کیا ہے اس تفریق سے کوئی اور مقصد نہیں ہے۔

دوسرے بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ محض ایک اصطلاح نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان فرق ہے جو ایک طرح کی مشابہت  
پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ہم نے تقييد کا لفظ اس مسند کیلئے استعمال کیا ہے جو فعل ہے اور فعل میں دلالت ہوتی ہے معنی مصدری پر اور معنی  
مصدری میں عموم نہیں ہوتا ہے بلکہ اطلاق ہوتا ہے اور تخصيص عام میں لائی جاتی ہے مطلق میں تخصيص نہیں لائی جاتی ہے بلکہ مطلق کو مقید کر لیا جاتا  
ہے اور یہاں پر اس مسند کا ذکر ہے جو اسم ہو اور اسم مطلق نہیں ہوتا بلکہ عام ہوتا ہے اور عام میں اضافت یا وصف کے ساتھ تخصيص لائی جاسکتی ہے  
اسلئے وہاں تقييد اور یہاں پر تخصيص کہا ہے۔

وفيه نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ تخصيص اور تقييد کے درمیان انھوں نے جو فرق بیان کیا ہے یہ فرق صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اعتراض  
سے خالی نہیں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اسم میں عموم کے ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ کہتے  
ہیں کہ اسم میں عموم شمولی ہوتی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اسم سے کمرہ موجب نکل جائے گا کیونکہ اس میں عموم شمولی ہوتا ہی نہیں ہے لہذا وصف  
کے ساتھ تخصيص لانے کی وجہ سے یہ شخص نہیں بنے گا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ہماری مراد اس سے عموم بدلی (شیوع بطریق تعین) ہے تو یہ  
عموم تو فعل میں بھی پایا جاتا ہے اسلئے کہ جب جاء فی زید“ کہا جاتا ہے تو زید کے آنے میں بھی عموم پایا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے زید سواری پر آیا  
ہو اور ہو سکتا ہے زید پایا پیادہ آیا ہو ہو سکتا ہے دور سے آیا ہو اور ہو سکتا ہے قریب سے آیا ہو تو یہ شیوع تو اسم میں بھی پایا گیا ہے اسلئے کہ یہ صحیح نہیں ہوگا  
کہ اسم میں شیوع پایا جاتا ہے اور فعل میں شیوع نہیں پایا جاتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے درمیان فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

لیکن یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اسم میں جو شیوع پایا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے پایا جاتا ہے کہ اسم اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ بعض مقامات پر کسی سبب کی وجہ سے شیوع مراد نہیں بھی ہوتا ہے بخلاف فعل کے کیونکہ فعل کی ذات میں شیوع نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل کے تعلق میں شیوع ہوتا ہے چنانچہ رجل کی ذات میں شیوع ہوتا ہے کہ رجل اپنی ذات کے اعتبار سے زید عمر و بکر سب کو شامل ہوتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں فعل کی ذات میں عموم نہیں ہوتا ہے البتہ اس کے تعلق میں عموم ہوتا ہے کہ فعل زید پر واقع ہوا ہے یا عمر و پر یا بکر پر۔ فائدہ: میر سید شریف نے مطول کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ بعض حضرات نے معمولات مسند اور اس کی اضافت و وصف کے درمیان معنوی فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کو شروع میں مسند کیا جاتا ہے پھر معمولات کے ساتھ مقید بنادیا جاتا ہے کیونکہ فاعل کی طرف نسبت فعل کے مفہوم کا جزء ہے اور معمولات فعل کی طرف نسبت کرنا فعل کے معمولات سے خارج ہے اور اسم کے شروع میں مضاف یا موصوف بنایا جاتا ہے پھر اس کی اسناد ہوتی ہے لہذا ایک جگہ مسند مقید ہوگا تو دوسری جگہ پر اسناد مقید ہوگا جیسے ضرب زید عمرو اس میں اول زید کی طرف ضرب کی اسناد کی گئی ہے اس کے بعد مفعول کے ساتھ اسے مقید بنایا گیا ہے اور غلام رجل میں پہلے غلام کی اضافت کی گئی ہے پھر غلام کی اسناد کی گئی ہے وہی احدا لاسمین کی تخصیص احدا المعینین کے ساتھ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فعل اپنے اصل وضع کے اعتبار سے مطلق معنی پر دلالت کرتا ہے اور تہقید اس کے مناسب ہے اور اسم میں چونکہ بہت سارے الفاظ ہوتے ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ جمع اور لفظ کل اور نکرہ تحت الہی وغیرہ اسلئے اس کے مناسب تخصیص ہے اس اعتبار سے تخصیص اور تہقید کا باہمی فرق ایک طرح سے مناسبت پر مبنی ہے جو مرجح ہونے کیلئے کافی ہے۔

واما تركه ای ترك تخصیص المسند بالاضافة والوصف فظاهر مما سبق فی ترك تہقید المسند لمانع من تربیة الفائدة واما تعریفه فلا فائدة السامع حکما علی امر معلوم له باحدی طرق التعریف یعنی انه یجب تعریف المسند الیہ اذ لیس فی کلامهم مسندا الیہ نكرة والمسند معرفة فی الجملة الخبریة باخر مثله ای حکما علی امر معلوم بامر اخر مثله فی کونه معلوماً للسامع باحدی طرق التعریف سواء یتحدا الطریقان نحو الراكب هو المنطق او یختلفان نحو زید هو المنطلق او لازم حکم عطف علی حکما كذلك ای علی امر معلوم باخر مثله وفی هذا تنبیہ علی ان کون المبتدأ والخبر معلومین لاینافی افادة الکلام للسامع فائدة مجهولة لان العلم بنفس المبتدأ والخبر لایستلزم العلم بانتساب احدهما الی الآخر نحو زید اخوک وعمرو المنطلق حال کونه معروفاً باعتبار تعریف العهد والجنس ترجمہ:-

(اور اس کو ترک کرنا) یعنی اضافت و وصف کیساتھ تخصیص مسند کو ترک کرنا (لہذا یہ ماسبق سے ظاہر ہے) جو ترک تہقید میں گزرا کہ تربیت فائدہ سے کوئی مانع ہے (اور مسند الیہ کو معرفہ لانا سامع کو ایسے امر پر حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے جو اس کو طرق تعریف کے کسی طریقہ سے معلوم ہے) یعنی مسند الیہ کو معرفہ بنا نا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں کوئی ایسا جملہ خبریہ نہیں ہے جس میں مسند الیہ نکرہ ہو اور مسند معرفہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی کا مثل ہو سامع کو کسی طریق تعریف کے ذریعہ معلوم ہونے میں خواہ دونوں طریق متحد ہوں جیسے الراكب ہو المنطلق یا مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق (یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے) اس کا عطف حکماً پر ہے یعنی ایسے پر جو اسی کی طرح دوسرے سے معلوم ہو جائے، اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ مبتداء و خبر کا معلوم ہونا سامع کو فائدہ مجہولہ کے

افادہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ نفس مبتداء خبر کے معلوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو (جیسے زید اخوک عمرو المنطلق) اس حال میں کہ یہ معترف ہو تعریف عہد کے ساتھ یا تعریف جنس کے ساتھ تشریح:-

واستاتر کہ: ”کبھی کبھار مسند کی اضافت کے ساتھ تخصیص لانے کو چھوڑ بھی دیا جاتا ہے۔ اور یہ وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں پر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مفید نہ ہو اور یا زیادہ فائدہ حاصل ہوتا ہو تو ایسی صورت میں وصف کے ساتھ مسند کی تخصیص یا اضافت کے ساتھ لانے کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

واستاتعریفہ‘ فلا فادۃ السامع: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند اور خبر کو معرفہ لایا جاتا ہے اس کی وجہ اور نکتہ کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا جاننا ضرور ہے۔

پہلی بات: یہ ہے کہ مسند جب معرفہ ہو تو مسند الیہ کا بھی معرفہ ہونا ضروری ہے اسلئے کہ مسند الیہ کے معرفہ ہونے کی صورت میں مسند کا نکرہ ہونا تو کلام عرب میں ثابت ہے لیکن جہاں پر مسند معرفہ ہو تو مسند الیہ کا نکرہ ہونا کلام عرب میں کہیں پر بھی ثابت نہیں ہے۔ دوسری بات: صرف مسند الیہ یا مسند کا علم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم حاصل ہو جائے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مسند اور مسند الیہ کا انسان کو علم تو ہو جاتا ہے لیکن ان کے درمیان نسبت کا علم نہیں ہوتا ہے تو مسند کو مسند الیہ کیلئے ثابت کر کے ایک جانی ہوئی چیز دوسری جانی ہوئی چیز کیلئے ثابت کر کے نہ جانی ہوئی چیز کا علم حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔

تیسری بات: جب مستکلم مخاطب کو کسی چیز کی خبر دے تو اس کا خبر دینا دو حال سے خالی نہیں ہوتا اس سے مقصود افادہ حکم ہوتا ہے یا اس سے مقصود لازم افادہ حکم ہوتا ہے کیونکہ جب مخاطب کو خبر دے گا تو مخاطب تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ مخاطب خالی الذہن ہوگا یا مخاطب کو صرف مسند الیہ کا علم ہوگا مسند کا علم نہ ہوگا یا مسند اور مسند الیہ دونوں کا علم تو ہوگا لیکن نسبت کا علم نہیں ہوگا اور یا تینوں کا علم ہوگا تو ان میں سے پہلی دو صورتوں میں جہاں پر مخاطب اور سامع کو صرف مسند الیہ کا علم ہو یا مسند الیہ اور مسند دونوں کا علم ہو لیکن خبر کا علم نہ ہو تو مستکلم کے مخاطب کو خبر دینے سے مخاطب کو افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہوگا اور تیسری صورت میں لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہوگا۔

اب مسند کو نکرہ لانے کی وجہ بتا دیتے ہیں چنانچہ مسند کو نکرہ بنا کر اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کو پہلے سے معلوم چیز پر حکم لگانے کا فائدہ حاصل ہو جائے اور یا مخاطب کو لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہو جائے۔

مصنفؒ نے مسند کے معرفہ لانے کی چار مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے دو تو صراحتہ مذکور ہیں ”زید اخوک اور عمرو والمنطلق اور دو مثالیں ان کے عکس میں داخل ہیں ”اخوک زید اور المنطلق عمرو“ ان چار مثالوں میں تعریف کے تین طریقے استعمال ہوئے ہیں ”اضافت“ الف لام عہدی، الف لام جنسی۔ ان کی کل چھ صورتیں بن جائیں گی۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے جیسے ”زید“ ”اخوک“ (زید تیرا بھائی ہے) اس میں وہ پوری تقریر ہوگی کہ اگر مخاطب کو یہ معلوم ہو کہ زید کس کا نام ہے تو یہ افادہ ختم ہوگی اور اگر اسی طرح ”اخوک“ کے بارے میں بھی معلوم ہو کہ مخاطب کا بھائی ہے تو بھی افادہ ختم ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان نسبت کا بھی علم ہو کہ زید مخاطب کا بھائی ہے تو اس سے لازم افادہ خبر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اور یہ اضافت بھی اضافت عہدی ہے اور کوئی احتمال نہیں ہے۔

فائدہ: افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ مستکلم اپنے مخاطب کو کسی ایسی چیز کی خبر دے جس کا اسے پہلے سے علم نہ ہو صرف مستکلم کے خبر دینے سے علم حاصل ہو گیا ہو۔

لازم افادہ خبر کا مطلب یہ ہے کہ مستکلم مخاطب کو کوئی ایسی بات بتائے جس کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو یہ بات بتانے

کیلئے کہ جس طرح اس بات کا علم آپ کو ہے اسی طرح اس کا علم مجھے بھی ہے جیسے عمرو بن المنطلق۔ اس مثال کی دو تقریریں ہوں گی اگر یہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمر کو جانتا ہو تو اسے افادہ خبر کہا جائے گا اور اگر یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمر کو جانتا ہو اور انطلاق کس کو کہتے ہیں اس کو بھی جانتا ہو تو اسے بھی افادہ خبر کہا جائے گا اور اگر یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے جو عمر کو بھی جانتا ہو اور انطلاق کے معنی کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ عمر کو انطلاق ثابت ہے تو اسے لازم افادہ خبر کہا جائے گا لیکن اس پر لگے ہوئے الف لام کے بارے میں دو احتمال ہیں اگر اسے الف لام عہدی بنائیں تو یہ خطاب اس آدمی سے ہوگا جو عمر کو بھی جانتا ہو اور انطلاق کے معنی کو بھی جانتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ عمر کیلئے انطلاق ثابت ہے یا نہیں۔ اور اگر الف لام کو جنسی بنایا جائے تو پھر یہ خطاب ایسے مخاطب سے ہوگا جو یہ تو جانتا ہو کہ انطلاق کس کو کہتے ہیں لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ انطلاق زید کیلئے ثابت ہے یا عمر کیلئے اور یا کسی اور کیلئے۔

وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيدا خوك انما يقال لمن يعرف ان له اخا فالمدكور في الايضاح انه يقال لمن يعرف زيدا بعينه سواء يعرف ان له اخا ولم يعرف وجه التوفيق ما ذكره بعض المحققين من النحاة ان اصل وضع تعريف الاضافة اعتبار العهد والالم يبق فرق بين غلام زيد وغلام لزيد فلم يكن احدهما معرفة والاخر نكرة لكن كثيرا ما يقال جاءني غلام زيد من غير اشارة الى معني كالمعروف باللام وهو خلاف وضع الاضافة فمافي الكتاب ناظر الى اصل الوضع وما في الايضاح الى خلافه ترجمہ:-

ظاہر متن سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک جیسا جملہ اس سے کہا جائے گا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاح میں جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ یہ اس سے کہا جائے گا جو صرف زید کو جانتا ہو خواہ اس کے بھائی ہونے کو جانے یا نہ جانے جمع کی صورت وہ ہے جو ایک محقق نحوی نے ذکر کیا ہے کہ وضع تعریف اضافت میں اصل کی رو سے عہد کا اعتبار ہے ورنہ کوئی فرق نہ رہے گا غلام زید اور غلام لزيد میں لہذا ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا نکرہ ہوگا لیکن بسا اوقات بولتے ہیں جاءني غلام زيد کسی معین کی طرف اشارہ کئے بغیر معرف باللام کی طرح جو وضع اضافت کے خلاف ہے لہذا متن میں (اصل وضع ملحوظ ہے اور ایضاح میں خلاف وضع تشریح:-

وظاهر لفظ الكتاب۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ کی عبارت اور ایضاح کی عبارت میں تضاد ہے حالانکہ ایضاح تلخیص کیلئے ایک شرح کی حیثیت رکھتی ہے اسلئے اس کتاب کی عبارت کم از کم ایضاح کے خلاف تو نہیں ہونی چاہئے اور وہ تضاد اس طرح ہے کہ آپ کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ ”زید اخوک“ کا خطاب اس آدمی سے ہے جو یہ جانتا ہو کہ زید میرا بھائی ہے۔ جبکہ ایضاح میں لکھا ہے کہ یہ اس آدمی سے خطاب ہے جو یہ تو جانتا ہو کہ زید کون ہے اور زید کس کا نام ہے قطع نظر اس سے کہ زید کس کا بھائی ہے اور کس کا بھائی نہیں ہے۔ جواب: اصل وضع کے اعتبار سے تعریف اضافی کو عہد ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار تعریف اضافی عہد کا فائدہ نہیں دیتی ہے جیسا کہ الف لام کو اصل میں تعریف کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار الف لام بھی تعریف کا فائدہ نہیں دیتی ہے تو جس طرح الف لام کا کبھی کبھار تعریف کیلئے نہ آنا خلاف اصل ہے اسی طرح اضافت کا بھی کبھار کبھار تعریف کیلئے نہ آنا خلاف اصل ہے۔ اس کتاب میں ہم نے جو کہا ہے کہ ”اخ“ کا علم ہے یہ اپنی اصلیت پر برقرار رکھ کر کہا گیا ہے اور ایضاح میں جو کہا ہے کہ عین زید کا علم ہونا چاہئے بھائی ہونے کا علم ہو یا نہ ہو وہ خلاف اصل کے طور پر کہا گیا ہے پھر درمیان میں انھوں نے یہ بات بیان کی ہے کہ اصل وضع کے اعتبار سے الف لام کا عہد خارجی ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر الف



لام عہد خارجی نہ ہو تو پھر ”غلام زید اور غلام“ میں کے معرہ اور نکرہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ دونوں کی نسبت زید کی طرف ہے اور نسبت میں دونوں برابر ہیں۔

وعكسهما ای نحو عكس المثلین المذكورین وهو اخوك زید والمنطلق عمرو والضابطه فی التقدیم انه اذا كان للشيء صفتان من صفات التعریف وعرف السامع اتصافه باحدى هما دون الأخرى فإيهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالآخر يجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وإيهما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به وهو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم بثبوتها للذات او انتفاءه عنه يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبراً فاذا عرف السامع زیداً بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بأنه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زیداً اخوك واذا عرف أخاه لا يعرفه على التعینين واردت ان تعينه عنده قلت اخوك زید ولا يصح زیداً اخوك ويظهر ذلك فی قولنا رأيت اسوداً اغابها الرماح ولا يصح رماحها الغاب۔  
ترجمہ:-

(اور ان کا عکس) یعنی مثالیں مذکورین کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمرو ہے اور تقدیم میں ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی ان میں سے جو وصف ایسا ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کا اتصاف جانتا ہے اور تیرے خیال میں وہ دوسرے پر حکم کا طالب ہے دو صفتیں ہوں صفات تعریف میں سے اور سامع اس چیز کا اتصاف ایک صفت کے ساتھ جانتا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ تو ان میں سے جو بھی ایسی صفت ہو تو جو لفظ کہ اس پر دال ہو اس کو مقدم کر کے مبتدأ بنایا جائے گا اور جس وصف کے ساتھ ذات کے ساتھ اتصاف سے ناواقف ہے اور تیرے خیال سے وہ اس کا طالب ہے کہ ذات کیلئے اس کے ثبوت کا یا اس کے انتفاء کا حکم لگائے تو اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کر کے خبر بنانا ضروری ہے مثلاً سامع زید کو بعینہ و باسمہ جانتا ہے لیکن بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہیں جانتا اور تم یہ بتلانا چاہتے ہو کہ تم اس سے یہ کہو کہ زید اخوک اور اگر وہ یہ جانتا ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے لیکن اس کو با تعین نہ جانتا ہو اور تم اسے معین کرنا چاہو تو یوں کہو گے اخوک زید یہاں زید صحیح نہ ہوگا اس کا فرق اس مثال سے ظاہر ہے کہ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں یہاں ”رماحها الغاب“ صحیح نہیں۔  
تشریح:-

وعكسهما: اس عبارت کے ساتھ انھوں نے ان دو صورتوں کا ذکر کیا ہے جو دو صورتیں ضمنی طور پر سمجھ میں آ رہی تھیں چنانچہ کل چار صورتیں بن جائیں گی دو وہ صورتیں اور دو یہ صورتیں زید اخوک کی ضد ہے اخوک زید اور زید المنطلق کی ضد ہے المنطلق زید ان کی پوری تقریر بھی حسب سابق ہی ہے البتہ اس میں ایک اضافی بات یہ بیان کریں گے کہ جب مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہوں تو ان میں سے کس کو مقدم کیا جائے گا اس کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کریں گے اگرچہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جو پہلے ہوگا اسے مبتدأ اور مسند الیہ بنایا جائے گا ضابطہ: اس ضابطہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز دو صفتوں کے ساتھ متصف ہو اور مخاطب ان دونوں صفتوں کو جدا جدا تو جانتا ہو لیکن ان دونوں میں سے اتصاف کے ساتھ ایک کو جانتا ہو اور دوسرے کو نہ جانتا ہو تو جس صفت کے ساتھ اتصاف کو مخاطب جانتا ہو اس صفت کو دوسری صفت پر مقدم کر کے مبتدأ اور مسند الیہ بنایا جائے گا اور جس صفت کو مخاطب نہ جانتا ہو اس صفت کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائے گا جیسے زید اخوک زید تمہارا بھائی ہے۔ اگر مخاطب زید کی ذات کو بھی جانتا ہو اور زید کسی نہ کسی آدمی کا نام ہے اور نام کے اعتبار سے بھی جانتا ہو کہ فلاں آدمی کا نام زید ہے لیکن اسے معلوم نہ ہو کہ زید کا کوئی بھائی بھی ہے یا نہیں تو چونکہ زید کے نام کے بارے میں اسے علم ہے کہ زید فلاں آدمی کا نام ہے اسلئے

”زید“ کو ”اخوک“ سے مقدم کر کے مبتداء بنایا جائے گا اور ”اخوک“ کو مؤخر کر کے خبر بنایا جائے گا اور یوں عبارت بن جائے گی کہ ”زید اخوک“ اور اگر مخاطب کو زید کے بھائی کا علم ہو کہ زید کا کوئی بھائی ہے لیکن وہ زید کو نہ جانتا ہو کہ زید کون ہے؟ تو تعین کرتے وقت ہر حال میں اخوک کو مقدم کرنا لازم اور ضروری ہوگا۔ چنانچہ کہا جائے گا کہ اخوک زید اور اس صورت میں زید ”اخوک“ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے شاعر کے اس قول میں ہے کہ ”رئیت اسودا غابھا رماحا“ میں نے شیر دیکھے جن کی جھاڑیاں نیزے ہیں“ اس میں ”غابھا اور الرماح“ دونوں معرّفہ ہیں لیکن مخاطب کو یہ بات معلوم ہے کہ شیر کا مسکن کہاں ہے کیونکہ یہ بات بچہ جانتا ہے کہ شیر جنگل کا بادشاہ ہے جنگل ہی میں رہتا ہے لیکن شیر کا نیزوں میں رہنا معلوم نہیں ہے لہذا جب بھی شیر بولا جائے گا تو مخاطب کا ذہن فوری طور پر جنگل کی طرف جائیگا ”رماح“ کی طرف نہیں جائے گا اسلئے اسکے بعد جنگل ہی کا ذکر ہونا چاہئے ”رماح“ کا ذکر نہیں ہونا چاہئے لہذا رئیت اسودا غابھا الرماح ”کہنا تو صحیح ہے لیکن رئیت اسودا الرماح“ الغاب ”کہنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ رماح کے وصف کے ساتھ متصف ہونے کا مخاطب کو علم نہیں ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ میں نے ایسے مردوں کو دیکھا ہے جو نیزوں کے سائے میں زندگی گزارتے تھے۔ عبد اللہ بن مبارک کا مشہور زمانہ شعر ہے۔

من کان یخضب خدّہ بدموعہ فنحورنا بدمائنا تتخضب

او کان یتعب خیلہ فی باطل فخیولنا یوم الصبیحة تتعب

اردو شعر:-

نہ مسجد میں نہ بیت اللہ کی دیوروں کے سائے میں نماز عشق ادا ہوتی ہے تلواروں کے سائے میں

والثانی یعنی اعتبار تعریف الجنس قد یفید قصر الجنس علی شیء تحقیقاً نحو زیّد الامیر اذالم یکن اسوہ سواہ او مبالغۃ لکمالہ فیہ ای لکمال ذلک الشیء فی ذالک الجنس اوبالعکس نحو عمرو والشجاع ای الکامل فی الشجاعة کأنّہ لا اعتداد بشجاعة غیرہ لقصورها عن رتبة الکمال وکذا اذا جعل المعرف بلام الجنس مبتدأ نحو الامیر زیّد والشجاع عمرو ولا تفاوت بینہما وبن ماتقدم فی افادۃ قصر الامارة علی زید والشجاعة علی عمرو والحاصل انّ المعروف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور علی الخبر سواء کان الخبر معرفة او نكرة وان جعل خبراً فهو مقصور علی المبتداء والجنس قد یبقی علی اطلاقہ کما مر وقد یقید بوصف احوال او ظرف اونحو ذلک نحو هو الرجل الکریم وهو السائر را کبا وهو الامیر فی البلد وهو الواهب الف قنطار وجميع ذلک معلوم بالاستقراء وتصفح تراکیب البلغاء ترجمہ:-

(اور دوسرا) یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی ایک چیز پر قصر جنس ھیتہ کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جب اس کے علاوہ امیر نہ ہو (یا مبالغہ اس کے کمال کی بناء پر) یعنی اس چیز کے کمال کی بناء پر اس جنس میں یا اس کے عکس میں (جیسے عمرو ہی بہادر ہے) یعنی بہادری میں کامل وہی ہے گویا کہ دوسروں کی شجاعت کسی شمار میں ہی نہیں کیونکہ وہ دوسرے میں مرتبہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرف بلام جنس کو مبتداء بنایا جائے جیسے الامیر زیّد۔ الشجاع عمرو اس میں اور ماسبق میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں صورتوں میں زید پر امارت کا اور عمرو پر شجاعت کا قصر ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتداء بنالیا جائے تو وہ خبر پر مقصور ہوگا خواہ خبر معرف ہو یا مکرہ اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتداء پر مقصور ہوگا پھر جنس کبھی اپنے اطلاق پر رہتا ہے جیسا کہ گزر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف وغیرہ کے ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے جیسے وہی نخی آدی ہے

اور وہی سوار ہو کر جانے والا ہے وہو الامیر فی البلد مفعول کیساتھ ہو جیسے ہوالواہب الف قطار یہ سب بذریعہ استقراء اور بلغاء کلام کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے  
تشریح:-

والثانی قد یفید قصر الجنس: ہم نے پہلے بتا دیا ہے کہ مسند معرف باللام میں دو اعتبار ہیں۔ ”عہد خارجی“ اور ”جنسی“ اس دوسرے اعتبار سے کبھی کبھار قصر جنس کیلئے بھی آتا ہے یعنی خبر کے مبتداء میں منحصر ہونے کا فائدہ دے گی۔ قصر تحقیقاً ہو گا یا مبالغۃً یعنی اذعاء اور اعتباراً۔ قصر تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ خبر کو مبتداء پر اس طرح بند کر دیا جائے کہ اس میں غیر کا احتمال نہ ہو جیسے ”زید الامیر“ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب شہر میں ایک ہی امیر ہو اس ایک کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو۔ اور قصر اذعاء کا مطلب یہ ہے کہ خبر مقصور علیہ یعنی مبتداء کے غیر میں بھی پایا جائے لیکن خبر کا معنی مبتداء سے بدرجہ اتم واکمل پایا جائے غیر مبتداء کے مقابلے میں تو اس صورت میں خبر کا معنی اگرچہ مبتداء کے غیر میں بھی پایا جاتا ہے لیکن مبتداء میں بدرجہ اتم واکمل پائے جانے کی وجہ سے اسے مبتداء میں منحصر کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے ”زید الشجاع“ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پوری دنیا میں زید ہی بہادر اور شجاع ہے کوئی اور نہیں ہے بہت سارے زید کے علاوہ بھی وصف بہادری اور شجاعت کے ساتھ متصف ہیں لیکن شجاعت کے زید میں بدرجہ اتم واکمل پائے جانے کی وجہ سے خبر کو مبتداء زید پر منحصر کر دیا ہے۔ اور اس کا نکس لایا جائے کہ معرف باللام کو مبتداء بنایا جائے اور زید کو خبر بنایا جائے تو تب بھی اس سے یہی فائدہ حاصل ہو جائے گا کہ خبر مبتداء پر تحقیقاً یا تقدیراً مقصور ہوگی جیسے الامیر زید یا الشجاع زید ان دونوں اور ان کے اصل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان کے درمیان ویسے تو کوئی فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ جب معرف باللام کو مبتداء بنا دیا جاتا ہے تو یہ مبتداء خبر پر مقصور ہوتی ہے اور اگر خبر کو معرف باللام کیلئے خبر بنایا جائے تو خبر مبتداء پر منحصر ہوگی اس کے سوا ان کے درمیان اور کوئی فرق نہیں ہے۔ پھر معرف بالام الجنس کی دو قسمیں ہیں کبھی تو اسے مطلق چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے ”زید الامیر اور عمرو الشجاع“ میں گزر چکا اور کبھی اس کو کسی قید صفت، حال یا ظرف وغیرہ کیساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔ اس صورت میں قید کا اعتبار کرتے ہوئے معنی جنسی کو مبتداء پر مقصور کر دیا جائے گا صفت کی مثال جیسے هو الرجل الکریم۔ حال کی مثال جیسے هو السائر را کتباً۔ ظرف کی مثال جیسے هو الامیر فی البلد۔ هو الواہب الف قطار۔ ان مثالوں میں مسند معرف باللام کو الکریم صفت اور را کتب حال اور فی البلد ظرف الف قطار کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔

وقولہ قد یفید بلفظ قد اشارۃ الی اَنَّهُ قد لا یفید القصر کما فی قول الخنساء شعر ”اذا قبح البکاء علی قتیل: رأیت بکاءک الحسن الجمیلاً“ فَانَّهُ یعرف بحسب الذوق السلیم والطبع المستقیم والتدرّب فی معرفۃ کلام العرب ان لیس المعنیٰ ههنا علی القصر وان امکن ذلك بحسب النظر الظاهر والتأمل القاصر ترجمہ:-

ماتن نے ”قد یفید“ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں بھی دیتا ہے جیسے حضرت خنساء کے اس قول میں جس وقت کسی مقتول پر رونا بنا رہو تو اس وقت بھی تجھ پر رونے کو اچھا خیال کرتی ہوں لہذا ذوق سلیم، طبع مستقیم، اور تتبع کلام عرب کی مہارت بتلا رہی ہے کہ یہاں پر قصر مقصود نہیں اور یہ بات سرسری طور پر غور و فکر کر کے معلوم کرنا ممکن ہے۔  
تشریح:-

قولہ قد یفید: اس عبارت کو نکال کر شارح نے مصنف کی عبارت حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس میں مصنف نے فعل مضارع پر قد داخل کیا ہے اور فعل مضارع پر قد داخل کیا جائے تو یہ تعلیل کا فائدہ دیتا ہے تو مصنف نے فعل مضارع پر لفظ قد داخل کر کے یہ بتایا ہے کہ معرف

بلام حمل کا مفید قصر ہونا ملکی نہیں ہے بلکہ بھی بکھار اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قدم موجبہ جزئیہ کا سور ہے جو ایجاب جزئی کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے حضرت خنساء کا اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں یہ شعر۔

إذا قبح البكاء على قتيل رثيت بكائك الحسن الجميل -

ترجمہ: جس وقت کسی مرے ہوئے آدمی پر رونا برا لگتا ہو تو میں اس وقت بھی تجھ پر رونے کو اچھا سمجھتی ہوں۔

اس کلام میں حضرت خنساء نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو مردے پر اجنبیوں کی طرح رونے کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں حضرت خنساء فرماتی ہیں کہ اگر کسی اور پر رونا برا ہو تو لیکن میرے بھائی تیرے پر رونا کوئی برا نہیں ہے جس وقت لوگ اسے برا سمجھتے ہیں میں اس وقت بھی اپنے بھائی پر رونے کو اچھا سمجھتی ہوں۔

محل استشہاد: الحسن الجمیل - میں اگرچہ بظاہر قصر معلوم ہوتا ہے لیکن کلام عرب کے تتبع اور تلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قصر مقصود ہے ہی نہیں کیونکہ حضرت خنساء کا کلام اس آدمی کی تردید کیلئے ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولوں کی طرح اس مقتول پر رونا بھی برا ہے اس آدمی کی تردید مقصود نہیں ہے جو رونے کو اچھا سمجھتا ہے اور دوسروں کیلئے بھی رونے کے اچھا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔

وقيل في نحو زيد بن المنطلق زيد الاسم متعين للابتداء تقدمت وتأخرت لدلالة على الذات والصفة متعينة للخبرية تقدمت وتأخرت لدلالتها على امرنسي لان معنى المبتدأ المنسوب اليه ومعنى الخبر والذات هي المنسوب اليه والصفة هي المنسوب فسواء قلنا زيد المنطلق او المنطلق زيد مبتدأ والمنطلق خبر او هذا رأى الامام الرازي ورده بان المعنى الشخص الذي له الصفة صاحب الاسم يعني ان الصفة تجعل دالة على الذات ومسند اليها والاسم يجعل ذالاً على امرنسي ومسند ترجمہ:-

(کہا گیا ہے) کہ زید المنطلق اور المنطلق زید مبتداء ہونے کیلئے اسم متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر (کیونکہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت متعین ہے (خبر ہونے کیلئے) مقدم ہو یا مؤخر (کیونکہ وہ امرنسی پر دلالت کرتا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداء منسوب الیہ ہوتا ہے اور خبر منسوب اور منسوب الیہ ذات ہے اور منسوب صفت ہی ہوتی ہے اسلئے زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید کہیں دونوں صورتوں میں زید مبتداء ہے اور المنطلق خبر امام رازی کی یہی رائی ہے (اور رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ اس کے معنی وہ شخص متعین ہے جس کیلئے صفت صاحب اسم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جاسکتا ہے اور اسم کو مسند اور امرنسی بنایا جاسکتا ہے تشریح:-

وقيل في زيد المنطلق والمنطلق زيد: اس عبارت کے ساتھ ما قبل میں بیان کردہ ضابطے کے خلاف کچھ لوگوں نے ضابطہ بیان کیا تھا وہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں ما قبل میں ہم نے یہ ضابطہ بیان کیا تھا کہ دو اسم معرفہ ہوں اور ان میں سے ایک کے متصف بالوصف کا مخاطب کو علم ہو اور دوسرے کا علم نہ ہو تو جس کا مخاطب کو علم ہے اس کو اس پر مقدم کر دیا جائے گا جس کے متصف بالوصف ہونے کا مخاطب کو علم نہیں ہے خواہ وہ اسم ہو یا وصف ہو جیسے کوئی آدمی زید کو جانتا ہے اور انطلق کو نہیں جانتا ہے تو زید کو مسند الیہ اور مبتداء بنا کر یوں کہا جائے گا زید المنطلق اور اگر وہ انطلق کو تو جانتا ہے لیکن انطلق کے ساتھ متصف کون ہے؟ زید ہے یا عمرو یا خالد یہ نہیں جانتا ہے تو پھر منطلق کو مقدم کر کے مبتداء اور مسند الیہ بنایا جائے گا اور زید کو خبر اور مسند بنایا جائے گا جیسے المنطلق زید بعض لوگوں نے اس ضابطے کے خلاف یوں کہا ہے کہ مسند الیہ کے تقدیم اور تاخیر کا دار و مدار علم پر نہیں ہے بلکہ اس کا دار و مدار اسم اور وصف پر ہے اگر معرف باللام اسم ہے تو اسے مبتداء بنایا جائے گا خواہ وہ مقدم

ہو یا مؤخر اور اگر معرف باللام وصف ہو تو اسے خبر اور مسند بنایا جائے گا خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہوتا ہے اور خبر مسند ہوتی ہے اور مبتداء منسوب الیہ ہوتا ہے اور خبر منسوب ہوتی ہے اور اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور وصف امر نسبی پر دلالت کرتا ہے اور ذات منسوب الیہ ہوتی اور وصف منسوب ہوتا ہے لہذا اسم اور ذات ہر حال میں مبتداء بنے گا اور وصف ہر حال میں خبر بنے گا چاہے ان میں سے مقدم کوئی بھی ہو جیسے ”زیدن المنطلق اور المنطلق زید“ میں زید ہر حال میں مبتداء اور المنطلق ہر حال میں خبر ہے۔

ورد بآن المعنی: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے ان کے اس قول کی تردید فرمائی ہے کہ ان کا یہ ضابطہ صحیح نہیں ہے اور پوری تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام پر اسم ذات پر دلالت کرے اور وصف امر نسبی پر دلالت کرے ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات اسم امر نسبی پر وصف ذات پر بھی دلالت کرتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب وصف مثلاً منطلق کو مقدم کر دیا جائے تو یہ نہ وصف پر دلالت کرے گا اور نہ امر نسبی پر بلکہ یہ اس ذات اور اس شخص پر دلالت کرے گا جو وصف انطلاق کے ساتھ مصنف ہے اور زید ذات پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس سے مستثنیٰ زید کا مفہوم مراد ہے اور یہ امر نسبی پر دلالت کرتا ہے لہذا آپ کا یہ ضابطہ صحیح نہیں ہے۔

واما کونہ ای کون المسند جملة فللتقویٰ نحو زید قام اولکونہ سبباً نحو زید ابوہ قائم کما مر من ان افرادہ یکون لکونہ غیر سببی مع عدم افادہ التقویٰ وسبب التقویٰ فی مثل زید قام علی ما ذکرہ صاحب المفتاح هو ان المبتدأ لکونہ مسنداً الیہ یستدعی ان یسند الیہ شیء فاذا جاء بعده ما یصلح ان یسند الی ذلک المبتدأ صرفه المبتدأ الی نفسه ترجمہ:-

(اور اس کا ہونا) یعنی مسند کا جملہ ہونا (تقویٰ کیلئے ہوتا ہے جیسے زید قائم (یا اس کے سبب ہونے کی وجہ سے) جیسے زید ابوہ قائم کیونکہ یہ پہلے گزر چکا ہے مسند کو مفرد لانا اس کے عدم افادہ تقویٰ کے ساتھ غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید قائم میں تقویٰ کا سبب جو سکا کی نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب ہو لہذا جب اس کے بعد کوئی ایسی چیز آتی ہے جو مبتداء کی طرف منسوب ہو سکتی ہو تو اس کو مبتداء اپنی طرف کھینچ لیتی ہے

تشریح:-

واما کونہ جملة: مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند کو جملہ بنا کر بھی لایا جاتا ہے اور مسند کے جملہ لانے کی علت اس کی ضد ہوگی جو ہم نے مسند الیہ کے مفرد لانے کی صورت میں بیان کیا تھا مسند الیہ کو عدم مفید تقویٰ اور غیر سببی ہونے کی وجہ سے مفرد لایا جاتا ہے لہذا مسند کو جملہ لایا جائے گا سببی ہونے اور تقویٰ کی وجہ سے اس کی کچھ وضاحت تو گزر چکی ہے لیکن مزید کچھ وضاحت ملاحظہ فرمائیں اور وہ یہ ہے کہ سببی کہا جاتا ہے کہ خبر جملہ ہو اور اس کا تعلق اور ربط مبتداء کے ساتھ ہو مسند میں پائے جانے والی کسی ایسی ضمیر کے ذریعہ جو ضمیر مبتداء کی طرف لوٹ رہی ہو لیکن وہ ضمیر ترکیب میں خود مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا۔

مسند کے سببی ہونے کی مثال جیسے زید ابوہ قائم اور مسند کے مفید تقویٰ ہونے کی مثال جیسے زید قائم علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ زید قائم میں قائم کے مفید تقویٰ ہونا تو متحقق علیہ ہے لیکن اس کی وجہ کیا ہے اس کے بارے میں علامہ سکا کی اور شیخ عبد القادر جرجانی کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ علامہ سکا کی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مبتداء مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی چیز کی نسبت کی جائے پھر جب مبتداء کے بعد کوئی ایسی چیز آتی ہے جو مبتداء کی طرف منسوب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کا کوئی مقابل بھی نہیں ہوتا ہے تو مبتداء اپنی خواہش کی وجہ سے اسے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے جس کی وجہ سے اس میں تکرار اسناد آ جاتا ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے اس

میں تقویٰ پیدا ہو جاتی ہے

سواء کان خالیاً من الضمیر او متضمناً لہ فی عقد بینہما حکم ثم اذا کان متضمناً للضمیرہ المعتد بہ بان لایکون مشابہاً للخالی عن الضمیر کما فی زید قائم صرفہ ذلك الضمیر الی المبتدأ ثانیاً فیکتسی الحکم قوۃ فعلی هذا یختص التقوی بما یکون مسنداً الی ضمیر المبتدأ ویخرج عنه نحو زید ضربته ویجب ان یجعل سبباً واما علی ما ذکرہ الشیخ فی دلائل الاعجاز وهو ان الاسم لایؤتی بہ معری عن العوامل الالحدیث قد نوى اسنادہ الیہ فاذا قلت زید اشعرت قلب السامع بانک ترید الاخبار عنه فهذا توطیۃ لہ وتقدم للاعلام بہ فاذا قلت قام دخل فی قلبہ دخول المانوس هذا شد للثبوت وامنع من الشبهة والشک وبالجملة لیس الاعلام بالشیء بغتۃ مثل الاعلام بہ بعد التنبیہ علیہ والتقدم فان ذلك یمجرى مجرى تاکید الاعلام فی التقوی والاحکام فیدخل فی نحو زید ضربته ومررت بہ ترجمہ:-

خواہ وہ ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر پر مشتمل ہو اور ان دونوں کے درمیان حکم قائم ہو جاتا ہے، پھر جب وہ معتد بہ ضمیر پر مشتمل ہو جائے اس طور پر کہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں ہے تو اس کو مبتدأ کی طرف دوبارہ لوٹا دیا ہے جس سے حکم نے قوت حاصل کر لی ہے اس قول پر تقویٰ اس کے ساتھ خاص ہوگی جو مبتدأ کی ضمیر کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ اس سے خارج ہو جائے گا اور اس کو سببی قرار دینا ضروری ہوگا اور شیخ نے دلائل الاعجاز میں جو وجہ ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اسم کو عوامل لفظیہ سے خالی نہیں لایا جاتا ہے سوائے اس بات کے کہ اس کی طرف کسی چیز کو منسوب کرنا مطلوب ہو لہذا جب آپ نے یہ کہا کہ زید تو اس سے آپ نے سامع کے دل میں یہ بات ڈالی کہ آپ اس کے متعلق کوئی خبر دینا چاہتے ہیں گویا یہ اس اطلاع کی تمہید ہے لہذا جب آپ نے قائم کہا تو یہ اس کے دل میں امر مانوس کی طرح داخل ہو کر اچھی طرح جم جائے گا اور شک و شبہ کی گنجائش نہ رہی گی خلاصہ یہ ہے کہ اچانک خبر دینا کسی چیز پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ طریقہ تو پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید کی طرح ہے شیخ کے اس قول کے رو سے کہ زید ضربتہ، زید مررت یہ میں داخل ہو جائیگا تشریح:-

سواء کان خالیاً: اس عبارت کے ساتھ شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ اس مسند کیلئے مبتدأ کی طرف منسوب ہونے کی صرف صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مسند بن سکے مسند میں ضمیر کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے مسند میں ضمیر پائی جائے یا نہ پائی جائے دونوں صورتوں میں تقویٰ کا سبب بنے گا۔ مسند میں ضمیر کے پائے جانے کی مثال جیسے زید ابوہ قائم۔ ضمیر کے نہ ہونے کی مثال جیسے زید حیوان۔

دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ اگر ضمیر ہو تو اس ضمیر کا معتد بہ ہونا ضروری ہے اور ضمیر کے معتد بہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی مشابہت خالی عن الضمیر کے ساتھ نہ ہو جیسے ”زید“ قائم ”ابوہ“ اس میں قائم میں ضمیر ہے لیکن یہ ضمیر غیر معتد بہ ہے اسلئے کہ اس کی مشابہت احوال ثلاثہ یعنی غیبت، خطاب، اور تنکیم میں خالی عن الضمیر (یعنی اسم جامد) کے ساتھ ہے۔ اس کی مثال جیسے زید قائم اس کی مشابہت خالی عن الضمیر کے ساتھ نہیں ہے کیونکہ یہ اسم جامد کے ساتھ مشابہ نہیں ہے تینوں حالتوں میں بدلنے کی وجہ سے کبھی غائب کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال ہوتا ہے اور کبھی خطاب کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال ہوتا ہے اور کبھی تنکیم کے صیغے کے ساتھ اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔ اور شیخ عبد القاہر جرجانی نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں لکھا ہے کہ جب بھی کسی اسم کو ذکر کیا جائے تو اس کیلئے عامل کا ہونا ضروری ہے، متکلم کسی اسم کو خالی

عن العاقل تب ہی ذکر کرتا ہے جب اسم کی طرف کسی چیز کی نسبت کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً جب معتمد قدام زید کہنے کے بجائے زید قدام کہتا ہے تو اس کا مقصد اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا ہے کہ وہ زید کہہ کر اپنے سامع کو پہلے سے آگاہ اور تیار کرتا ہے کہ اب میں زید کے بارے کچھ بتانے والا ہوں چنانچہ زید کا لفظ سن کر سامع بھی چونکا ہو جاتا ہے کہ اب میرا معتمد زید کے بارے میں کچھ بتانے والا ہے پھر جب معتمد قدام کہتا ہے تو یہ بات سامع کے ذہن میں اس طرح بیٹھ جاتی ہے کہ گویا کہ اس کے سننے کیلئے وہ پہلے سے تیار تھا اور وہ پہلے سے اس خبر سے ماؤس تھا تو گویا کہ دوبار خبر کا ثبوت مبتدا کیلئے ہوا پہلے اجمالاً پھر تفصیلاً تو اس وجہ سے اس میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اس میں تاکید خبر کی وجہ سے قوت پیدا ہو جاتی ہے اور علامہ سکا کی "کے نزدیک تکرار اسناد کی وجہ سے قوت پیدا ہو جاتی ہے۔" ثمرہ اختلاف:۔ زید ضربہ اور زید مرتبہ کی صورت میں نکلے گا۔ کیونکہ اس میں اگرچہ امر سببی تو ہے لیکن تقویٰ نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ اس میں جو ضمیر ہے وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے مبتداء کی طرف نہیں لوٹ سکتی ہے لہذا علامہ سکا کی "کے نزدیک یہ مثال تقویٰ سے نکل جائے گی اور حضرت شیخ کے نزدیک اس میں تقویٰ بھی پایا جاتا ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک تقویٰ کیلئے تکرار اسناد کی شرط نہیں ہے بلکہ صرف ذہن کا دوبار اس کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ غیر تقویٰ اور غیر سببی میں سے جب کوئی ایک چیز بھی فوت ہو جائے تو مسند کو مفرد نہیں لایا جائے گا بلکہ جملہ لایا جائے گا۔

ومما یكون المسند فيه جملة لا للسببية ولا للتقوى خبر ضمير الشان. ولم يتعرض له لشهرة أمره وكونه معلوماً مما سبق وإنما صورة التخصيص نحو أناس عیت فی حاجتك ورجل جاءنی فهی داخلة فی التقوى علی ماسر ترجمہ:-

اور منجملہ ان جگہوں کے جہاں مسند جملہ ہوتا ہے لیکن نہ سمیت کیلئے ہوتا ہے نہ تقویٰ کیلئے ضمیر شان کی خبر ہے ماتن نے اس سے بحث نہیں کی ہے کیونکہ ایک تو وہ مشہور ہے اور دوسرے نمبر پر وہ ماسبق سے معلوم ہے باقی رہی تخصیص کی صورت جیسے أناس عیت فی حاجتك ورجل جاءنی وغیرہ تو یہ تقویٰ میں دال ہیں جیسا کہ گزر چکا تشریح:-

ومما یكون المسند فيه: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے ہے۔ اعتراض آپ نے کہا ہے کہ خبر میں جب امر سببی پایا جائے یا خبر تقویٰ کا فائدہ دے تو خبر کو جملہ لایا جائے گا ورنہ خبر کو مفرد لایا جائے گا یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی ہیں لیکن پھر بھی خبر کو جملہ ہی لایا جاتا ہے جیسے ضمیر شان وغیرہ "ہو زید عالم"۔

جواب۔ اس کی تفصیل ہم نے اس وجہ سے یہاں پر ذکر نہیں کی ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ خوکا ہے وہاں پر یہ بات مشہور ہے کہ ضمیر شان کی خبر عام طور پر جملہ ہی ہوتی ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اس کا اجمالی ذکر پہلے گزر چکا ہے چنانچہ مصنف نے کہا ہے کہ "وقولهم هو او هی زید عالم مکان الشان والقصة" اسلئے انھوں نے یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

اعتراض: آپ نے خبر کے جملہ ہونے کو منحصر کر دیا ہے سببی اور تقویٰ میں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کے بغیر بھی خبر جملہ بن کر آتی ہے مثلاً تخصیص کی وجہ سے بھی خبر جملہ لایا جاتا ہے جیسے "أناس عیت فی حاجتك" رجل جاءنی "ان دونوں مثالوں میں خبر کو تخصیص کی وجہ سے جملہ لایا گیا ہے۔

جواب: یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ تقویٰ کی دو صورتیں ہیں تقویٰ مقصودہ اور تقویٰ مقصودہ نہ ہو تخصیص میں تقویٰ پایا جاتا ہے اس بات

کو ہم بھی مانتے ہیں لیکن وہ تقویٰ مقصود نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ غیر مقصودی ہوتا ہے اسلئے اسے خبر کے جملہ لانے کی حصر میں داخل نہیں کیا ہے اور اس کی وجہ سے ہمارا حصر بھی نہیں ٹوٹے گا۔

واسمیتہا وفعلیتہا وشرطیتہا لما مرّ یعنی ان یکون المسند جملةً للسبب والتقویٰ وكون تلك الجملة اسمیةً للداوم والثبوت وكونها فعلیةً للتجدد والحدوث الدالة على ابدال زمنة الثلاثة على اخصر وجه وكونها شرطیةً للاعتبارات المختلفة الحاصلة من ادوات الشرط۔  
ترجمہ:-

(اور اس کا اسمیہ ہونا فعلیہ ہونا اور شرطیہ ہونا انہی وجوہ کی بنا پر ہے جو گزر چکیں) یعنی مسند کا جملہ ہونا سبب اور تقویٰ کیلئے ہوتا ہے اور پھر اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام و ثبوت کیلئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا تجدّد اور حدوث کیلئے ہوتا ہے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر اختصار کے ساتھ حالات کرنے کیلئے۔ اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کیلئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں۔  
تشریح:-

وظرفیتہا الاختصار الفعلیة: خبر کے جملہ ظرفیہ ہونے کی تفصیل چونکہ پہلے نہیں گزری ہے اسلئے اب یہاں سے اس کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں چنانچہ خبر کو جملہ ظرفیہ لایا جاتا ہے صحیح مذہب کے مطابق جملہ فعلیہ کے اختصار کیلئے صحیح مذہب ہم نے اسلئے کہا ہے کہ جملہ ظرفیہ کے متعلق کے بارے میں بصریوں اور کوئیوں میں اختلاف ہے۔ بصریوں کے نزدیک ظرف کو فعل مقدّر کا متعلق بنایا جائے گا اور کوئیوں کے نزدیک ظرف کو اسم فاعل شبہ فعل مقدّر کا متعلق کر دیا جائے گا۔ بصریوں کی دلیل: متعلق عامل بنتا ہے اور عمل کرنے میں چونکہ فعل اصل ہے اسلئے فعل کو مقدّر مانا جائے گا اور کوئیوں کے نزدیک اسم فاعل کو مقدّر مانا جائے گا اور دلیل یہ ہے کہ یہ اس مقام پر خبر واقع ہو رہا ہے اور خبر میں اصل مفرد ہونا ہے اور اسم فاعل میں سے اسم مفرد ہوتا ہے اور فعل جملہ ہوتا ہے اسلئے اسم فاعل کو مقدّر مانا جائے گا۔

وظرفیتہا الاختصار الفعلیة اذ هی ای الظرفیة مقدّرة بالفعل علی الاصح لانّ الفعل هو الاصل فی العمل وقیل باسم الفاعل لانّ الاصل فی الخبر ان یکون مفرداً ورجح الاول بوقوع الظرف صلةً للموصول نحو الذی فی الدار اخوک اجیب بانّ الصلة من مظانّ الجملة بخلاف الخبر ولو قال اذ الظرف مقدّر بالفعل علی الاصح لکان اصوب لانّ ظاهر عبارته یقتضی انّ الجملة الظرفیة مقدّرة باسم الفاعل علی القول الغیر الاصح ولا یخفی فسادہ۔  
ترجمہ:-

(اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیّت کے اختصار کیلئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت فعل کے ساتھ مقدّر ہوتی ہے اصح قول پر کیونکہ عمل میں فعل ہی اصل بعض نے کہا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ مقدّر ہوتی ہے کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اول کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کیلئے صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے وہ جو گھر میں ہے تیرا بھائی ہے جواب دیا گیا ہے کہ صلہ جملہ کی طرح ہوتا ہے بخلاف خبر کے مصنف اگر "ا" اذ الظرف مقدّر بالفعل علی الاصح کہتا تو بہتر تھا کیونکہ ظاہر عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ جملہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ غیر اصح قول پر مقدّر ہوتا ہے اس کا فساد چھپا ہوا نہیں ہے۔  
تشریح:-

ورجح الاول: ان دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں صلہ بھی واقع ہوتا ہے جیسے الذی



فی الدار اخوك، میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس صورت میں ہو سکتا ہے جب اس کا متعلق فعل ہو لہذا فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ ہو جائے گا جبکہ اسم فاعل کے مقدّر ماننے کی صورت میں متعلق جملہ نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا۔ لہذا ظرف کے صلہ واقع ہونے کی صورت میں تو متعلق فعل ہی ہوگا اور جس صورت میں ظرف صلہ نہ بن رہا ہو تو وہ صورت مشکوک رہ گئی کہ اس میں متعلق فعل کو بنائیں گے یا اسم فاعل کو تو اس مشکوک صورت کو ہم غیر مشکوک صورت پر حمل کریں گے چنانچہ اس صورت میں بھی ظرف کا متعلق فعل ہی کو بنایا جائے گا بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا غیر صلہ کو صلہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صلہ کا ہر حال میں جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ خبر کا جملہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ خبر جملہ اور مفرد دونوں طرح کا ہو سکتا ہے اسلئے آپ کا صلہ کو خبر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

ولو قال اذ الظرف مقدّر بالفعّل: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی عبارت ہے ”اذھی مقدّرة بالفعل علی الاصح“ اگر اس کے بجائے مصنف ”الظرف مقدّرة بالفعل علی الاصح“ کی عبارت لاتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ کیونکہ مصنف کے قول کا مطلب یہ بنتا ہے کہ غیر اصح قول کے مطابق جملہ ظرفیہ اسم فاعل کے ساتھ متعلق ہو تا ہے اور یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ غیر اصح قول کے مطابق جب اسم فاعل مقدّر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف اپنی ذات کے اعتبار سے نہ مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے اگر اس کا متعلق مفرد ہو تو ظرف بھی مفرد ہوگا اور اگر اس کا متعلق جملہ ہو تو ظرف جملہ ہوگا اور اسم فاعل چونکہ مفرد ہے جملہ نہیں ہے اسلئے ظرف بھی مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا جبکہ ہماری بتائی ہوئی عبارت کے مطابق یہ غرابی لازم نہیں آتی ہے۔

وامّا تاخیرہ ای المسند فلان ذکر المسند الیہ اہم کما مر فی تقدیم المسند الیہ واما تقدیمہ ای المسند فلتخصیصہ بالمسند الیہ ای لقصر المسند علی المسند علی ما حققناه فی ضمیر الفصل لان معنی قولنا تمیمی انا هو انہ مقصور علی التیمیۃ لایتجاوزها الی القیسۃ نحو ”لا فیہا غول ای بخلاف خمور الدنیا فان فیہا غولاً ترجمہ:-

(اور مسند کا مؤخر ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے) جیسا کہ مسند الیہ کی بحث میں گزر چکا ہے (اور اس کا مقدم ہونا) یعنی مسند کا مقدم ہونا اس کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق ضمیر فصل میں کی ہے کیونکہ تمیمی انا کا مطلب یہی ہے کہ میں تمیمی پر مقصور ہوں اس سے قیسیۃ کی طرف متجاوز نہیں ہوں (جیسے اس میں سر درویش یعنی بخلاف دنیوی شراہوں کے) کہ ان میں سر درویش ہے تشریح:-

وامّا تاخیرہ: مسند کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند کو مسند الیہ سے مؤخر کر دیا جاتا ہے مسند الیہ کے ذکر کے اہم اور ضروری ہونے کی وجہ سے پہلے مسند الیہ لایا جاتا ہے اور اسکے بعد مسند لایا جاتا ہے۔

وامّا تقدیمہ: مسند کے احوال میں سے ایک حال ہے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مسند الیہ مسند پر مقدم ہو لیکن کبھی کبھار مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

شارح نے لقصر المسند الیہ علی المسند کی عبارت لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنف کی عبارت میں گڑبڑ

ہیلو نگہ ماتن کی عبارت کا مطلب بنتا ہے کہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کر دیا جاتا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات متعدد بار گزر چکی ہے کہ مادہ تخصیص کے بعد جب باء داخل ہوتا ہے تو باء کا دخول مقصور ہوتا یہاں پر بھی مادہ تخصیص کے بعد مسند الیہ پر باء داخل ہے لہذا مسند الیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور اور اصل عبارت یوں بن جائے گی ”لقصیر المسند الیہ علی المسند“ اردو میں قصر کا ترجمہ کرتے وقت ”ہی“ کا لفظ آئے گا جیسے کہا جاتا ہے ”تیمیٰ انا“ اس کے معنی ہیں میں تیمیٰ ہی ہوں قیس یا کسی اور قبیلہ سے میرا تعلق نہیں ہے مصنفؒ نے اس کی مثال ذکر کی ہے ارشاد باری تعالیٰ سے کہ ”لا فیہا غول“ ولا ہم عنہا ینزفون“ لیکن اس میں دو باتوں کا جاننا ضروری ہے پہلی بات یہ کہ یہاں پر ”لا فیہا“ مسند ہے اور ”غول“ مسند الیہ ہے۔ اور یہ ترکیب قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس میں نفی کا تعلق مسند اور مسند الیہ دونوں کے ساتھ بنانا ناجائز ہے اگر اس کا تعلق مسند الیہ کے ساتھ بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ”عدم الغول“ خمر جنت کے ساتھ متصف ہونے کے ساتھ بند ہے یعنی صرف جنت کے شراب ہی میں درود سر (نقہ) نہیں ہے باقی شرابوں میں یہ نشہ نہیں ہے اور اگر اسے مسند پر داخل کیا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ”غول“ مقصور ہے اس کے ”عدم الحصول فی خمر الجنة“ میں۔ پہلی صورت میں یہ قضیہ معدولۃ الموضوع بنے گا اور دوسری صورت میں یہ قضیہ معدولۃ المحمول بنے گا بہر حال جو بھی صورت ہو یہ قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے اور یہ قصر اضافی ہوگا نہ کہ قصر حقیقی اسی طرح مسند پر قصر ہوگا جزء مسند پر نہیں ہوگا۔

فائدہ: یہ دونوں صرف ترکیبی احتمالات ہیں ورنہ مال کار کے اعتبار سے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔  
فان قلت المسند هو الظرف اعنی فیہا والمسند الیہ لیس بمقصود علی جزء منہ اعنی الضمیر المجرور الراجح الی خمر الجنة قلت المقصود ان عدم الغول مقصور علی الاتصاف بفی خمر الجنة لا یتجاوزہ الی عدم الحصول فی خمر الدنيا فالمسند الیہ مقصور علی المسند قصرًا غیر حقیقی و کذا القیاس فی قوله تعالیٰ ”لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِی دِیْنِ“ ونظیرہ ما ذکرہ صاحب المفتاح فی قوله تعالیٰ ”اِنْ جَسَانُہُمْ اِلَّا عَلٰی رَبِّیْ“ من اَنَّ المعنی حسابہم مقصور علی الاتصاف بعلی ربی لا یتجاوزہ الی الاتصاف بعلی غیرہ فجميع ذالك من قصر الموصوف علی الصفة دون العکس کما توہمہ بعضہم۔ ترجمہ:-

اگر تو یہ کہے کہ یہاں پر مسند ظرف ہے یعنی فیہا اور مسند الیہ اس پر مقصور نہیں ہے بلکہ اس کے ایک جزء پر مقصور ہے اس سے میری مراد وہ ضمیر مجرور ہے جو خمر جنت کی طرف راجع ہے میں کہتا ہوں کہ عدم الغول خمر جنت ہونے کے ساتھ مقصور ہے اس سے متجاوز نہیں ہوتا ہے عدم الحصول فی خمر الدنيا کی طرف لہذا مسند الیہ مسند پر مقصور ہے اور بطریق قصر غیر حقیقی ہے اور یہی قیاس ہے ارشاد باری تعالیٰ ”لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِی دِیْنِ“ میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو رسا کی نے ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ”انحسبہم“ الخ ان کا حساب نہیں ہے مگر میرے رب پر یعنی ان کا حساب میرے رب پر مقصور ہے اتصاف بعلی ربی پر متجاوز نہیں ہے اس سے اتصاف بعلی غیری کی طرف، لہذا یہ سب قصر الموصوف علی الصفت کے قبیل سے ہے نہ کہ اس کا عکس جیسا کہ بعض لوگوں نے خیال کیا ہے۔  
تشریح:-

فان قلت: آپ کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہئے تھی جس میں مسند الیہ پر مسند منحصر ہو اور یہاں پر اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ ”فیہا“

اس میں مسند ہے اور ”ھا“ ضمیر کا مرجع ”خمر الجنۃ“ ہے اور غول“ کو اس پر بند کیا گیا ہے تو یہاں پر مسند الیہ کا اٹھارہ مسند کے جزء پر ہوا نہ کہ کل پر لہذا یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

قلت: شارح نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ [یہ ہے کہ صرف ظرف مسند نہیں بنتا بلکہ ظرف اپنے تمام متعلقات سے مل کر مسند بنتا ہے تو یہاں پر صرف ”فیہا“ ظرف نہیں ہے بلکہ یہ متعلق ہے اتصاف کے ساتھ پھر اس کے ساتھ مل کر پورے کا پورا جملہ خبر بنتا ہے تو مطلب یہ بنے گا کہ ”عدم الغول“ مقصور ہے ”اتصاف فی خمر الجنۃ“ کے ساتھ اور اس کی اور مثالیں بھی قرآن پاک میں پائی جاتی ہیں جہاں پر صرف ظرف کو نہیں بلکہ ظرف کو متعلق کے ساتھ ملا کر خبر بنایا گیا ہے جیسے ”لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ“ اس آیت میں ”لکم“ اور ”لی“ دونوں اپنے متعلق سے مل کر خبر مقدم ہیں اور اس میں بھی وہی تقریر ہوگی جو ہم نے اوپر کی ہے اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”ان دینکم مقصور علی الاتصاف بكونه لکم لا يتجاوزہ بكونه لی و دینی مقصور علی الاتصاف بكونه لی لا يتجاوز الی الاتصاف بكونه لکم“ اس کی دوسری نظیر ”ان حسائبہم الا علی ربی“ اس میں ”علی ربی“ ظرف اپنے متعلق سے مل کر خبر بن رہا ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”ان حسابہم مقصور علی الاتصاف بعلی ربی لا يتجاوزہ الی الاتصاف بعلی غیرہ“۔

دون العکس: اس عبارت کے ساتھ علامہ غلغالیؒ کی تردید کی ہے اسلئے کہ انھوں نے ان تمام مثالوں میں کہا ہے کہ ان میں قصر اضافی ہے اور یہ قصر المصنف علی الموصوف کے قبیل سے ہے شارح فرماتے ہیں کہ علامہ غلغالیؒ کی بات صحیح نہیں ہے ان مثالوں میں یہ قصر الموصوف علی المصنف کے قبیل سے ہے نہ کہ قصر المصنف علی الموصوف کے قبیل سے ہے اسلئے کہ یہ کلام اس آدمی سے ہو رہا ہے جو دنیا اور آخرت دونوں کی شراہوں کے بارے میں غول کا معتقد ہے اس آدمی سے یہ خطاب نہیں ہو رہا ہے جو صرف جنت کے شراہوں میں غول کے نہ ہونے کا قائل ہو۔ لہذا ان تمام صورتوں میں قصر الموصوف علی المصنف کے قبیل سے ہوگا نہ کہ قصر المصنف علی الموصوف کے قبیل سے۔

ولهذا ای ولان التقديم يفيد التخصيص لم يقدم الظرف الذي هو المسند على المسند اليه في لا ريب فيه ولم يقل ”لا فيه ريب“ لئلا يفيد تقديمه عليه ثبوت الريب في سائر كتب الله تعالى بناء على اختصاص عدم الريب بالقرآن وإنما قال في سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر في مقابلة القرآن كما ان المعتبرة في مقابلة خمر الجنۃ هي خمر الدنيا لا مطلق المشروبات وغيره ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم مفید تخصیص ہے اس ظرف کو مقدم نہیں کیا ہے جو مسند ہے مسند الیہ پر ”لا ریب فیہ“ میں اور ”لا فیہ ریب“ نہیں کہا ہے (تاکہ اس پر یہ تقدیم ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے) (باقی کتب الہیہ میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے) اسلئے کہ عدم ریب صرف قرآن کے ساتھ خاص ہے ماتن نے ”فی سائر کتب اللہ“ کہا ہے اسلئے کہ قرآن کے مقابلے میں کتب اللہ ہی کا اعتبار ہے جس طرح خمر حرمہ کے مقابلے میں صرف خمر دنیا کا اعتبار ہے نہ کہ مطلق مشروبات کا وغیرہ تشریح:-

ولهذا لم يقدم الظرف: یہاں سے مصنف نے اسی قصر اور تقدیم پر ایک توریہ ذکر کی ہے کہ جب مسند کو مقدم کیا جائے تو اس سے قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یا تقدیم مسند موہم افادہ تخصیص ہوتی ہے اسلئے ارشاد باری تعالیٰ ”لا ریب فیہ“ میں ”مسند“ ”فیہ“ ”مسند الیہ“ ”لا ریب“ پر مقدم کر کے پڑھنا جائز نہیں ہے کیونکہ پھر اس کا مطلب بنے گا کہ عدم ریب صرف اسی کتاب میں منحصر ہے اس کے علاوہ کسی اور آسمانی کتاب

کی طرف متجاوڑ نہیں ہے یعنی صرف اس قرآن پاک میں شک نہیں ہے باقی آسانی کتابوں میں شک ہے یہ معنی بالکل غلط ہے کیونکہ جس طرح قرآن پاک میں شک نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی وہ تمام کتابیں شک سے بری اور مبرّی جو تغیر و تبدل سے محفوظ ہیں۔  
 اوالتنبيه عطف علی تخصیصہ ای تقدیم المسند للتنبیہ من اول الامر علی أنّه ای المسند خبر لانعت اذا النعت لا یقّدّم علی المنعوت وانما قال من اول الامر لانّه ربما یعلم أنّه خبر لانعت بالتامّل فی المعنی والنظر أنّه لم یرد فی الکلام خبر المبتدأ کقولہ ”شعر“ له همم لامنتهی لکبارها وهمة الصغری اجل من الدهر حیث لم یقل همم له اوالتفاؤل نحو ”ع“ ”سعدت بغرة وجهك الايام“ ترجمہ:-

(یا تنبیہ کرنے کیلئے) اس کا عطف تخصیص پر ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اول وہلہ ہی سے اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ مسند خبر ہے نعت نہیں ہے کیونکہ نعت معوت سے مقدم نہیں ہوتی ہے مصطفیٰ نے من اول الامر کہا ہے اسلئے کہ کبھی معنی میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کلام میں مبتداء کی خبر نہیں ہے جیسے اس کا قول شعر اس کیلئے بلند ہمتیں ہیں جن کی کوئی حد ہی نہیں (اور اس کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانے سے بہت بڑی ہے، شاعر نے ہم لہ نہیں کہا ہے) (یا نیک فالی کیلئے) جیسے ع تیرے چمکتے ہوئے چہرے کی وجہ سے زمانہ سعید ہے تشریح:-

اوالتنبيه: تقدیم مسند کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ مسند کو جب مؤخر کر دیا جائے تو اول وہلہ میں اس میں خبر ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور صفت ہونے کا بھی لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو پھر دیکھنے والے پر بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ مخاطب جب اس کو صفت بنائے گا اور اسے پورے جملے میں خبر کہیں نہیں ملے گی تو لازمی طور پر اسے اپنی غلطی کا احساس ہو جائے گا اور اسے پھر سے خبر بنائے گا تو متکلم جب خبر کو مقدم کر کے اپنے مخاطب سے بات کرے گا تو اول وہلہ ہی میں اسے معلوم ہو جائے گا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت ہونے کی حیثیت سے صفت اپنے موصوف سے مقدم نہیں ہو سکتی ہے بخلاف خبر کے کہ خبر کبھی کبھار اپنے مبتداء اور مسند الیہ سے مقدم ہو جاتی ہے تو اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے خبر کو مبتداء پر مقدم کر دیا جاتا ہے اس کی مثال حضرت حسان کے اس شعر میں ہے جو انھوں نے آنحضرت ﷺ کی مدحت میں کہا ہے۔

له همم لا منتهی لکبارها : وهمة الصغری اجل من الدهر

تحقیق المفردات: همم - ہمت کی جمع ہے اس کے معنی ہیں قصد، ارادہ، خواہش، ابتداء، عزم، عزم قوی، منتہی - کسی چیز کی آخری حد اور انتہی کو کہتے ہیں، دھر - طویل زمانہ، لمبی مدت، انسان کی زندگی گزارنے کے مترادف ہے۔

ترجمہ - آپ کی ایسی بلند ہمتیں ہیں جن کی کوئی انتہاء نہیں ہے، اور آپ کی چھوٹی سی ہمت بھی زمانے سے بہت بڑی ہے۔  
 محل استنباد: ”له همم“ ہے اس میں ”له“ خبر ”همم“ کو مبتداء پر مقدم کر دیا ہے۔ اصل میں ”همم له“ ہونا چاہئے تھا لیکن اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ خبر ہی ہے صفت نہیں ہے خبر کو مبتداء پر مقدم کر دیا ہے اور اگر اس کو ترکیب میں صفت بنا دیا جائے تو معنوی طور پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ پھر یہ مدح ہمت کی ہوگی آنحضرت ﷺ کی نہیں ہوگی جو متکلم کے مقصود بالکل خلاف ہے کیونکہ یہاں پر حضرت حسان کا مقصود آنحضرت کی تعریف کرنا ہے نہ کہ ہمت کی تعریف کرنا۔

والتفاؤل: تقدیم مسند کا تیسرا فائدہ یہ ہے کہ نیک فالی کیلئے مسند کو مسند الیہ پر مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے

﴿سعدت بغرة وجهك الايام : وتزینت ببقائك الايام﴾

ترجمہ۔ تیرے چمکتے ہوئے چہرے کی وجہ سے زمانہ نیک بخت ہے۔ اور تیری بقاء کی وجہ سے زمانہ خوبصورت ہے۔ محل استہدایہ: اس میں ”ایام“ مبتداء ہے اور ”سعدت“ خبر اور مسند ہے لیکن ”سعدت“ کے لفظ کو نیک فالی کیلئے مقدم کر دیا ہے۔

اوالتشویق الی ذکر المسند الیہ بان یكون فی المسند المتقدم طول یشوق النفس الی ذکر المسند الیہ فیكون له وقع فی النفس ومحل من القبول لان الحاصل بعد الطلب اعز من المناسق بلا تعجب کقولہ ”شعر“ ثلاثة هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله تشرق من اشرق بمعنی صار مضيئاً الدنيا فاعل تشرق والعائد الی الموصوف هو الضمیر المجرور فی بیہجتہا ای بحسنہا ونضارتہا ای تصیر الدنيا منورة بهجة هذه الثلاثة وبها ثلثها والمسند الیہ المتأخر هو قوله شمس الضحی وابو اسحاق والقمر ترجمہ:-

(یا مسند الیہ کے ذکر کا شوق پیدا کرنے کیلئے) اس طور پر کہ مقدم میں ایسا طول ہو جو دل میں مسند الیہ کے ذکر کا شوق پیدا کر رہا ہو لہذا اس سے دل میں اس کی ایک وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بے مشقت حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے (جیسے شعر تین چیزیں ایسی ہیں) ثلاثہ مسند مقدم ہے جو تشرق الخ کے ساتھ موصوف ہے (کہ روشن ہوگی) اشرق سے ہے بمعنی روشن ہونا (دنیا) الدنيا تشرق فعل کا فاعل ہے اور ضمیر مجرور موصوف کی طرف لوٹ رہی ہے (ان کے حسن سے) یعنی دنیا روشن ہوگی ہے ان تینوں چیزوں کے حسن اور ان کی رونق سے مسند الیہ متاخر کی مثال شاعر کا یہ قول ہے وہ اس کا قول آفتاب، ابوالفتح اور چاند تشرق:-

اوالتشویق: تقدیم مسند کا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ کبھی کبھار مسند کسی ایسے مضمون پر مشتمل ہوتا ہے جس کے سننے کے ساتھ سامع کا مسند الیہ کی طرف شوق بڑھ جاتا ہے تو سامع کا شوق بڑھانے کیلئے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے تاکہ مسند کو سن کر مسند الیہ کی طرف سامع کا شوق بڑھ جائے پھر جب بھی مسند الیہ کو ذکر دیا جائے تو مسند الیہ کے ذکر کے سننے ہی مسند الیہ سامع کے ذہن میں بیٹھ جائے گا اسلئے کہ جب مسند الیہ کو مؤخر ذکر کر دیا جائے گا تو اس کے سننے کیلئے سامع کا انتظار بڑھے گا اور پھر کافی انتظار کے بعد جب مسند الیہ کا ذکر ہو جائے گا تو اس کے سننے کے ساتھ سامع کو زیادہ مزہ آئے گا کیونکہ یہ اصول ہے کہ جو چیز محنت اور مشقت کے بعد حاصل ہوتی ہے اس میں مزہ زیادہ آتا ہے جیسے ابواسحاق کی تعریف میں محمد بن وہب کا یہ شعر ہے۔

﴿ثلاثة تشرق الدنيا بیہجتہا شمس الضحی وابو اسحاق والقمر﴾

تحقیق المفردات: تشرق۔ باب افعال سے اس کے معنی ہیں روشن کرنا۔ البہجہ۔ خوبصورتی۔ تروتازگی۔ خوشی یا ظہور خوشی۔ ترجمہ۔ تین چیزوں کی رونق اور حسن و خوبصورتی سے دنیا روشن ہوگی ہے اشراف کے وقت بلند ہونے والا سورج ابواسحاق اور چودہویں کا چاند محل استہدایہ: ”ثلاثة“ موصوف ہے اور تشرق الدنيا بیہجتہا صفت ہے اور شمس الضحی ..... الخ مبتداء مؤخر ہے۔ ثلاثہ مسند مسند الیہ کے اوصاف پر مشتمل ہے مسند کے محملات کو ذکر کر کے اسے بہت زیادہ لمبا کر دیا ہے جس سے مخاطب اور سامع کے دل میں ایک داعیہ اور شوق پیدا ہو گیا کہ معلوم نہیں مسند الیہ کیا ہوگا؟ تو یہ شوق پیدا کرنے کیلئے مسند کو مسند الیہ سے مقدم کر کے دونوں کے درمیان فاصلہ کر دیا ہے۔

### تنبیہ

کثیر مآذکر فی هذا الباب یعنی باب المسند والذی قبلہ یعنی باب المسند الیہ غیر مختص بہما

كالذكر والحذف وغيرهما من التعريف والتنكير والتقديم والتأخير والاطلاق والتقييد وغير ذلك مما سبق وأنما قال كثير لأن بعضهما مختص بالباين كضمير الفصل المختص بما بين المسند والمسند اليه وكون المسند فعلاً فإنه مختص بالمسند اذ كل فعل مسند دائماً وقيل هو اشارة الى ان جميعها لا يجري في غير الباين كالتعريف فإنه لا يجري في الحال والتمييز كالقديم فإنه لا يجري في المضاف اليه - ترجمه:-

(بہت سے وہ احوال جو اس باب میں) یعنی باب مسند میں (اور اس میں جو اس سے پہلے ہے) یعنی باب مسند الیہ میں (مذکور ہوئے ہیں وہ انہی دو بابوں کیساتھ خاص نہیں جیسے ذکر، حذف، وغیرہ) یعنی تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، وغیرہ جو ماقبل میں مذکور ہو چکے ہیں ماتن نے ”کثیر“ اسلئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے وہ ضمیر فصل جو مسند اور مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے اور جیسے فعل کا مسند ہونا یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جمع احوال ان دو بابوں کے غیر میں جاری نہیں ہوتے جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں اور جیسے تقدیم کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی۔ تشریح:-

تنبیہ: مسند اور مسند الیہ کے مباحث کے آخر میں مصنفؒ نے تمہ اور خلاصہ کے طور پر یہ بات کہی ہے کہ مسند اور مسند الیہ کے مباحث میں ہم نے جتنے خواص ذکر کئے ہیں ان تمام خواص کا صرف مسند الیہ اور مسند میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان کے غیر میں بھی یہ خواص پائے جاسکتے ہیں مثلاً حذف کرنا، ذکر کرنا، معرفہ بنانا، نکرہ بنانا، مقدم کرنا، مؤخر کرنا مطلق بنانا اور مقید بنانا وغیرہ یہ تمام خواص جس طرح مسند اور مسند الیہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح یہ تمام کے تمام خواص مفاعیل ان کے مکتحات اور مضاف الیہ وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور مسند اور مسند الیہ کے مباحث کی تفصیل کے سن لینے کے بعد کسی بھی ذہن آدمی پر ان چیزوں کا وہاں پر اعتبار کرنا کوئی مشکل نہیں ہے۔

وأنما قال كثير أما: مصنفؒ نے اس عبارت کے تحت صرف یہ بات مقصود ہی بتائی ہے لیکن شراح نے کثیر اُما کے معنی میں اختلاف کیا ہے کہ اس کے کیا معنی اور اس کا کیا مطلب ہے۔ اس کا ایک مطلب تو شراحؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ان میں سے اکثر مباحث ان دونوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں البتہ کچھ نہ کچھ ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے مسند اور مسند الیہ کے درمیان ضمیر فصل کا لانا یہ مسند اور مسند الیہ کے درمیان حکم کے ساتھ خاص ہے اور یا مسند کا فعل ہونا یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ فعل جب ماکافہ کے ساتھ نہ ہو جیسے قَلَمًا، طَلَمًا، کثیر اُما یا زائدہ نہ ہو جیسے کان زائدہ، یا پہلے والے فعل کیلئے مؤکد نہ ہو تو فعل ہمیشہ مسند ہی ہوتا ہے۔

وقيل: کے ساتھ علامہ زوزئیؒ کی بات نقل کی ہے انھوں نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصنفؒ کثیر اُما کے بجائے یوں عبارت لاتے ”وجميع ما ذكر في الباين غير مختص بهما“ تو اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا تھا کیونکہ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنتا کہ یہ تمام ان دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان تمام کا ان دو بابوں کے علاوہ میں پایا جانا ضروری ہے اور یہ بات بالکل غلط ہو جاتی کیونکہ ان دو بابوں کے علاوہ میں ان میں سے ہر ایک کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ کچھ تو ایسے احوال بھی ہیں جو ان کے غیر میں سرے سے پائے ہی نہیں جاتے جیسے ”تعریف“ یہ تمیز اور حال میں جاری نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح تقدیم ہے کہ یہ مضاف الیہ میں جاری نہیں ہو سکتی ہے

وفيه نظر لأن قولنا جميع ما ذكر في الباين غير مختص بهما لا يقتضي ان يجري شيء من المذكورات في كل واحد من الامور التي هي غير المسند اليه والمسند فضلاً عن ان يجري كل منها فيه اذ يكفي لعدم الاختصاص بالباين ثبوته في شيء مما يغايرهما فافهم واللفظ اذا اتقن اعتبار ذلك فيهما اي في

البابین لا یتخفی علیہ اعتبارہ فی غیرہما من المفاعیل والملحقات بہا والمضاف الیہ۔  
ترجمہ:-

اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمع باز کرنی البابین غیر مختص بہا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ احوال مذکورہ میں سے کوئی چیز ان امور میں سے ہر ایک میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے چہ جائے کہ ان احوال میں سے ہر ایک اس میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی چیز میں اس کی بات ہو جو ان دونوں کا غیر ہو فافہم: (اور جب سمجھدار آدمی نے خوب سمجھ لیا ان احوال کا استعمال ان دو بابوں میں تو چھپا ہوا نہیں رہے گا اس پر ان کا استعمال ان دونوں کے غیر میں) یعنی مفاعیل ملحقات، مضاف الیہ میں۔

تشریح:-

وفیہ نظر: شارح نے علاء موزنی کی تردید فرمائی ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے شارح کی تردید کا خلاصہ یہ ہے کہ ”جميع ما ذکر فی البابین غیر مختص بہما“ سے بھی تو معلوم نہیں ہوتا ہے کہ احوال مذکورہ میں سے کوئی ایک حال بھی غیر مسند اور مسند الیہ میں پائے جائیں چہ جائے کہ ہم یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ تمام کے تمام احوال غیر میں پائے جائیں کیونکہ یہ اصول ہے کہ موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے جبکہ عدم اختصاص کیلئے کسی ایک فرد کا غیر میں پایا جانا کافی ہے نہ کہ تمام افراد کا غیر میں پایا جانا لہذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

## ﴿احوال متعلقات الفعل﴾

قد اشیر فی التنبیہ الی ان کثیراً من الاعتبارات السابقة یجری فی متعلقات الفعل لکن ذکر فی هذا الباب تفصیل بعض من ذلك لاختصاصہ بمزید بحث ومہد لذلك مقدّمہ فقال ترجمہ:-

چوتھا باب متعلقات فعل کے احوال کے بیان میں تنبیہ میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے سابقہ اعتبارات متعلقات فعل میں بھی جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ ان میں مخصوص بحثیں ہیں چنانچہ اس کیلئے ایک تمہید قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں تشریح:-

اس باب کا ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ اس سے پہلے تنبیہ میں مصنفؒ نے یہ بات بتائی تھی کہ مذکورہ خواص کا صرف ان ہی دو میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ یہ احوال ان کے غیر میں بھی پائے جاتے ہیں پھر ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جن کو ہر سمجھدار آدمی دوسری جگہ بھی جاسکتا ہے اور کچھ وہ ہیں جن کا علم مسند اور مسند الیہ کی بحثوں سے نہیں ہو سکتا ہے اسلئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل بیان کرنے کیلئے یہ باب قائم فرمایا ہے اس باب میں تین باتیں بیان ہوں گی اول وجہ حذف مفعول بہ دوم اسباب تقدیم مفعول بہ سوم معمولات فعل میں سے بعض کو بعض پر مقدم کرنے کا باعث اور وجہ پھر انھوں نے مفاعیل میں سے صرف مفعول بہ کو ذکر کیا ہے باقی کو ذکر نہیں کیا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مفعول بہ کثیرا لوقوع ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ باقی مفاعیل کا حکم مفعول بہ پر قیاس کر کے معلوم کیا جاسکتا ہے اسلئے صرف مفعول بہ کی تفصیل ذکر کی ہے باقیوں کو ترک کر دیا ہے۔ پھر مصنفؒ نے ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے۔

الفعل مع المفعول کا لفظ مع الفاعل فی ان الغرض من ذکرہ معہ ای ذکر کل من الفاعل والمفعول مع الفعل او ذکر الفعل مع کل منهما افادۃ تلبسہ بہ ای تلبس الفعل بکل منهما اما بالفاعل فمن جهة وقوعہ عنه واما بالمفعول فمن جهة وقوعہ علیہ لا افادۃ وقوعہ مطلقاً ای لیس الغرض من ذکرہ معہ افادۃ وقوع الفعل وثبوته فی نفسہ من غیر ارادۃ ان یعلم من وقع وعلى من وقع اذ لو ارید ذلك لقليل وقع الضرب او وجدا وثبت من غیر ذکر الفاعل او المفعول لكونہ عیباً ترجمہ:-

(کہ فعل کا حال مفعول کے ساتھ اسی طرح ہوتا ہے جیسا فعل کا حال فاعل کے ساتھ ہوتا ہے اس بات میں کہ اس کیساتھ ذکر کرنے کا مقصد یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کو فاعل کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد یا فعل کو فاعل اور مفعول کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد (اس کے تعلق کا فائدہ دینا ہوتا ہے) یعنی فعل کا ان میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق کا فائدہ دینا ہوتا ہے فاعل کے ساتھ تو اس اعتبار سے کہ اس سے فعل واقع ہوا ہے اور مفعول کے ساتھ اس اعتبار سے کہ اس پر فعل واقع ہوا ہے (محض وقوع فعل کا افادہ مقصود نہیں ہوتا ہے) یعنی فعل کا اس کے ساتھ ذکر کرنے سے یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ ارادہ کئے بغیر اس بات کو جانا جائے کہ فعل کس سے واقع ہوا ہے اور کس پر واقع ہوا ہے کیونکہ اگر یہی مقصد ہوتا تو وقع الضرب، وجدا والضرب، اور ثبت کہنا صحیح ہوتا فاعل کے ذکر کئے بغیر کیونکہ اس صورت میں ان کا ذکر بیکار ہو جاتا ہے۔

تشریح:-

الفعل مع المفعول: جس طرح فعل کے ساتھ فاعل کے ذکر کرنے سے کوئی غرض متعلق ہوتی ہے کہ مطلق فعل کا وقوع یا ثبوت



بتلانا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل سے فعل کا ثبوت اور صدور بتلانا مقصود ہوتا ہے اسی طرح جب فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کرنا یا جائے تو اس سے بھی مطلق فعل کا صدور اور ثبوت مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے بھی یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ فعل کا صدور اور وقوع مفعول پر ہوا ہے مطلق فعل کا صدور مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر فعل کا مطلق صدور مقصود ہو تو پھر فعل کے ساتھ فاعل اور مفعول کا ذکر کرنا ہے کار اور زائد ہوگا چنانچہ پھر توفاعل اور مفعول کے ذکر کئے بغیر صرف یہ کہنا چاہئے کہ وقع الضرب، وجد الضرب، اور ثبت الضرب۔ الغرض جب بھی فعل کے ساتھ فاعل یا مفعول کا ذکر کیا جائے تو فاعل کے ذکر کرنے سے مقصود فاعل سے فعل کا صدور بتلانا ہوگا اور مفعول کے ذکر کرنے سے مقصود مفعول پر فاعل کے فعل کا وقوع بتلانا ہوگا۔

فادالم یذکر المفعول بہ معہ ای مع الفعل المتعدی المسند الی فاعله فالغرض ان کان اثباتہ ای اثبات الفعل لفاعله اونفیہ عنه مطلقا ای من غیر اعتبار عموم فی الفعل بان یراد جمیع افرادہ او خصوص بان یراد بعضہا من غیر اعتبار تعلقه بمن وقع علیہ فضلا عن عمومہ وخصوصہ نزل الفعل المتعدی منزلة اللازم ولم یقدر له مفعول لان المقدّر کالمذکور فی ان السامع یفہم منہما ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل عن الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع علیہ فان قولنا فلان یعطى الدنانیر یکون لغرض بیان جنس ما یتناولہ الاعطاء لالبیان کونہ معطیا ویكون کلاما مع من اثبت له الاعطاء غیر الدنانیر لامع من نفی ان یوجد منہ الاعطاء ترجمہ:-

(لہذا جب ذکر نہ کیا جائے) مفعول یہ کو (اس کے ساتھ) یعنی فعل متعدی کے ساتھ جو اس کے فاعل کی طرف مسند ہے (تو اگر فاعل کیلئے اس کا اثبات مقصود ہو) یعنی فعل کا اثبات، (فاعل کیلئے یا اس سے مطلقاً نفی کرنا مقصود ہو) یعنی فعل میں عموم کے بغیر اس طور پر کہ اس سے جمیع افراد مراد ہوں یا خصوص ہو اس طور پر کہ بعض افراد مراد ہوں اس اعتبار کے بغیر کہ وہ کس پر واقع ہوا ہے چہ جائے کہ اس میں عموم وخصوص ہو (اتارا جائے گا) فعل متعدی کو (لازم کے مرتبہ میں اور اس کیلئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا کیونکہ مقتد رجبی مذکور کی طرح ہوتا ہے) اس بات میں کہ سامع ان دونوں سے یہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے فعل کے واقع ہونے کی خبر دینا مقصود ہے من وقع علیہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے مثلاً فلان یعطى الدنانیر اس چیز کو بیان کرنے کیلئے ہے جس کو فعل اعطاء شامل ہے محض اس کے معطی ہونے کو بیان کرنے کیلئے نہیں ہے اور یہ کلام اس شخص سے ہوگا جو فداں کیلئے غیر دنانیر کی اعطاء ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص سے جو اس سے اعطاء کی نفی کرتا ہو۔ تشریح:-

فادالم یذکر المفعول بہ : یہاں تک مقدمہ بیان کیا ہے کہ فعل کے ساتھ فاعل یا مفعول کا ذکر خاتما نہیں ہوتا ہے بلکہ فاعل کا ذکر فعل کا فاعل سے صدور بتانے کیلئے ہوتا ہے اور مفعول کا ذکر فعل کا مفعول پر وقوع بتانے کیلئے ہوتا ہے۔ تو اب اگر کہیں فعل متعدی کے ساتھ مفعول کا ذکر نہ ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ اس فعل کے ساتھ کسی مفعول کے تعلق کا اعتبار کیا گیا ہوگا یا صرف اس فعل کا فاعل سے عموم وخصوص اور تعلق بما وقع علیہ الفعل کا اعتبار کئے بغیر صرف صدور کا اعتبار کیا ہوگا۔

پہلی صورت میں فعل متعدی ہوگا اور مفعول کو مقدمہ مانا جائے گا کیونکہ اس سے کسی خاص فعل کا ثبوت یا نفی مقصود نہیں ہوتا ہے (اس صورت کو مصنف نے اس سے دو صفحے بعد ”الا“ کے ساتھ بیان کیا ہے) اور دوسری صورت میں اس فعل کو لازم کی طرح قرار دیا جائے گا اس کیلئے اس صورت میں مفعول مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ جب متکلم نے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر نہیں کیا ہے تو اس سے اس کا

مقصود فعل میں عموم پیدا کرتا ہے اور اگر اس صورت میں مفعول کو مقدم کرنا جائے تو مقدمہ مذکور کی طرح ہوتا ہے تو یہ مستحکم کے مقصود کے خلاف ہوگا اور مستحکم کے مقصود کے خلاف کرنا صحیح نہیں ہے۔ جیسے کوئی آدمی کسی کے اعطاء کا منکر ہو تو اسے فاعل اور مفعول کا ذکر کئے بغیر کہا جائے گا کہ ”فلان یعطی“ اور اگر وہ دیناروں کے علاوہ کے اعطاء کا تو اقرار کرتا ہو لیکن دیناروں کے اعطاء کا منکر ہو تو اس کے سامنے مفعول کا بھی ذکر کر کے یوں کہا جائے گا ”فلان معطی الدینار“ فلاں دنا نیر دینے والا ہے ان مثالوں میں سے پہلی مثال جس میں نہ فاعل کا ذکر ہے اور نہ ہی مفعول کے یہ قسم اول کی مثال ہے اور جس مثال میں مفعول کا ذکر ہے یہ دوسری صورت کی مثال ہے۔

وهو ای هذا القسم الذي نزل منزلة اللازم ضربان لأنه إما أن يجعل الفعل حال كونه مطلقاً  
ای من غير اعتبار عموم او خصوص فيه ومن غير اعتبار تعلقه بالمفعول كناية عنه ای عن ذلك الفعل حال كونه متعلقاً  
بمفعول مخصوص دلّت علی قرینہ اولاً يجعل كذلك الثاني كقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون  
وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ای لا يستوي من يوجد له حقيقة العلم ومن لا يوجد وانما قدم الثاني لأنه باعتبار  
كثرة وقوعه اشداً اهتماماً بحاله۔

ترجمہ:-

(اور وہ) یعنی وہ قسم جسے لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے (اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ اس فعل کو اس پر مطلق ہونے کی حالت میں بنایا جائے گا) یعنی اس میں عموم و خصوص اور مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کے بغیر (کنایہ بنایا جائے گا) اس فعل سے (اس حال میں کہ وہ کسی خاص مفعول کے ساتھ متعلق ہو خواہ اس پر کوئی قرینہ دلالت کرے یا نہ کرے) اسی طرح بنایا جائے گا (دوسرا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”کہہ دیجئے کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں“ یعنی وہ برابر نہیں ہو سکتے ہیں جن سے حقیقت علم پایا جاتا ہے اور وہ جن سے حقیقت علم نہیں پایا جاتا ہے اور مصنف نے ثانی کو مقدم کیا ہے کیونکہ یہ اپنے کثرت وقوع کی وجہ سے زیادہ اہتمام کا استحقاق رکھتا ہے۔

تشریح:-

وهو ضربان: یہاں سے پہلی قسم کی تقسیم کر رہے ہیں کہ جب مفعول کو حذف کر دیا جائے اور مطلق فعل کی نفی یا ثبوت مراد ہو یعنی نہ تو فعل میں ثبوت اور نفی میں عموم اور خصوص کا اعتبار کیا گیا ہو اور نہ تو من وقع علیہ الفعل کا اعتبار کیا گیا ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں۔ یا تو اسے ایسے فعل سے کنایہ بنایا جائے گا جس میں کسی خاص مفعول کا اعتبار کیا گیا ہوگا اور اس پر کوئی قرینہ بھی دلالت کرتا ہو اور یا اس فعل کو ایسے فعل سے کنایہ نہیں بنایا جائے گا۔

پھر مصنف نے لف نشر غیر مرتب کے طور پر دوسری قسم کی مثال کو اس کی کثرت وقوع اور زیادت اہتمام کی وجہ سے پہلے ذکر کیا ہے اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے جیسے ”قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ“ اس میں ”يَعْلَمُونَ“ فعل متعدی ہے اصل میں یوں ہونا چاہئے تھا ”الَّذِينَ يَعْلَمُونَ الَّذِينَ“ لیکن مفعول کو حذف کر کے اس کو کسی اور فعل متعدی سے کنایہ نہیں بنایا ہے بلکہ صرف فعل متعدی ہی کو فعل متعدی کا مقابل بنایا گیا ہے کہ ”لَا يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ“ یعنی مطلقاً ایک کو دوسرے کا مقابل بنایا گیا ہے کہ جس کے پاس علم کی حقیقت پائی جاتی ہے وہ آدمی اور وہ آدمی جس کے پاس علم کی حقیقت نہیں پائی جاتی ہے دونوں کبھی بھی برابر نہیں ہو سکتے ہیں۔

السكاكى ذكر في بحث افادة اللام الاستغراق انه اذا كان المقام خطابياً لا استدلالياً كقوله عليه السلام المؤمن غير كريم والمنافق خبث لئيم حمل المعرف باللام مفرداً اكان اوجماً على الاستغراق بعلة ايها ان القصد

الی فرددون آخر مع تحقق الحقيقة فيهما ترجيح لاحد المتساويين على الآخر ثم ذكر في بحث حذف المفعول أنه وقد يكون القصد الى نفس الفعل لتنزيل المتعدى منزلة اللازم ذهبا في نحو فلان يعطى الى معنى يفعل الاعطاء ويوجد هذه الحقيقة ايها المبالغة بالطريق المذكور في افادة اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشارة الى قوله ثم اذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا حمل المعرف باللام على الاستغراق اليه اشارة بقوله ثم اي بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل وتنزيله منزلة اللازم من غير اعتبار كناية اذا كان المقام خطابيا يكتفى فيه بمجرد الظن لاستدلاليا يطلب فيه اليقين البرهاني افاد المقام او الفعل ذلك اي كون الغرض ثبوته لفاعله او نفيه عنه مطلقا مع التعميم في افراد الفعل دفعا للتحكم اللازم من حمله على فرددون اخرى وتحقيقه ان معنى يعطى حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعروف بلام الحقيقة يحمل في المقام الخطابي على استغراق الاعطاءات وشمولها مبالغة لئلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ترجمه:-

(سکا کی نے ذکر کیا ہے لام تعریف کے استغراق کیلئے ہونے کی بحث میں کہ جب مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے مؤمن بھولا بھالا کریم النفس ہوتا ہے اور منافق بخیل اور کمینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع ہو استغراق پر محمول کیا جائے گا یہ بتلانے کیلئے کہ صرف ایک ہی فرد مراد ہے ان دونوں میں حقیقت کے تحقق ہونے کی وجہ سے ترجیح ہے دو متساویین میں سے ایک کی دوسرے پر۔ پھر مفعول کے حذف کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی نفس فعل مقصود ہوتا ہے فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر اس طور پر کہ ”فلان عطیہ کرتا ہے“ کے یہ معنی ہیں کہ وہ اعطاء کرتا ہے اور اس سے حقیقت اعطاء پایا جاتا ہے مبالغہ کے طور پر اسی طریق پر جو مذکور ہوا ہے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں لہذا باتن نے سکا کی کے قول بالطریق المذكور کو اشارہ بنا دیا ہے اس کے اس قول کی طرف کہ جب مقام خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول (پھر) یعنی جبکہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنا یہ کا اعتبار کئے بنا فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتارنا ہو (اگر مقام خطابی ہو) جس میں صرف ظن کافی ہوتا ہے (استدلالی نہ ہو) جس میں یقین برہانی کی ضرورت ہوتی ہے (تو فائدہ دے گا) مقام یا فعل (اس کا) یعنی فاعل کیلئے ثبوت فعل کا یا نئی فعل کا مطلقا افراد فعل میں (تعمیم کے ساتھ تحكم کو رفع کرنے کیلئے) جو اس کے محمول کرنے سے لازم آتا ہے کسی ایک فرد پر نہ کہ دوسرے فرد پر اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت ملاحظی کے یہ معنی ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے لہذا الاعطاء معرف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں استغراق مبالغہ اعطاءات پر محمول کیا جائے گا تاکہ احد المتساویین کی دوسرے پر ترجیح لازم نہ آئے۔

تشریح:-

السکا کی ذکر: یہ فعل محذوف کا فاعل ہے تقدیری عبارت یوں ہے ذکر السکا کی۔ مقام خطابی میں معرف باللام کو استغراق (تعمیم فی الافراد) پر حمل کیا جائے گا یا نہیں اس میں علامہ سکا کی اور شیخ عبدلحقا ہر جر جانی کا اختلاف ہے۔ علامہ سکا کی کے نزدیک الف لام کو استغراق (تعمیم فی الافراد) پر محمول کریں گے اور شیخ کے نزدیک الف لام کو استغراق پر محمول نہیں کریں گے یہاں پر مصنف نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ آئندہ مذکور ہونے والا حکم علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق ہے نہ کہ حضرت شیخ کے مذہب کے مطابق۔

فائدہ: اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل مذکور کا مقام خطابی ہو گا یا استدلالی۔ خطابی

کالفظ ”خ“ کے فتح کے ساتھ ہے خطابي اس قیاس کو کہتے ہیں جو مقدمات ظنیہ سے مل کر بنی ہو جیسے کوئی کہے کہ ”کل من یشمی فی اللیل فہو سارق“ فہذا سارق“ یہ مقدمات ظنیہ ہیں جو صرف ظن کیلئے مفید ہیں کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جورات کو چلتا ہو تو وہ واقعی ہی چور ہو اور مقام خطابي اس مقام کو کہتے ہیں جہاں پر حکم لگانے کیلئے صرف مقدمات ظنیہ کو کافی سمجھا جاتا ہے مقام استدلالی وہ مقام ہے جہاں پر حکم لگانے کیلئے مقدمات یقینیہ اور قطعیہ کی ضرورت ہو کیونکہ اس سے مقصود یقین حاصل کرنا ہوتا ہے اور یقین مقدمات یقینیہ سے حاصل ہوتا ہے مقدمات ظنیہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے اور یقین برہانی وہ استدلال ہے جو مقدمات قطعیہ سے پیدا ہو۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ جہاں پر مقام خطابي ہو وہاں پر فعل مذکور سے استغراق یعنی تعیم فی الافراد مراد ہوگا ان میں سے کسی ایک کو خاص کرنا جائز نہیں ہوگا اسلئے کہ پھر ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ فعل تو اپنے تمام افراد پر تساوی کے ساتھ صادق آ رہا ہے اور آپ ان میں سے کسی ایک کو بلا کسی وجہ کے خاص کر رہے ہیں تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ ایک تو اس کو الف لام استغراق کی جگہ ذکر کیا ہے کہ الف لام استغراقی میں عموم ہوتا ہے اور وہ اس عموم کی وجہ سے اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے تو اب اگر کوئی ان میں سے کسی خاص فرد کو مراد لے لے تو اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے آپ نے فرمایا ”المؤمن غر کریم والمنافق خب لئیم“ مؤمن اپنے بھولے پن کی وجہ سے دھوکہ کھا جاتا ہے اور منافق کمینہ ہونے کی وجہ سے مکار ہوتا ہے۔

یہاں پر دونوں مقامات پر الف لام استغراقی کیلئے ہے اسلئے اس سے عموم افراد مراد ہوں گے۔ چنانچہ ان دونوں مقامات پر بعض افراد کو مراد لینے اور بعض افراد کو مراد نہ لینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے۔ اور مفعول کے حذف کرنے کا مقام بھی لکھا ہے کہ جب مفعول بہ کو حذف کر دیا جائے تو اس سے بھی عموم افراد مراد ہوتے ہیں لہذا اس سے بھی بعض افراد کو مراد لینا اور بعض افراد کو مراد نہ لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے بھی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جیسے کوئی کہے کہ ”فلان یعطی“ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”فلان یفعل فعل الاعطاء“ اور اعطاء میں جو الف لام ہے یہ بھی استغراق کیلئے ہے لہذا بعض کے ساتھ تخصیص لانا صحیح نہیں ہوگا۔ اور مصنف نے علامہ سکاکی کے مذہب کو اس طرح بیان کیا ہے کہ جب فعل مقام خطابي میں واقع ہو جائے تو وہ مقام اور فعل دونوں اس بات کا فائدہ دیں گے کہ فعل کو فاعل کیلئے ثابت کیا ہے یا فعل مفعول پر واقع ہوا ہے ان دونوں صورتوں میں تعیم کا فائدہ بھی حاصل ہو جائے گا۔ جیسے کوئی کہے کہ ”فلان یعطی“ تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ ”فلان یفعل فعل الاعطاء“ اس میں ”الاعطاء“ پر الف لام استغراق کیلئے ہے۔ اور اس میں عموم پایا جائے گا اور اس کا صدق تمام افراد پر تساوی کے ساتھ ہے لہذا اب دوسرے بعض کو ترجیح دینے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے۔

لا یقال افادۃ التعمیم ینافی کون الغرض الثبوت والنفی مطلقاً ای من غیر اعتبار عموم ولا خصوص لانا نقول لانسلم ذلك الثبوت فان عدم کون النشئ معتبرافی الغرض لا یستلزم عدم کونہ مسفاداً من الکلام فالتعمیم مفاد غیر مقصود ولبعضہم فی هذا المقام تخيلات فاسدة لا طائل تحتها فلم نتعرض لها والاقول لہو ان یجعل الفعل مطلقاً کنایۃ عنہ متعلقاً بمفعول مخصوص کقول البحرئ فی المعتز باللہ تعریضاً بالمستعین باللہ شعر ”شجوخ حسادہ و غیظ عداہ“ ان یرى مبصراً ویسمع واع ای ان یکون ذورؤیۃ وذو سمع

فیدرک بالبصر محاسنہ وبالسّم أخبارہ الظاہرة الدالّة علی استحقاقہ الامامۃ دون غیرہ لایجدوا نصب عطفاً علی یدرک المنصب ای فلا یجد اعدائہ وحسادہ الذین یتّمون الامامۃ الی منازعته الامامۃ سبیلاً فالحاصل انہ نزل یرى ویسمع منزلة اللّٰزم ای من یصدر عنہ السماع والرؤیۃ من غیر تعلق بمفعول مخصوص ثم جعلہما کنایتین عن الرؤیۃ والسماع المتعلقین بمفعول مخصوص

وہو محاسنہ و اخبارہ

ترجمہ:-

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادہ تعلیم تو منافی ہے غرض کے مطلق ثبوت یا مطلق نفی ہونے سے یعنی عموم و خصوص کے اعتبار کے بغیر کیونکہ ہم جواب دیں گے یہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں اسلئے کہ کسی چیز کا غرض میں معتبر نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ کلام کو مستفاد بھی نہ ہو پس تعلیم مستفاد ہے لیکن مقصود نہیں ہے یہاں پر کچھ لوگوں کے غلط خیالات ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے ہم ان کا ذکر نہیں کرتے۔ (اور اول) اور وہ یہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنا یہ بنایا جائے اس فعل سے جو مفعول مخصوص سے متعلق ہے (جیسے) سحری کا قول مستعین باللہ پر چوٹ کرتے ہوئے (معتز باللہ کی تعریف میں سحری کا یہ شعر ہے کہ اس کے حاسد کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سننے والا سنتا ہے۔ یعنی صاحب رویت اور صاحب سماعت کا موجود ہونا ہے۔ وہ اپنی آنکھوں سے اس کے محاسن کو دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کی خوبیوں کی خبروں کو سنتا ہے جو اس کے منصب امامت کے مستحق ہونے پر دلالت کرتے ہیں فلاں مجھ و منصوب ہے اسلئے کہ اس کا عطف یدرک منصوب پر ہے یعنی اس کے وہ حاسد اور دشمن جو منصب کی تمنا کرتے ہیں (امارت کے بارے میں ممدوح کے ساتھ لڑنے کا موقع نہیں پاتے ہیں) خلاصہ یہ ہے کہ بری اور یسمع کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے سماع اور رویت متحقق ہو مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر پھر ان دونوں کو اس رویت اور سمع سے کنا یہ بنایا گیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو اور وہ ممدوح کے محاسن و اوصاف ہیں

تشریح:-

لا یقال افادۃ التعمیم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: اس سے پہلے آپ نے کہا تھا کہ فعل کے مفعول کو جب حذف کر دیا جائے تو مطلق ثبوت فعل یا نفی فعل مراد ہوتا ہے اس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہیں ہوتا اور اب یہاں پر آپ کہتے ہیں کہ مذکورہ فعل جب مقام خطابی میں واقع ہو جائے تو عموم کا فائدہ دے گا۔ تو اس سے آپ کی دونوں باتوں میں تضاد آگیا کہ پہلے تو آپ نے کہا تھا کہ ان میں عموم اور خصوص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اب آپ کہہ رہے ہیں کہ اس میں عموم کا اعتبار ہوتا ہے جواب: دو چیزیں ہیں ایک کسی چیز کا دوسری چیز سے مستفاد ہونا اور دوسری چیز یہ ہے کہ کسی چیز کا مقصود ہی ہونا۔ ان دونوں کے

درمیان فرق ہے مستفاد ہونا اور چیز ہے اور مقصود ہی ہونا اور چیز ہے۔ تو کسی چیز کا مستفاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ چیز مقصود ہی ہو۔ مقام خطابی میں جو عموم ہوتا ہے یہ مستفاد تو ہوتا ہے لیکن غیر مقصود ہی ہوتا ہے جبکہ اس سے پہلے ہم نے جس عموم کا ذکر کیا تھا اس سے عموم مقصود ہی مراد تھا اور یہ عموم مقصود ہی نہیں ہے اور آپ کے اعتراض کی بنیاد مقصود ہی اور غیر مقصود ہی میں فرق نہ کرنے پر ہے۔

الاولیٰ:- اس کے ساتھ قسم اول کی مثال بیان کر رہے ہیں یعنی جس میں فعل متعدی کو لازم کی طرح قرار دیا گیا ہو اور اسے ایسے فعل متعدی سے کنا یہ بنایا جائے جو کسی ایسے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جس پر کوئی قرینہ بھی دلالت کرتا ہو جیسے ابو عبادہ البحرانی شاعر نے معتز باللہ کی تعریف اور ان کے بھائی مستعین باللہ پر تعریف کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے اصل میں ان دونوں بھائیوں کے درمیان حصول اقتدار میں رسہ کشی چل رہی تھی کافی تنگ و دد کے بعد معتز باللہ حصول اقتدار میں کامیاب ہوا اور مستعین باللہ محروم رہا تو سحری نے معتز باللہ (خلیفہ) کی تعریف اور مستعین باللہ (رعایا) کی مذمت کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

شجوة حسادہ و غیض عداۃ ان یری مبصر و یسمع واع۔

تحقیق المفردات: شجوة غم، اندوہ، حاجت، اور فکر مندی۔ حسادہ، مبالغہ کا صیغہ ہے بہت زیادہ حسد کرنے والا، غیض، کے معنی ہیں غصہ دلانے والا۔

ترجمہ۔ اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا غصہ یہ ہے کہ اسے دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سننے والا سنتا ہے۔

شعری وضاحت۔ شاعر اپنے ممدوح کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ تیرے اچھے صفات اتنے زیادہ ہیں کہ کوئی دیکھنے یا سننے والا ان کا قصد کرے یا نہ کرے وہ اپنے عموم کی وجہ سے ہر ایک کو نظر آتے ہیں لہذا اس وجہ سے لوگوں کے ہاں آپ ہی اپنے بھائی کے مقابلے میں خلافت کا زیادہ مستحق ہوئے ہیں کیونکہ اس کے اتنے محاسن اور کمالات نہیں ہیں۔ یہاں پر یسمع اور یری دونوں فعل متعدی ہیں اور ان کا مفعول مذکور نہیں ہے اسلئے پہلے اس کو بمنزلہ فعل لازم کے قرار دیا گیا ہے کہ اس سے مطلق سماع اور مطلق رویت مراد ہے کوئی خاص سماع یا کوئی خاص رویت مراد نہیں ہے جس کا تعلق کسی خاص مفعول کے ساتھ ہو پھر ان دونوں کو اس سماع اور اس رویت سے کنایہ بنایا گیا ہے جو ایک خاص مفعول کے ساتھ متعلق ہے اور وہ ہے ممدوح کے مخصوص محاسن کا دیکھنا اور اس کے خاص کمالات کے اخبار کا سننا حضرت شیخ الہندؒ کے والد محترم نے مذکورہ شعری تعبیر اپنے الفاظ میں اس طرح کی ہے۔

تیرے حاسد کا سا سودا نہ دیکھا نہ سنا چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

بادعاء الملازمة بین مطلق الرؤية ورؤية آثاره ومحاسنه وكذا بین مطلق السماع وسماع اخباره للبدالة على آثاره واخباره قد بلغت من الكثرة والاشتهار الى حيث يمتنع خفاؤها فيبصرها كل راء ويسمعها كل داع بل لا يبصر الراى الا تلك الآثار ولا يسمع الواعى الا تلك الاخبار فذكر الملزوم واراد اللزوم على ما هو طريق الكناية ففى ترك المفعول والاعراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور والكثرة الى حيث يكفى فيها مجرد ان يكون ذو سماع وذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل ولا يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول او تقديره ترجمہ:-

مطلق رویت اور اس کے آثار و محاسن کی رویت کے درمیان لزوم کے دعوے کے ساتھ اور اسی طرح مطلق سماع اور سماع اخبار ممدوح کے درمیان لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ کہ اس کے محاسن اور اوصاف اس کثرت و شہرت کو پہنچ گئے ہیں کہ ان کا پوشیدہ رہنا ناممکن و محال ہے اسلئے ہر دیکھنے والا انہیں دیکھتا اور ہر سننے والا انہیں سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا اور سننے والا ان کے محاسن اور اوصاف کے سوا اور کچھ دیکھتا اور سنتا ہی نہیں لہذا لزوم بول کر لازم مراد لیا گیا جو کنایہ کا طریقہ ہے پس ترک مفعول سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ممدوح کے فضائل کثرت و ظہور میں اس حد تک پہنچ چکے ہیں کہ دیکھنے والا اور سننے والے کا پایا جانا ہی کافی ہے اس بات کے معلوم ہونے میں کہ وہ فضائل میں یکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد مفعول کے ذکر کرنے یا اس کے مقدار ماننے میں فوت ہو جاتا ہے تشریح:-

بادعاء الملازمة بین مطلق الرؤية ورؤية آثاره: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اس مقام پر مطلق رویت اور مطلق سماع کو کنایہ بنایا گیا ہے خاص رویت اور خاص سماع سے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کنایہ کہتے ہیں ملزوم کا ذکر کر کے لازم کا ارادہ کرنے کو اور یہاں پر مطلق رویت اور رویت خاص لازم نہیں ہے اسلئے مطلق رویت کو خاص رویت سے کنایہ بنانا بھی صحیح نہیں ہے۔

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر یہ لزوم حقیقتہً نہیں ہے بلکہ ادعاء ہے اسلئے کہ ہم نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے درمیان تلازم ہے جس کی وجہ سے شاعر کا یہ کلام اس بات دلالت کرتا ہے کہ اس کے ممدوح کے اوصاف و کمالات اتنے زیادہ مشہور ہو چکے ہیں کہ کوئی دیکھنا چاہے نہ

چاہے ہر حال میں نظر آئیں گے اسی طرح اس کے اخبار بھی اتنے عام ہو چکے ہیں کہ کوئی سننا چاہے نہ چاہے ہر حال میں لوگوں کے کانوں تک پہنچ جائیں گے۔

ولایخفی: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اتنا لمبا کام کیوں کیا کہ پہلے آپ نے اس کو فعل لازم کی طرح قرار دیا اور پھر اسے فعل مخصوص سے کنایہ بنایا اس کے بجائے اگر آپ اختصار کرتے ہوئے شروع ہی سے فعل مخصوص سے کنایہ بناتے تو اختصار کے ساتھ مقصود حاصل ہو جاتا تو آپ نے اختصار سے کام کیوں نہیں لیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: بات تو آپ کی صحیح ہے لیکن ہم نے کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے مفعول کو حذف کر دیا ہے بخلاف اختصار والی صورت کے کہ اس صورت میں اختصار تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن کلام میں مبالغہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔

والآی وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول مع الفعل المتعدی المسند الی فاعله اثباته لفاعله اونفيه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غیر مذکور وجب التقدير بحسب القرائن الدالة علی تعیین المفعول ان عامافعام وان خاصافخاص ولما وجب التقدير تعیین انه مراد ومحدوف من اللفظ لغرض فاشار الی تفصیل بقوله ترجمہ:-

(ورنہ) اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ مفعول کو ذکر نہ کرنے کی صورت میں جس کی اسناد اس کے فاعل کی طرف کی گئی ہے فاعل کیلئے مطلقاً اس کا ثابت کرنا یا فاعل سے مطلقاً اس کی نفی کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اس مفعول کیساتھ فعل کا تعلق مقصود ہو جو مذکور نہیں ہے تو مقدر ماننا ضروری ہے حسب قرائن وہ قرائن جو تعیین مفعول پر دال ہوں اگر عام ہوں تو عام ہوں گے اور اگر خاص ہوں تو خاص ہوں گے اور جب مقدر ماننا ضروری ہو تو یہ متعین ہو گیا کہ وہ مراد ہے لیکن کسی وجہ سے لفظوں سے حذف کر دیا گیا ہے تو اب اپنے اس قول کے ساتھ اس غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کر دیا ہے

تشریح:-

والآی وان لم یکن الغرض عند عدم ذکر المفعول: ماقبل میں ہم بتا چکے ہیں کہ اگر فعل متعدی کے مفعول کو حذف کر دیا جائے تو وہ فعل متعدی دو حال سے خالی نہیں اس میں مطلقاً ثبوت اور نفی کا اعتبار کیا گیا ہو گا من وقع علیہ الفعل کے ساتھ تعلق کے کسی عموم اور خصوص کا اعتبار کئے بغیر تو وہاں پر اس فعل کو بمنزلہ لازم قرار دیا جائے گا اور مفعول بہ کو مقدر نہیں مانا جائے گا اور پھر اس فعل کی دو قسمیں ہیں، اس کو کسی ایسے فعل سے جس میں مفعول کے متعلق ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے کنایہ بنایا گیا ہو گا یا نہیں۔ اور الا کے ساتھ دوسری قسم بیان کرتے ہیں جس فعل میں مفعول تو مذکور نہ ہو لیکن اس میں فعل کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کا اعتبار کیا گیا ہو تو وہاں پر مفعول کو مقدر مانا جائے گا اسلئے کہ اگر مفعول کو مقدر نہ مانا جائے تو متکلم کے مقصود کے خلاف کرنا لازم آئے گا کیونکہ متکلم تو چاہتا ہے کہ میرے فعل کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ ہو جائے اور یہ مقصود تب ہی حاصل ہو جائے گا جب مفعول مقدر مانا جائے۔ پھر مفعول بہ کے مقدر ماننے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ مفعول بہ چونکہ مقدر ہوتا ہے اور مقدر چیز چونکہ ہر ایک کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے اسلئے مفعول بہ مقدر پر دلالت کرنے والے کسی قرینہ کی ضرورت ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں پر مفعول بہ مقدر ہے پھر اگر قرینہ عام ہو تو مفعول بہ بھی عام ہوگا اور اگر قرینہ خاص ہو تو مفعول بہ بھی خاص ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مفعول بہ کو ذکر کیا جائے مفعول بہ کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کیلئے کسی غرض اور علت کا ہونا ضروری ہے، لہذا یہاں پر بھی مفعول بہ کے مقدر ماننے کیلئے کسی قرینہ اور غرض کا ہونا ضروری ہے۔

ثُمَّ الحذف إمَّا للبيان بعد الإبهام كما في فعل المشيئة والاراحة ونحوهما إذا وقع شرطان فإنَّ الجواب يدلُّ عليه وبيئته لكنَّهُ أنما يحذف ما لم يكن تعلُّقه به أي تعلُّق فعل المشيئة بالمفعول غريباً نحو فلو شاءَ لَهْدَى كُمْ أَجْمَعِينَ أي لو شاءَ هدايتكم لَهْدَى كُمْ أَجْمَعِينَ فإنه لَمَّا قيل "لو شاءَ" علم السامع أنَّ هناك شيئاً عُلِّقَت المشيئة عليه لكنَّهُ مبهمٌ فإذا جيءَ بجواب الشرط صار مبنيّاً وهذا الواقع في النفس بخلاف ما إذا كان تعلُّق فعل المشيئة غريباً فإنه لا يحذف حينئذٍ كما في قوله شعر ولو شئتُ أن أبكي دُمًّا لَبَكَيْتُهُ: عليه ولكن ساحة الصبر أوسع "فإنَّ تعلُّق فعل المشيئة ببكاء الدم غريبٌ فدَكَرَهُ ليتقرر في نفس السامع فيأْنَسُ به السامع ترجمہ:-

(پھر حذف یا تو بیان بعد الاہام کیلئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت) اور ارادہ وغیرہ جب دونوں شرط واقع ہوں تو اس پر جواب دلالت اور اسے بیان کرتا ہے لیکن حذف کرنا اسی وقت ہوگا (جب اس) فعل مشیت (کا تعلق اس) مفعول کے ساتھ (غریب نہ ہو جیسے فلو شاء لہداکم اجمعین) یعنی اگر اللہ تمہاری ہدایت چاہتے تو تم سب کو ہدایت دیتے جب لو شاء کہا گیا تو اس سے سامع نے یہ سمجھا کہ یہاں پر کوئی اور چیز بھی ہے جس پر مشیت کو معلق کر دیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے تو پھر جب جواب شرط لایا گیا تو وہ واضح ہو کر واقع فی النفس ہو گیا (بخلاف اس کے کہ) فعل مشیت کا تعلق (غریب ہو) اس وقت حذف نہیں ہوگا جیسے: شعر (اگر میں اس پر خون رونا چاہا ہوں تو رو سکتا ہوں) لیکن صبر کا دامن وسیع تر ہے چونکہ خون کے رونے کے ساتھ صبر کا تعلق غریب ہے اسلئے شاعر نے اسے ذکر کیا ہے تاکہ سامع کے دل میں بیٹھ جائے اور سامع اس سے مانوس ہو جائے تشریح:-

امَّا للبيان بعد الإبهام۔ یہاں سے مفعول کے ذکر نہ کرنے کے اغراض بیان کر رہے ہیں چنانچہ مفعول کے ذکر نہ کرنے کے کل سات اغراض ہیں۔

وَأَمَّا للبيان: پہلی غرض یہ ہے کہ مفعول بہ کو مقتدر مانا جاتا ہے بیان بعد الاہام کیلئے یعنی پہلے مفعول کا ذکر نہ کر کے کلام میں ابہام پیدا کر دیا جاتا ہے تاکہ مخاطب اور سامع اس انتظار اور اس شوق میں ہو کہ مستکلم اب کوئی مفعول ذکر کر دے تاکہ کلام کا ابہام ختم ہو جائے پھر مستکلم اپنے کلام میں ذکر نہ کرے لیکن بعد میں اپنے کلام میں جا کر مفعول بہ محذوف پر دلالت کرنے والا کوئی کوئی قرینہ ذکر کر دے جس کی وجہ سے کلام کا ابہام ختم ہو جائے گا تو اس کیلئے مفعول کو مقتدر مانا جائے گا اور یہ اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ ایک بار پہلے مفعول بہ کا ذکر اجمالی طور پر مخاطب کے ذہن میں بیٹھ جائے اور بعد میں جب کوئی قرینہ ذکر کر دیا جائے تو تفصیل کے ساتھ مخاطب کے ذہن میں بیٹھ جائے گا اور جو چیز کو شش اور انتظار کے بعد ذہن میں بیٹھ جائے تو وہ واقع فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مفعول بہ کو مقتدر مان کر اس پر دلالت کرنے والا قرینہ ذکر کر دیا جاتا ہے۔ پھر مصنف نے بیان بعد الاہام کی مثال ذکر فرمائی ہے جیسے فعل شرط اور فعل مشیت جب واقع ہو جائیں تو یہ جزاء کا تقاضا کریں گے اور ان کا مفعول محذوف ہوگا پھر وہ مفعول محذوف دو حال سے خالی نہیں یا تو اس مفعول کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق غریب ہوگا یا غریب نہیں ہوگا اگر غریب نہ ہو تو وہاں پر مفعول بہ مقتدر مانا جائے گا اور اس کی تقدیر پر دلالت کرنے کیلئے کوئی قرینہ ذکر کیا جائے گا اسکی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ غریب نہیں ہوتا ہے اسلئے اگر قرینہ ذکر نہ کیا جائے تو تب بھی مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ لیکن اس کی مزید وضاحت کیلئے قرینہ بھی ذکر کیا جاتا ہے اور اگر اس کے ساتھ فعل کا تعلق غریب ہو تو پھر مفعول کو حذف کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ پھر اس صورت میں اس پر قرینہ اس طرح دلالت نہیں کر سکتا ہے جس سے معنی بالکل واضح ہو جائے۔ اول کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهْدَى كُمْ" اگر اللہ چاہتے تو تم کو ہدایت دیتے۔ یہاں



پر ”شاء“ فعل متعدی ہے اور اس کے مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن آیت کے آخر میں ”لہدی کم“ قرینہ ذکر کیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ”شاء“ کا مفعول ”ہدایت“ ہے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ”فلو شاء ہدایتکم لہدی کم“ اور یہاں پر مشیت کے ساتھ ”ہدایت“ کا تعلق کوئی غریب اور نادار نہیں ہے اسلئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ جب ولو شاء کہا تو اس سے مخاطب کے ذہن میں فوراً یہ بات آگئی کہ یہاں پر کوئی ایسی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق ہے البتہ یہ اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ چیز کیا ہے؟ پھر جواب شرط ”لہدی کم“ قرینہ لا کر بتا دیا کہ وہ حذف ہدایت ہے کوئی اور چیز نہیں ہے اور اگر فعل کا تعلق غریب ہو تو پھر مفعول کو حذف نہیں کیا جائے گا۔ جیسے ابوالہندام شاعر کا اپنے بیٹے ہندام کے مرثیہ میں کہا ہوا یہ شعر۔

ولو شئت ان ابکی دماً لبکیۃ علیہ ولكن ساعة الصبر اوسع

ترجمہ: اگر میں اسپر (بیٹے کے مرنے پر) خون کے آنسوؤں رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے۔ محل استشہاد ”لو شئت ان ابکی دماً“ اس میں ”ان ابکی دماً“ بتاویل مصدر مشیت کیلئے مفعول بن رہا ہے اور خون کے رونے کے ساتھ فعل ”مشیت“ کا تعلق ہونا غریب اور نادار ہے کیونکہ عام طور پر آدمی خون کے آنسو نہیں روتا ہے اگر شاعر مفعول کو حذف کر کے یوں کہتا ”ولو شئت لبکیۃ“ تو مخاطب معظم کے خیال کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا تھا کیونکہ اس صورت میں وہ عام آنسو سمجھتا کہ بس تھوڑے سے آنسو بہا کر چپ رہنے کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے اسلئے مفعول کو حذف نہیں کیا ہے۔

فائدہ: علامہ تنوخی فرماتے ہیں کہ اس شعر میں مفعول کے حذف کرنے کی وجہ وہ نہیں ہے جس کیلئے مصنف نے یہاں پر اسے ذکر کیا ہے بلکہ اس میں مفعول کو حذف کیا ہے وزن شعری کو برقرار رکھنے کی وجہ سے کیونکہ وزن شعری کے برقرار رکھنے کیلئے ”لبکیۃ“ کی ضمیر کا لانا ضروری ہے اور ضمیر کیلئے بہر حال مرجع کا ہونا ضروری ہے تو اس مقام میں ”دماً“ کو ضمیر کے مرجع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے نہ کہ فعل کے تعلق کے غریب ہونے کی وجہ سے۔

فائدہ: فعل مشیت کے حذف مفعول کا تحقق اکثر کلمہ لو کے بعد ہی ہوتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں مشیت کا مفعول مذکور ہوتا ہے اسی طرح لو کے علاوہ اور ادوات شرط کے ساتھ بھی یہ صورت ممکن ہے خواہ کلمہ شرط اسم ہو جیسے ”وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ یا حرف ہو جیسے ”اِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ“ لیکن کبھی کبھار غیر ادوات شرط میں بھی مشیت کے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ اِلَّا بِمَا شَاءَ“

واما قوله شعر فلم يبق مني الشوق غير تفكري فلو شئت ان ابكي بكيۃ تفكراً“ فليس منه اي مما ترك فيه حذف مفعول المشية بناء على غرابية تعلقها به على ما ذهب اليه صدر الافاضل في ضرام السقط من ان المراد لو شئت ان ابكي تفكراً بكيۃ تفكراً فلم يحذف مفعول المشية ولم يقل لو شئت بكيۃ تفكراً لان تعلق المشية ببكاء التفكر غريب كتعلقها ببكاء الدم وانما لم يكن من هذا القبيل لان المراد بالاول البكاء الحقيقي لا البكاء الفكري لانه لم يرد ان يقول لو شئت ان ابكي تفكراً بكيۃ تفكراً بل اراد ان يقول افناني النحول فلم يبق مني غير خواطر تحوّل في حتى لو شئت البكاء فَمَرِئْتُ جفوني وعصرت عيني ليسيل منها دمع لم اجدّه وخرج منها بدل الدمع التفكر فالبكاء الذي اراد ايقاع المشية عليه بكاء مطلق مبهم غير متعدي الى التفكر البتة والبكاء الثاني مقيد متعدي الى التفكر فلا يصح تفسير الاول وبياناً له كما اذا قلت لو شئت ان تعطي درهما عطيت درهمين كذا في دلائل الاعجاز۔

ترجمہ:-

باقی شاعر کا یہ قول کہ فلم بقی میں تفکرات کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہا میں رونا چاہوں تو تفکر ہی رو سکتا ہوں یہ اس میں سے نہیں ہے یعنی اس قبیل سے نہیں ہے کہ جہاں حذف مفعول کو غرابت کی بناء پر ترک کر دیا گیا ہو جیسا کہ صدر الافاضل نے کہا ہے کہ اس سے شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں تو مفعول مشیت کو حذف کر کے یوں نہیں کہا ”لو شیت بکیت تفکراً“ کیونکہ بکاء تفکر کیساتھ مشیت کا تعلق غریب ہے جیسے اس کا تعلق بکاء دم کیساتھ غریب ہے اس قبیل سے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (بکاء اول سے مراد بکاء حقیقی ہے) نہ کہ بکاء تفکری کیونکہ شاعر یہ نہیں کہنا چاہتا ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں بلکہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ مجھے لاغری نے فنا کر دیا ہے اور مجھ میں سوائے خیالات منتشرہ کے جولانی کے کچھ بھی باقی نہیں رہا ہے یہاں تک کہ جب میں رونے کے ارادے سے پلکیں ملتا اور آنکھیں نچوڑتا ہوں تاکہ آنسو نکل آئیں تو میں یہ بھی نہیں کر پاتا بلکہ آنسو کے بدلے تفکرات ہی نکلتے ہیں پس وہ بکاء جس پر ایقاع مشیت کا ارادہ ہے وہ بکاء مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف متعدی نہیں ہے اور بکاء ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے تو یہ اول کی تفسیر نہیں ہو سکتی ہے اور اس کا بیان جیسے تو یوں کہے ”لو شیت ان تعطی درھما اعطیت درہمین“ دلائل اعجاز میں اسی طرح ہے۔

تشریح:-

وقولہ: فلم بقی منی الشوق غیر تفکری فلو شیت ان ابکی بکیت تفکراً  
تحقیق المفردات: ساحة - میدان، البکاء الحقیقی، آنسو سے رونا، البکاء الفکری، اظہار غم، ترجمہ: میرے شوق اور محبت نے مجھ میں تفکرات اور خیالات کے سوئی کچھ نہیں چھوڑا ہے۔ لہذا اگر میں رونا بھی چاہوں تو تخیل ہی میں رو سکتا ہوں۔  
صدر الافاضل ابوالکارم معری جارا اللہ زمخشری کے تلمیذ نے ابوالعلاء معری کے دیوان کی شرح ضرام السقط میں ذکر کیا ہے کہ ابوالحسن علی بن احمد جوہری کے اس شعر میں ”فلم بقی منی الشوق غیر تفکری الخ ابکی کا مفعول ”تفکر“ ہے اور اصل عبارت یوں ہے ”لو شیت ان ابکی تفکراً البکیت تفکراً“ جسے تعلق کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی اور وجہ سے حذف کیا ہے اور مفعول کو حذف کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جاتی کہ ”لو شیت بکیت تفکراً“ اور اس میں فعل کے ساتھ غرابت کا تعلق اس طرح ہے کہ تفکر کو روایا نہیں جاتا ہے۔

مصنف نے ان کے قول کی تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ تمہاری یہ بات صحیح نہیں ہے کہ یہاں پر مفعول یہ کو ذکر کر دیا گیا ہے کیونکہ بکاء اول سے بکاء حقیقی مراد ہے اور بکاء ثانی سے بکاء تفکری مراد ہے تو ثانی کو پہلے والے بکاء کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں تھا اسلئے درمیان میں فاصلہ بنانے کیلئے مفعول یہ کو ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور جہاں پر دوسرے فعل کو پہلے والے فعل کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے وہاں پر مفعول یہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ”لو شیت ان تعطی درھما اعطیت درہمین“ یہاں پر دوسرے اعطیت کو پہلے والے اعطیت کیلئے تفسیر بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ درمیان میں ”درھما“ مفعول یہ کو ذکر کر دیا گیا ہے چنانچہ مفعول یہ کو حذف کر کے ”لو شیت اعطیت درہمین“ کہنا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ پھر اس کا مطلب واضح نہیں ہوگا کہ متکلم کیا کہنا چاہتا ہے اور متکلم کا مطلب کیا ہے؟ چنانچہ جب دونوں فعلوں کا مفعول ایک نہیں ہے کہ پہلے سے بکاء حقیقی مراد ہے۔ اور دوسرے سے بکاء تفکری مراد ہے تو شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ لاغری نے میرے بدن کے تمام فضلات نکال دئے ہیں یہاں تک کہ میرے بدن سے آنسو بھی ختم ہو گئے ہیں اب اگر میں رونے کیلئے اپنی آنکھیں ملتا ہوں تو میری آنکھوں سے بھی آنسو کے بجائے تخیلات ہی نکلنے لگتے ہیں۔

وسمانشأ فی ہذا المقام من سوء الفہم وقلة التدبیر من اقل ان الکلام فی مفعول ابکی والمراد ان البیت

ليس من قبيل ما حذف فيه المفعول للبيان بعد الابهام بل انما حذف لغرض اخر  
ترجمہ:-

اس مقام پر جہاں اور باتیں قلت تامل اور سوء فہم کی بناء پر ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے جو کہا گیا ہے کہ گفتگوا کی کے مفعول کے بارے میں ہے اور ماتن کی مراد یہ ہے کہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے جہاں پر مفعول کو بیان بعد الابهام کیلئے حذف کیا گیا ہو یا کسی اور غرض کیلئے حذف کیا گیا ہو  
تشریح:-

ومما نشأ في هذا المقام اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعض لوگوں کے مذہب کو بیان کیا ہے چنانچہ بعض لوگوں نے مصنف کی عبارت فلم يبق الخ کا تعلق بخلاف ما اذا كان الخ کے بجائے مصنف کے قول ”كما في فعل المشية“ کے ساتھ کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ مصنف یہاں پر ”شئت“ کے مفعول کے بارے میں گفتگو نہیں کر رہے ہیں بلکہ ”ابکی“ کے بارے میں بات کر رہے ہیں اور مصنف کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ شعر میں ”ابکی“ کے مفعول کو بیان بعد الابهام کی غرض سے حذف نہیں کیا گیا ہے بلکہ کسی اور غرض (مثلاً اختصار وغیرہ) کیلئے حذف کیا گیا ہے۔ لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کا سوء فہم اور قلت تدبر ہے ان کی یہ بات دو وجہوں سے درست نہیں ہے ایک اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ یہ سیاق کلام مصنف کے خلاف ہے ایضاً کی عبارت کے بھی خلاف ہے اور شیخ عبدالقاهر جرجانی کے کلام کے بھی خلاف ہے کیونکہ یہاں پر بات چل رہی ہے ”مشیت“ کے مفعول کے بارے میں نہ کہ ابکی کے مفعول کے بارے میں۔ دوسری اس وجہ سے بھی یہ بات صحیح نہیں ہے یہ کلام صرف صدر الافاضل کی تردید میں ہے انھوں نے کہا تھا کہ اس شعر میں مفعول کو اسلئے حذف نہیں کیا گیا ہے کہ اس کا تعلق غریب ہے جو یہ کہتا ہو کہ یہاں پر حذف مفعول بیان بعد الابهام کیلئے ہے اس کی تردید کیلئے ذکر مفعول ضروری نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مصنف نے ”لان المراد بالاول البكاء الحقيقي“ کہا ہے اگر یہ مقصود نہ ہوتا تو مصنف کو ”لان الحذف بالاختصار“ کہنا چاہئے تھا۔

وقيل يحتمل ان يكون المعنى لو شئت ابكي تفكراً بكيك تفكراً اي لم يبق في مادة الدمع قصرت بحيث اقدر على بكاء التفكير فيكون من قبيل ما ذكر فيه بمفعول المشية لغرابته وفيه نظر لان ترتب هذا الكلام على قوله فلم يبق مني الشوق غير تفكركي يأبى هذا المعنى عند التأمل الصادق لان القدرة على بكاء التفكير لا يتوقف على ان لا يبقى فيه غير التفكير فافهم  
ترجمہ:-

بعض نے شعر کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسوں کا مادہ باقی نہیں رہا ہے اسلئے میں صرف بکاؤ تفکر ہی پر قادر ہوں اس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہو جائے گا جس میں مشیت کے مفعول کو غرابت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہو اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس کلام کا شاعر کے قول فلم يبق مني الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا از روئے صحیح تامل اس معنی کا انکار کر رہا ہے کیونکہ بکاؤ تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے سواء کچھ نہ رہے

تشریح:-

وقيل: اس کے ساتھ کچھ لوگوں کی تردید کی ہے کہ ان لوگوں کا اور صدر الافاضل کا مذہب ایک ہی ہے لیکن مزید تردید کیلئے مصنف نے دوبارہ اس کا اعادہ فرمایا ہے چنانچہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مذکورہ شعر کا معنی یہ ہے کہ ”لو شئت ابکی تفكراً بكيك تفكراً“ یعنی ضعف کی وجہ سے مجھ میں آنسوں کا مادہ ہی ختم ہو گیا ہے اگر میں رونا بھی چاہتا ہوں تو صرف اس کا تصور ہی کر سکتا ہوں رو نہیں سکتا اور جب

چاہوں اس تصویری رونے کو روک سکتا ہوں۔ اب چونکہ تفکر کے ساتھ رونے کا تعلق غریب ہے اسلئے مفعول بہ کو حذف کیا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ شاعر نے ”قا“ ترمیمیہ کو یعنی، فلو شئت ان ابکی ”ما قبل یعنی ”فلم یبق“ پر مرتب کیا ہے اور اور اس کے مرتب کرنے کی صورت میں معنی صحیح نہیں ہے کیونکہ بکا تفکر پر قادر ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے سوا کچھ باقی نہ رہا ہو

وَأَمَّا الدَّفْعُ تَوْهَمَ ارَادَةِ غَيْرِ الْمَرَادِ عَطَفٌ عَلَى أَمَّا اللَّيْلِيَّانِ ابْتِدَاءٌ مُتَعَلِّقٌ بِتَوْهَمٍ كَقَوْلِهِ شَعْرُ وَكَمْ ذَدْتُ أَيْ دَفَعْتُ عَنِّي مَنْ تَحَامَلَ حَادِثٌ يُقَالُ تَحَامَلَ فَلَانٌ عَلَى إِذَا لَمْ يَعْدِلْ وَكَمْ خَبْرِيَّةٌ مُمَيِّزَةٌ هَاقُولُهُ مَنْ تَحَامَلَ، قَالُوا وَإِذَا فَصَلَ بَيْنَ كَمْ الْخَبْرِيَّةِ وَمُمَيِّزَهَا بِفَعْلٍ مُتَعَدٍّ وَجِبَ الْإِتْيَانُ بِمَنْ لَثَلًا يَلْتَبِسُ بِالْمَفْعُولِ وَمَحَلُّ كَمْ النَّصَبِ عَلَى أَنَّهُمَا مَفْعُولٌ ذَدْتُ وَقِيلَ الْمُمَيِّزُ مَحْذُوفٌ أَيْ كَمْ مَرَّةً وَمِنْ فِي مَنْ تَحَامَلَ زَائِدَةٌ وَفِيهِ نَظَرٌ لِلاِسْتِغْنَاءِ عَنْ هَذَا الْحَذْفِ وَالزِّيَادَةِ مَمَّاذُ كَرْنَا وَسُورَةُ أَيَّامٍ أَيْ شَدَّتْهَا وَصُولُهَا حَزْنَ أَيْ قَطَعَ لَحْمَ اللَّحْمِ إِلَى الْعِظَمِ فَحَذَفَ الْمَفْعُولُ أَعْنَى اللَّحْمِ أَذْلُوذُ كَرْنَا لَحْمَ لَرَبِمَا تَوْهَمَ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهُ أَيْ مَا بَعْدَ اللَّحْمِ يَعْنِي إِلَى الْعِظَمِ إِنَّ الْحَزْلَ يَنْتَهَى إِلَى الْعِظَمِ وَأَمَّا مَا كَانَ فِي بَعْضِ اللَّحْمِ فَحَذَفَ دَفْعًا لِهَذَا التَّوْهَمِ تَرْجُمَةً:-

(یا ابتداء غیر معنی مرادی کے وہم کو دور کرنے کیلئے حذف کیا جاتا ہے) اس کا عطف امّا اللیّیان پر ہے ابتداء تو ہم کے ساتھ متعلق ہے (جیسے شعر تو نے مجھ سے زمانے کی تفتی ہی بے اعتدالیوں کو دور کیا ہے) تحامل فلان علی اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی کے ساتھ انصاف نہ کرے کم خبر یہ ہے جس کی تمیز من تحامل ہے نحو یوں نے کہا ہے کہ جب کم خبر یہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو من جارہ لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو جائے لفظ کم ذدت کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے بعض نے کہا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی ”کم مرّة“ اور من تحامل میں من زائدہ ہے اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادتی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے (اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کی ہڈی تک کاٹ ڈالا) تو اللّٰہم مفعول کو حذف کر دیا گیا (کیونکہ اگر لحم کا ذکر کر دیا جاتا تو اس کے مابعد) یعنی الی العظم کے ذکر کرنے سے پہلے یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ قطع ہڈی تک نہیں پہنچا بلکہ گوشت تک ہی محدود ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے حذف کر دیا گیا

تشریح:-

وَأَمَّا الدَّفْعُ تَوْهَمَ ارَادَةِ غَيْرِ الْمَرَادِ: مفعول کے حذف کرنے کی دوسری وجہ اور علت یہ ہے کہ مفعول کے ذکر کرنے سے شروع میں غیر معنی مرادی کے ہونے کا گمان ہوتا ہے تو مخاطب کو اس گمان سے بچانے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیتے ہیں، مصنف نے ”ابتداء“ کی قید اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لگائی ہے کہ مخاطب کا ذہن غیر مرادی کی طرف شروع شروع میں بلا سوچے ہی جاسکتا ہے چنانچہ اگر اس بارے میں غور و فکر کرے تو پھر مرادی کی طرف اس کا ذہن جاسکتا ہے اور اسکے وہم کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ جیسے ابوترکی مدح میں بختری کا یہ شعر ہے۔

﴿وَكَمْ ذَدْتُ مَنْ تَحَامَلَ حَادِثٌ وَسُورَةُ أَيَّامٍ حَزْنَ إِلَى الْعِظَمِ﴾

تحقیق المفردات: ذدت۔ دور کرنا، تحامل حادث: یہ جملہ معقولات میں سے ہے اس کا استعمال اس وقت ہوتا ہے جب کوئی کسی کیساتھ انصاف نہ کرے ظلم کرے۔ اس میں کم خبریہ میزہ ہے اور اس کی تمیز ”من تحامل“ ہے اور نحو یوں کے ہاں یہ قانون ہے کہ جب کم خبر یہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی کا فاصلہ آجائے تو وہاں پر ”من“ جارہ لانا ضروری ہوتا ہے۔ تاکہ تمیز کا مفعول کے ساتھ التباس لازم نہ آئے اور ”کم“ چونکہ ”ذدت“ کا

مفعول بن رہا ہے اسلئے محال نصب میں واقع ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کی تمیز محذوف ہے اور ”من“ زائدہ ہے کیونکہ امام احفش کے نزدیک کلام مثبت میں ”من“ زائدہ کرنا جائز ہے ”تحال“ مفعول بہ ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے ”کم مرّة ذذت عنتی تحادل حادث“ لیکن شارح فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات غلط ہے اسلئے کہ حذف اور زیادت کو کسی ضرورت کی وجہ سے مانا جاتا ہے اور یہاں پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ حزن۔ حزن۔ ترجمہ: تو نے مجھ سے زمانے کی کتنی ہی بے اعتدالیوں اور سختیوں کو دور کیا ہے جس نے بڑی تک گوشت کاٹ ڈالا ہے۔

حل استہاد: حزن الی اللحم ہے یہاں پر حزن کے مفعول ”لحم“ کو حذف کر دیا ہے اصل عبارت یوں تھی ”حزن اللحم الی العظم“ اس مقام پر اگر مفعول بہ کو ذکر کر دیتے تو مخاطب کو یہ وہم ہو جاتا کہ زمانے کے حوادث نے اس کا تھوڑا سا گوشت کاٹا ہے جو صرف گوشت ہی گوشت کٹا ہے بڑی تک نہیں پہنچا ہے جو مقصود متکلم کے خلاف ہے اسلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے۔ تاکہ سامع کے ذہن میں ابتداء ہی سے غیر مقصود متکلم کا وہم پیدا نہ ہو جائے۔

واما لآنة ارید ذکرہ ای ذکر المفعول ثانیاً علی وجہ یتضمّن ایقاع الفعل علی صریح لفظہ لا علی الضمیر العائد الیہ اظہار الکمال العنایة بوقوعہ ای وقوع الفعل علیہ ای المفعول حتی کأنة لا یرضی ان یوقعہ علی ضمیرہ وان کان کنایة عنه کقولہ شعر قد طلبنا فلم نجد لک فی السود: ذوالمجدو المکارم مثلاً“ ای قد طلبنا لک مثلاً فحذف مثلاً، اذ لو ذکرہ لکان المناسب فلم نجدہ فیفوت الغرض اعنی ایقاع عدم الوجدان علی صریح لفظ المثل ویجوز ان یکون السبب فی حذف مفعول طلبنا ترک مواجہة الممدوح بطلب مثله قصداً الی المبالغة فی التادیب حتی کأنة لا یجوز وجود المثل له لیطلبہ فان العاقل لا یطلب الا ما یجوز وجودہ ترجمہ:-

(یا اس بناء پر کہ مفعول کو ثانیاً اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے جس سے مفعول کے صریح لفظ پر فعل کا ایقاع ہو سکے) نہ کہ ضمیر پر جو اس کی طرف راجع ہے (مفعول پر فعل کے واقع ہونے کے ساتھ کمال عنایت کو ظاہر کرنے کیلئے) گویا متکلم کو ضمیر مفعول پر فعل واقع کرنا پسند نہیں اگرچہ اس سے کنایہ ہے (جیسے شعر ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیری مثال تلاش کیا لیکن قطعاً نہ ملے اس میں طلبنا کا مفعول مثلاً محذوف ہے ذکر کرنے کی صورت میں فلم نجدہ کہنا پڑتا جس سے غرض فوت ہو جاتی یعنی عدم وجدان کو مثلاً صریح لفظ پر واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب ممدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کی وجہ سے گویا کہ ان کا مثل ممکن ہی نہیں ہے تاکہ طلب کیا جائے کیونکہ عقلمند صرف اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو

تشریح:-

واما لآنة ارید ذکرہ ثانیاً۔ مفعول بہ کے حذف کرنے کی تیسری غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار زیادت اہتمام کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ دوسرے مفعول پر فعل ثانی کا وقوع صراحۃً ہو اس کی طرف ضمیر لانے کی ضرورت نہ پڑے اسلئے کہ اگر پہلے والے فعل کا مفعول ذکر کر دیا جائے تو فعل ثانی کے مفعول کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ یہ فصاحت کلام کے خلاف ہے اسلئے لازمی طور پر اس کیلئے ضمیر نکالی جا ئے گی اور ضمیر پر فعل کا وقوع صراحۃً نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس ضمیر میں غیر کا بھی احتمال ہوتا ہے جیسے معتز باللہ کی تعریف میں سحری کا یہ شعر ہے۔

﴿قد طلبنا فلم نجد لک فی السواد ذوالمجدو المکارم مثلاً﴾

تحقیق المفردات: طلب۔ تلاش کرنا۔ نجد۔ پانا۔ سواد۔ شریف ہونا، بزرگ ہونا، قوم کا سردار ہونا۔ المجد۔ بزرگوار ہونا۔

المکارم۔ شریف ہونا، فیاض ہونا۔

ترجمہ۔ ہم نے تلاش کیا لیکن ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں آپ کی طرح کسی کو نہ پایا۔

محل استنباط: اس کی ایک تقریر تو یہ ہے کہ یہاں پر ”طلبنا“ کے مفعول کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس پر بعد والا کلام ”مثلاً“ دلالت کرتا ہے اور اصل عبارت یوں تھی ”قد طلبنا لك مثلاً“ لیکن مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے کیونکہ اگر مفعول بہ کو ذکر کر دیتے اس کے آخر میں ”مثلاً“ کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوتا اور آخر میں مثلاً ذکر نہ کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جاتی ”فلم نجدہ“ لیکن مفعول ثانی کے فعل کو صراحتاً واقع کرنے کیلئے مفعول اول کو حذف کر دیا ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں پر مفعول کو حذف کر دیا گیا ہو بادشاہ کی غایت تادیب کے اظہار کیلئے اسلئے کہ شاعر بادشاہ کے مثل کے محال ہونے کو بیان کر رہا ہے اور محال چیز کا طلب کرنا کسی عاقل آدمی کے شایان شان نہیں ہے۔ اسلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا کہ ایک محال چیز کو ہم نے طلب کیا تو یہ بادشاہ کی توہین ہے۔

وَأَمَّا لِلتَّعْمِيمِ فِي الْمَفْعُولِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ كَقَوْلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُولَمُ اِي كُلِّ اَحَدٍ بِقَرِينَةٍ اِنْ الْمَقَامُ مَقَامُ الْمَبَالِغَةِ وَهَذَا التَّعْمِيمُ وَاِنْ اَمَكُنْ يَسْتَفَادُ مِنْ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ بِصِيغَةِ الْعُمُومِ لَكِنْ يَفُوتُ الْاِخْتِصَارُ حَيْثُ ذُوْعَلِيْهِ اَي وَعَلَى حَذْفِ الْمَفْعُولِ لِلتَّعْمِيمِ مَعَ الْاِخْتِصَارِ وَرَدَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاللَّهُ يَذَّوْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ اِي جَمِيعِ عِبَادِهِ فَالْمَثَالُ الْاَوَّلُ يَفِيدُ الْعُمُومَ الْمَبَالِغَةُ وَالثَّانِي تَحْقِيقًا

ترجمہ:-

(یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کیلئے جیسے تمہارا قول تم سے تکلیف دہ کام سرزد ہوا ہے یعنی ایسا کام صادر ہوا ہے جو ہر ایک کو تکلیف دیتا ہے قرینہ کی وجہ سے یہ مقام مبالغہ کا تقاضا کرتا ہے اور یہ تعمیم اگرچہ مفعول کو صیغہ عام کے ساتھ ذکر کرنے کے ساتھ حاصل کرنا ممکن ہے لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا (اور اس پر) یعنی اختصار کے ساتھ تعمیم کیلئے مفعول کو حذف کرنے پر وارد ہے قول باری تعالیٰ وَاللَّهُ يَذَّوْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ کی طرف بلاتا ہے یعنی ہر آدمی کو۔ پہلی مثال میں افادہ عموم مبالغہ کے طور پر ہے اور دوسری مثال میں تحقیقاً مبالغہ ہے

تشریح:-

وَأَمَّا لِلتَّعْمِيمِ: مفعول بہ کے حذف کرنے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ کبھی کبھار تعمیم مع الاختصار اور مبالغہ کیلئے بھی مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اسلئے کہ اگر مفعول بہ کو حذف نہ بھی کیا جائے تو تب بھی تعمیم حاصل ہو جاتی ہے لیکن اختصار حاصل نہیں ہوتا ہے تو اختصار حاصل کرنے کیلئے مفعول بہ کو حذف کر دیا جاتا ہے لیکن حذف مفعول بہ پر دلالت کرنے کیلئے کسی نہ کسی قرینہ کا ہونا لازم اور ضروری ہے۔ پہلی مثال جیسے قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا يُولَمُ اِي كُلِّ اَحَدٍ اور وہ ہے ”کُلِّ اَحَدٍ“ یعنی مستحکم مخاطب سے کہنا چاہتا ہے کہ تیرا تکلیف پہنچانا عام ہے تو ہر ایک کو تکلیف پہنچا رہا ہے اور تیرے افعال سے ہر ایک کو ضرر پہنچ رہا ہے۔ اس میں اگر مفعول بہ کو ذکر کرتے تو تب بھی عموم ہی کا فائدہ حاصل ہو جاتا لیکن ذکر کی صورت میں اختصار کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا تو تعمیم کے ساتھ ساتھ اختصار پیدا کرنے کیلئے یہاں پر مفعول بہ کو حذف کر دیا ہے۔

دوسری مثال وَاللَّهُ يَذَّوْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ اس میں بھی اسی غرض سے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور یہاں پر مفعول بہ ”جَمِيعِ عِبَادِهِ“ ہے۔ تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ”وَاللَّهُ يَذَّوْعُوْا اِلَى دَارِ السَّلَامِ“ لیکن اس مثال اور پہلی والی مثال میں تھوڑا سا یہ فرق ہے کہ پہلی والی مثال میں مفعول میں تعمیم اداء اور مبالغہ تھی اسلئے کہ ایک ہی آدمی کے افعال سے ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کو تکلیف کا پہنچنا محال اور

ناممکن ہے لیکن دوسری مثال میں حذف مفعول میں تعمیم مبدلہ اور اذعان نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کسی خاص بندے کو دار السلام کی طرف نہیں بلارہے ہیں بلکہ اپنے تمام بندوں کو دار السلام کی طرف بلارہے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہے۔

وَأَمَّا الْمَجْرَدُ الْاِخْتِصَارُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْتَبَرُ مَعَهُ فَائِدَةٌ أُخْرَى مِنْ التَّعْمِيمِ وَغَيْرِهِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ وَهُوَ تَذْكَرُ لِمَا سَبَقَ وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْحَذْفَ لِمَجْرَدِ الْاِخْتِصَارِ لَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ هَذَا الْمَعْنَى مَعْلُومٌ وَمَعَ هَذَا جَارِ فِي سَائِرِ الْأَقْسَامِ فَلَا وَجْهَ لِتَخْصِيصِهِ بِمَجْرَدِ الْاِخْتِصَارِ نَحْوَ أَصْغَيْتَ إِلَيْهِ أَيْ أَذْنِي وَعَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْحَذْفِ بِمَجْرَدِ الْاِخْتِصَارِ قَوْلُهُ تَعَالَى رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ أَيْ ذَاتَكَ

ترجمہ:-

(یا محض اختصار کیلئے) بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرا فائدہ تعمیم وغیرہ کا اعتبار کیا جائے بعض نسخوں میں ”عند قیام قرینہ“ کی قید ہے جو ماسبق کی یاد دہانی کیلئے ہے جبکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو یہ بتلائے کہ حذف صرف اختصار کیلئے ہے یہ کچھ مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے علاوہ ازیں یہ بات ہر قسم میں جاری ہے اسلئے صرف اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے اور محض اختصار کیلئے حذف کرنے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اے رب میں تیری طرف دیکھنا چاہتا ہوں یعنی تیری ذات کی طرف تشریح:-

وَأَمَّا الْمَجْرَدُ الْاِخْتِصَارُ: حذف مفعول کی پانچویں غرض یہ ہے کہ محض حصول اختصار کیلئے بھی مفعول یہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس میں تعمیم مقصود نہیں ہوتی ہے مصنف نے اس کی بھی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال جیسے اصغیت الیہ ”اس میں اس فعل کے مفعول اذنی کو حذف کر دیا گیا ہے اسلئے کہ فعل کا لغوی معنی اس مفعول کے محذوف ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اصغاء کے معنی ہیں کسی چیز کی طرف اپنے کان لگا کر اس چیز کو غور سے سننا۔ دوسری مثال جیسے ”رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ“ اس میں ارنی کا مفعول ”ذاتک“ محذوف ہے۔ اور بعد والا جملہ ”انظر الیک“ اس کے محذوف ہونے پر دلالت کرتا ہے ان دونوں مقامات پر مفعول یہ کو حذف کر دیا گیا ہے صرف اور صرف اختصار حاصل کرنے کیلئے تعمیم کیلئے نہیں حذف کیا گیا ہے۔ شارح نے اس کے ذیل میں کچھ باتیں ذکر کی ہیں ان میں سے ایک بات تو اختلاف نسخ ہے۔ چنانچہ بعض نسخوں میں ”وَأَمَّا لِمَجْرَدِ الْاِخْتِصَارِ“ کے ساتھ یہ عبارت ہے ”عند قیام قرینہ“ یہاں پر اس عبارت کا اضافہ درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات ابتداء ہی میں بتائی گئی ہے کہ قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو جب ایک بار یہ بات بتادی گئی کہ قرینہ کا ہونا ضروری ہے تو دوبارہ اس عبارت کا لانا حشو اور زائد ہے۔ بعض لوگوں نے اس عبارت کی صحت کیلئے یوں توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ قیام قرینہ حذف مفعول کیلئے نہیں ہے بلکہ اختصار کیلئے ہے اور چونکہ اس کا پہلے ذکر نہیں ہوا ہے اسلئے اس کا ذکر کرنا حشو اور زائد نہیں ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پہلے ایک بار قرینہ کا ذکر ہو چکا ہے لہذا اب یہ قید تمام میں معتبر ہوگی اور اگر اس قید کا لگانا حشو اور زائد نہ ہوتا تو تمام اسباب میں اسے ذکر کیا جاتا دوسرے اسباب اور اغراض میں اس کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ تمام میں یہ قید معتبر ہے۔ وہہنا بحث و ہوا ان الحذف للتعمیم مع الاختصار ان لم یکن فیہ قرینۃ دالۃ علی ان المقدّر عام فلا تعمیم اصلاً وان كانت فالتعمیم من عموم المقدّر سواء حذف اولہ یحذف فالحذف لایکون الالمجرد الاختصار واما لرعاية علی الفاصلة نحو قوله تعالی والضحی واللیل اذا سجی ما ودعک ربک وما قلّی ای

ما قلاك وحصول الاختصار ايضاً ظاهراً

ترجمہ:-

اور اس میں بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ حذف کرنا اختصار کے ساتھ عموم پیدا کرنے کیلئے ہوتا ہے اگر اس میں کوئی قرینہ نہ ہو اس بات پر کہ مقدّر عام ہے تب تو قطعاً تعمیم نہ ہوگی اور اگر کوئی قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدّر کی وجہ سے ہوگی خواہ حذف کیا جائے یا نہ کیا جائے تو معلوم ہوا کہ حذف صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے۔ (یا فاضلہ کی رعایت کیلئے جیسے) قول باری تعالیٰ والضحیٰ الخ قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانپ لے تیرے رب نے تجھے نہیں چھوڑا اور نہ تیرے سے ناراض ہوا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے

تشریح:-

وہہ بنا بحث: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے آپ نے کہا ہے کہ مفعول یہ کو تعمیم مع الاختصار کیلئے حذف کر دیا جاتا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب مفعول یہ کو مقدر کر دیا جائے گا تو عموم مفعول پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہوگا یا نہیں۔ اگر عموم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہی نہ ہو تو اس میں سرے سے عموم ہی نہ ہوگا اور اگر عموم پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو تو پھر عموم اس قرینہ کی وجہ سے پیدا ہو جائے گا حذف کی وجہ سے پیدا نہیں ہوگا چنانچہ پھر تو حذف کرنا اور ذکرنا دونوں برابر ہوں گے۔ لہذا حذف کرنا صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے تعمیم کیلئے نہیں ہوتا ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ مفعول یہ کو حذف کرنا تعمیم مع الاختصار کیلئے ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔ واما لرعاية على الفاصلة: مفعول یہ کے حذف کرنے کی چھٹی غرض یہ ہے کہ ماقبل کے ساتھ جمع اور آخری حرف برابر رکھنے کیلئے مفعول یہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے والضحیٰ والليل اذا سجدى ما ودّعك ربك وما قلى اصل میں تھا ”وما قلاك“ لیکن ماقبل والے کلمات کے ساتھ جمع برابر کرنے کیلئے مفعول یہ کو حذف کر دیا گیا ہے۔

واما الاستهجان ذكره ای ذكر المفعول كقول عائشة ما رأيت منه ای من النبی ﷺ ولا رأى منى ای العورة واما للنكتة اخرى كاخفائه أو التمكن من انكاره ان مسمت اليه حاجة او تعيينه حقيقة أو ادعاء ونحو ذلك

ترجمہ:-

(یا ذکر مفعول کے مذموم ہونے کی وجہ سے جیسے قول عائشہ۔ میں نے نہیں دیکھا آپ سے یعنی حضور ﷺ سے اور نہ آپ نے مجھ سے یعنی ستر یا کسی اور نکتہ کیلئے مثلاً اس کو پوشیدہ رکھنا ہے یا ضرورت کے وقت اس کے انکار کی گنجائش مقصود ہو یا وہ متعین ہو ہوتا یا ادعاء وغیرہ

تشریح:-

واما الاستهجان ذكره: مفعول یہ کے حذف کرنے کی ساتویں غرض یہ ہے کہ مفعول یہ کے ذکر کو قبیح اور برا سمجھتے ہوئے اسے حذف کرنا جیسے ام المؤمنین حضرت عائشہ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ ”كنت اغتسل انا ورسول الله ﷺ من انا واحد من ائمت منہ ولا رأى منى“

ترجمہ۔ میں اور آنحضرت ﷺ دونوں ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے لیکن نہ تو کبھی انھوں نے مجھ سے کچھ دیکھا اور نہ ہی میں نے ان سے کچھ دیکھا۔

محل استشہاد: اس میں دونوں جگہوں میں ”عورة“ مفعول یہ محذوف ہے اور اسے اس کے ذکر کے قبیح ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے



واما النکتۃ اخری : ساتوں اغراض کے ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور غرض اور نکتہ کی وجہ سے بھی مفعول پہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔ جس کو مذکورہ اغراض پر قیاس کیا جاسکتا ہے پھر مصنف نے اس کی کوئی غرض ذکر نہیں کی ہے البتہ شارح نے کچھ اغراض ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے مشغول یہ کوئی رکھنا چاہتا ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ الامیر یحب ویبغض یعنی الامیر یحبہنی ویبغض ہذا الحاضر۔ امیر مجھ سے محبت کرتا ہے اور اس کے ساتھ جو یہاں پر حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔ لیکن متکلم نے مفعول پہ کو حذف کر دیا ہے تاکہ کہیں سامع محبت کو اپنی طرف منسوب کر کے اور بغض کو میری طرف منسوب کر کے مجھے سزا نہ دلوادے۔ البتہ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب قرینہ کی مدد سے معلوم کر لے کہ ”یحب اور یبغض“ کا مفعول کون ہے؟

اور کبھی مفعول پہ کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ انکار کی ضرورت پڑنے کی صورت میں سہولت انکار کر سکے جیسے کوئی آدمی کہے کہ ”لعن اللہ واخزی اللہ“ اللہ اس پر لعنت کرے اور اسے رسوا کرے۔ اور اس پر کوئی قرینہ ہو کہ ان دونوں کا مفعول زید ہے۔ اور لعنت اور رسوائی کے سبب کا اسے علم نہ ہو کہ کس وجہ سے وہ لعنت بھیج رہے ہیں اور اسے رسوا ہونے کی بد عادتے رہے ہیں۔ اس مقام پر مفعول کو حذف کر دیا ہے تاکہ اگر اس سے پوچھا جائے کہ تم اس پر لعنت کیوں بھیج رہے ہو تو وہ انکار کر سکے کہ میری مراد تو زید نہیں ہے بلکہ کوئی اور ہے۔ اور کبھی مفعول پہ کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ مفعول پہ حقیقہ متعین ہو جیسے کوئی کہے ”نحمد ونشکر“ یعنی نحمد اللہ ونشکر اللہ“ کیونکہ حقیقی طور پر حمد اور شکر کا لائق صرف اور صرف اللہ ہی متعین ہے۔ یا مفعول کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ مفعول پہ حقیقہ متعین نہیں ہے لیکن ادعائی طور پر متعین ہے جیسے ”نخدم ونعظم“ ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں یہاں پر مفعول اگرچہ حقیقی طور پر متعین نہیں ہے لیکن متکلم ادعائی طور پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ ہم بادشاہ کی خدمت اور تعظیم کرتے ہیں۔

وتقديم مفعوله ای مفعول الفعل ونحوه ای نحو المفعول من الجار والمجرور والظرف والحال وما اشبه ذلك عليه ای علی الفعل لرد الخطأ فی التعین کقولك زيدا عرفت لمن اعتقد أنك عرفت انسانا واصاب في ذلك واعتقد أنه غير زيد وأخطأ فيه وتقول لتاكيدہ ای تاکيد هذا الرد زيدا عرفت لا غيره وقد يكون لرد الخطأ فی الاشتراك کقولك زيدا عرفت لمن اعتقد أنك عرفت زيدا وعمرًا وتقول لتاكيدہ زيدا عرفت وحده وكذا فی نحو زيدًا أكرم وعمرًا لا تكرم امرًا ونهيا فكان الاحسن ان يقول لافادة الاختصاص ترجمہ:-

(اور اس کے مفعول کو مقدم کرنا) یعنی فعل کے مفعول کو (اور اس جیسے) یعنی جار مجرور، ظرف، حال وغیرہ (اس پر) یعنی فعل پر (تعیین میں غلطی کو دور کرنے کیلئے ہے جیسے تیرا قول زید اعرفت اس شخص سے جو یہ سمجھتا ہو کہ تم نے ایک انسان کو پہچانا ہے) اور اس نے یہ صحیح سمجھا ہے (اور اس کا یہ اعتقاد ہو کہ وہ غیر زید ہے) اس میں اس نے غلطی کی ہے (اس کی رد کی تاکید میں) تم یوں کہو گے (زید اعرفت لا غیرہ) اور کبھی اشتراک میں غلطی کے رد کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے تم زید اعرفت اس شخص سے کہو جس کا یہ اعتقاد ہو کہ تم نے زید اور عمر دونوں کو پہچانا ہے یا اس کی تاکید میں تم کہو گے زید اعرفت وحدہ اور اسی طرح زید اکرم وعمر لا اکرم میں اسلئے ماتن کو یہ کہنا چاہئے تھا اور بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے لافادۃ الاختصاص

تشریح:-

وتقديم مفعوله : حذف مفعول کی بحث کے ختم ہو جانے کے بعد اب دوسری بحث تقدیم مفعول کی شروع کر رہے ہیں البتہ یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں پر صرف مفعول کی تقدیم کی بات نہیں کریں گے بلکہ مطلقاً تمام فضلات جیسے جار مجرور، ظرف، حال، تیز وغیرہ کی تقدیم

کا ذکر ہوگا۔ بھی مفعول بہ کو فعل عام میں مقدم کر دیا جاتا ہے اور اس سے مقصود محکم مخاطب کی اس غلطی کا ازالہ کرنا چاہتا ہے جو اسے مفعول کی تعیین میں لگ رہی ہے اسلئے کہ مخاطب کو یہ تو یقین ہے کہ فعل واقع ہوا ہے لیکن اس کے پاس مفعول کی تعیین نہیں ہے کہ کس پر واقع ہوا ہے تو اس مفعول بہ کی تعیین میں مخاطب سے غلطی ہو سکتی ہے کہ شاید مخاطب اصلی مفعول بہ کے بجائے کسی اور کو مفعول بہ بنا کر بیٹھ نہ جائے تو اسے اس غلطی سے بچانے کیلئے مفعول بہ کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ پھر غلطی کی دو صورتیں ہیں یا تو غلطی واقع ہو چکی ہوگی کہ مخاطب نے اصلی مفعول بہ کے بجائے دوسرا مفعول بہ سمجھ بیٹھا ہو جیسے مفعول بہ زید ہو لیکن مخاطب نے مفعول بہ خالد کو سمجھا ہوتا تو اسے کہا جائے گا کہ ”زید اعرفتہ“ اسے قہر قلب کہتے ہیں۔ اور اگر مخاطب کو اشتراک میں وہم ہو یعنی فعل تو صرف زید یا خالد پر واقع ہوا ہو لیکن مخاطب سمجھ بیٹھا ہو کہ دونوں پر واقع ہوا ہے تو تب بھی مفعول بہ کو مقدم کر دیا جائے گا اور مخاطب کی اس غلطی کا ازالہ کیا جائے گا چنانچہ اسکی تردید کرتے ہوئے ”زید اعرفتہ“ کہا جائے گا۔ اور اسے قصر افراد کہتے ہیں۔

فائدہ:- مصنفؒ نے تو صرف قصر قلب بیان کیا ہے لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف قصر قلب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مصنفؒ کی عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ خبر کے ساتھ خاص ہے جبکہ یہ خبر اور غیر خبر یعنی امر، نہی، اور انشاء۔ سب میں پایا جاتا ہے۔ اسلئے مصنفؒ ”لرداء الخطاء فی التعمین“ کی عبارت کے بجائے اگر یوں عبارت لاتے کہ ”لإفادۃ الاختصاص“ تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ یہ عبارت خبر اور غیر خبر سب کو شامل ہے۔ لہذا قصر قلب کی تاکید ”لا غیر“ اور قصر افراد کی تاکید ”وحدہ“ کے ساتھ لائی جائے گی۔

ولہذا ای ولان التقديم لرداء الخطأ فی تعیین المفعول مع الاصابہ فی اعتقاد وقوع الفعل علی مفعول ما لا یقال مازیداً ضربت ولا غیرہ لان التقديم یدل علی وقوع الضرب علی غیر زید تحقیقاً المعنی الاختصاص وقولک ولا غیرہ ینفی ذلک فیکون مفہوم التقديم مناقضاً لمنطوق لا غیرہ نعم لو کان التقديم لغرض اخر غیر التخصیص لجاز مازیداً ضربت ولا غیرہ وکذا زیداً ضربت وغیرہ ولا مازیداً ضربت ولكن اکرمتہ لان مبنی الکلام لیس علی ان الخطاء واقع فی الفعل بانہ الضرب حتی تردہ الی الصواب بانہ الاکرام وانما الخطأ فی تعیین المضروب فالصواب ان یقال مازیداً ضربت ولكن عمرواً وامانحو زیداً اعرفتہ فتاکید ان قدر الفعل المحذوف المفسر بالفعل المذكور قبل المنصوب ای عرفت زیداً عرفتہ والا فتخصیص ای زیداً عرفت عرفتہ لان المحذوف المقدر کالمذکور فالقديم عليه کا لتقديم علی المذکور فی افادۃ الاختصاص کافی بسم اللہ فتحوزید عرفتہ محتمل للمعنیینو الرجوع فی التعمین الی القرائن وعند قیام القرینۃ الدالۃ علی انہ للتخصیص یکون او کد من قولنا زیداً عرفت فیہ من التکرار

ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم مفعول اس غلطی کو دور کرنے کیلئے ہوتی ہے جو مفعول کی تعیین میں ہو اور کسی مفعول پر فعل کے واقع ہونے میں اعتقاد صحیح ہو (چنانچہ مازیداً ضربت ولا غیرہ نہیں کہا جائے گا) کیونکہ تقدیم تو اس پر دلالت کرتا ہے کہ غیر زید پر ضرب کا وقوع ہے تحقیقاً المعنی الاختصاص اور تمہارا قول لا غیر اس کی نفی کر رہا ہے تو تقدیم کا مفہوم مناقض ہو گیا لا غیرہ منطوق کے ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی اور غرض کیلئے ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے مازیداً ضربت ولا غیرہ مازیداً ضربت وغیرہ (اور مازیداً ضربت ولكن اکرمتہ

نہیں کہا جائے گا) کیونکہ اس کلام کا دار و مدار اس پر نہیں ہے کہ غلطی جس فعل میں ہے وہ ضرب ہے کہ وہ ضرب ہے کہ اسے صحیح اکرام کی طرف لوٹائے غلطی تو تعین مضروب میں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مازیداً ضربت ولكن عمرؤ اربعی (زیداً عرفۃ جیسی ترکیب تو اس میں تاکید ہوگی) اگر فعل محذوف مقدر مانا جائے (مفسر) فعل مذکور سے (منسوب سے پہلے) یعنی عرفت زیداً عرفۃ کیونکہ محذوف مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے تو محذوف مقدر پر مقدم کرنا افادہ اختصاص میں ایسا ہی ہے جیسے مذکور پر مقدم کرنا جیسا کہ بسم اللہ میں ہے پس زیداً عرفۃ جیسی ترکیب دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے ان میں سے کسی ایک کی تعین قرینہ سے ہوگی اور جب تخصیص پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو زیداً عرفۃ میں زیادہ تاکید ہوگی زیداً عرفۃ سے کیونکہ اس میں تکرار اسناد ہے۔

تشریح:-

ولہذا: اس عبارت کے ساتھ ما قبل پر ایک تفریع بٹھائی ہے ما قبل کی تفصیل سے یہ بات سامنے آگئی ہے کہ فعل کے وقوع کا مخاطب کو یقین ہوتا ہے لیکن اس سے مفعول بہ کی تعین میں غلطی ہو جاتی ہے اسلئے اگر فعل کا وقوع زید پر نہ ہو اور مخاطب فعل کا عدم وقوع عمر و پر سمجھ رہا ہو تو یہ عبارت لانا ناجائز نہیں ہوگا ”ما زیداً ضربت ولا غیرہ“ کیونکہ یہاں پر جب متکلم نے ”ما زیداً ضربت“ کہا ہے تو اس کے ساتھ غیر زید پر ”ضرب“ کا وقوع خود بخود ثابت ہو رہا ہے۔ اور اس کے بعد ”لا غیرہ“ لا کر اس کی بھی تردید کر دی ہے تو ایک ہی کلام میں تناقض آجائے گا کہ پہلے تو ”غیر“ کیلئے ”ضرب“ کو ثابت کیا اور پھر اس سے ”ضرب“ کی نفی کر دی۔ اور یہ اسلئے بھی صحیح نہیں ہے کہ اس میں متکلم نے درنوں پر ”ضرب“ کے واقع ہونے کی نفی کر دی ہے جبکہ مخاطب کو اس بات کا یقین ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پر فعل واقع ہوا ہے اور اس میں اس سے غلطی بھی نہیں ہوئی ہے اور اگر تقدیم سے تخصیص کے علاوہ کسی اور فائدے کا قصد کیا جائے تو پھر یہ کلام صحیح ہے۔ اسی طرح اس آدمی کے سامنے جو یہ سمجھتا ہو کہ اس نے زید کو مارا ہے اس کی عزت نہیں کی ہے یوں کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ ”ما زیداً ضربت ولكن اكرمتہ“ کیونکہ اس میں متکلم زید پر ضرب کے واقع ہونے کی نفی کر رہا ہے جبکہ مخاطب کو زید پر ”ضرب“ کے واقع ہونے کا یقین ہے اور اس میں اس نے کوئی غلطی بھی نہیں کی ہے غلطی اس سے صرف مفعول کی تعین میں ہوئی ہے۔ واما زیداً عرفۃ: زیداً عرفۃ ”میں تقدیم مفعول بہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس کے تخصیص کا فائدہ دینے کیلئے ایک شرط ہے کہ جب وہ مفعول ”حذف عاملہ علی شریطۃ التفسیر“ کے قبیل سے نہ ہو اور اگر وہ مفعول اس قبیل سے ہو تو پھر لازمی طور پر فعل کو مقدر مانا جائے گا پھر وہ فعل مقدر مفعول سے مقدم ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ فعل مقدر مفعول سے مقدم ہو تو ایک فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسے ”عرفت زیداً عرفۃ“ اور اگر وہ فعل مقدر مفعول بہ سے مؤخر ہو تو تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جائے گا جیسے ”زیداً عرفۃ ف عرفۃ“ کیونکہ تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور فعل مقدر فعل ملفوظ کی طرح ہوتا ہے۔ لہذا جس طرح فعل ملفوظ سے تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مقدر سے مفعول کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دے گی۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اس میں بسم اللہ نے فعل مقدر سے مقدم ہونے کی وجہ سے تخصیص حاصل کی ہے۔ بہر حال ”زیداً عرفۃ“ میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے ان میں سے کسی ایک میں تعین قرینہ کی وجہ سے ہو جائے گی۔ پھر تخصیص پر قرینہ کے پائے جانے کی صورت میں ”زیداً عرفۃ“ کی نسبت ”زیداً عرفۃ“ میں تاکید زیادہ ہوگی کیونکہ ”زیداً عرفۃ“ میں تکرار اسناد پایا جاتا ہے بخلاف ”زیداً عرفۃ“ کے کہ اس میں تکرار اسناد نہیں پایا جاتا ہے۔

فائدہ:- حذف عاملہ علی شریطۃ التفسیر کا مطلب یہ ہے کہ مفعول کے بعد فعل کو ذکر کر دیا گیا ہو اور اس فعل کے ساتھ ایسی ضمیر لگی ہوئی ہو جس میں عمل کرنے کی وجہ سے فعل مذکور اپنے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو جیسے ”زیداً عرفۃ“ اس میں زید

معمول ہے اسکے بعد فعل مذکور ہے اور یہ فعل اپنے بعد والے ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اپنے معمول مقدم میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہے۔ جبکہ ”زید اعرفت“ حذف عاملہ علی شریطۃ التفسیر کے قیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں فعل کے بعد کوئی ایسی ضمیر نہیں ہے جس میں عمل کرنے کی وجہ سے فعل اپنے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو۔

وفی بعض النسخ واما نحو واما ثمود فهديناهم فلا يفيد الا التخصيص لا متنازع ان يقدر الفعل مقدما نحو فهدينا ثمودا للتزامهم وجود فاصل بين اما والفاء بل التقدير اما ثمود فهدينا فهدينا هم بتقديم المفعول وفي كون هذا التقديم للتخصيص نظرا لانه قد يكون مع الجهل بثبوت اصل الفعل كما اذا جاءك زيد وعمر وثم سائل ما فعلت بهما فتقول اما زيدا فاضربتة واما عمروا فاكرمته فليتامل ترجمہ:-

اور بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی ہے کہ (اما ثمود فهدينا هم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے) کیونکہ یہ بات ممنوع ہے کہ فعل کو مقدم کر کے مقدمہ مانا جائے یعنی اما فهدينا ثمود کیونکہ نحو یوں نے اما اور فاء کے درمیان فصل ضروری قرار دیا ہے تو تقدیری عبارت یوں ہوگی اما ثمود فهدينا فهدينا هم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا محل نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل سے ناواقف ہونے کی بناء پر بھی استعمال ہوتی ہے جیسے تیرے پاس زید اور عمرو دونوں آئے پھر کوئی پوچھنے والا تم سے پوچھے ما فعلت بہما؟ تم نے ان دونوں کے ساتھ کیا کیا؟ تو تم کہو گے کہ اما زید انضربتہ واما عمروا فاکرمته۔ اس میں خوب غور کرو۔

تشریح:-  
وفی بعض النسخ واما نحو واما ثمود فهدينا هم: اس میں نحو سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں فعل سے اس کا معمول مقدم ہو اور وہ فعل اس معمول کے ضمیر میں عمل کر نیکی وجہ سے اس معمول میں عمل نہ کر رہا ہو اور اس ”اما“ کے متصل ہو جو مہما یکن من شیء کے معنی میں ہو جیسے ”اما زید“ فاکرمته وغیرہ اس عبارت کے ساتھ مصنف ایک اشتباہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔ ور وہ اشتباہ یہ ہے کہ اما ثمود میں دو قریبیں ہیں یہ یا تو مرفوع ہے اور یا منصوب ہے اگر اسے مرفوع پڑھا جائے مبتداء ہوگا و ہر حال میں تقوی کا فائدہ دے گا منصوب پڑھنے کی صورت میں اس میں اشتباہ ہوگا جیسے ”زید اعرفتہ“ میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے۔ اسی طرح اس میں تخصیص اور تاکید کا احتمال بھی ہونا چاہئے تو مصنف نے اس عبارت کے ساتھ اس اشتباہ کو زائل کر دیا ہے کہ اس میں یہ دونوں احتمال نہیں ہیں بلکہ اس میں تخصیص کا ایک ہی احتمال ہے کیونکہ تاکید کا فائدہ مفعول پر فعل کے مقدم کرنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور یہاں پر فعل پر منصوب مقدم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ فعل پر منصوب کے مقدم کرنے کی صورت میں عبارت یوں بن جائے گی ”اما فهدينا ثمود فهدينا هم“ اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ نحو یوں کے نزدیک ”اما“ شرطیہ اور ”فاء“ جزائیہ کے درمیان فاصلہ کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے بلکہ دونوں متصل آئے ہوئے ہیں۔

وفی کون هذا التقديم للتخصيص نظر: شارح نے اس عبارت کیساتھ مذکورہ مثال پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ”واما ثمود“ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں اصل فعل کا علم تو ہوتا ہے لیکن مفعول کے بارے قصر قلب یا قصر افراد کے طور پر خطا واقع ہوتی ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک مقام پر اصل فعل کا مخاطب کو علم نہیں ہے لیکن پھر بھی مفعول کو مقدم کر کے ”اما“ کے ساتھ فعل کو استعمال کیا گیا ہے اور اس سے صرف افادہ فعل کا حاصل ہوا ہے جیسے کسی کے پاس زید اور عمرو آئے ہوں تو کوئی آدمی پوچھے کہ ”ما فعلتہما“ تم نے ان دونوں کے ساتھ کیا کیا؟ تو مخاطب اس کا جواب دیتے ہوئے یوں کہے گا کہ ”اما زید افاضربتہ“

وَأَمَّا عَمْرُؤَ فَافْكَرْمَتْهُ “تو دیکھئے یہاں پر اس کلام کے مخاطب کو اصل فعل کا علم ہی نہیں ہے پھر بھی مفعول یہ کو فعل سے مقدم کر کے لایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”اَمَّا“ کے ساتھ تقدیم مفعول ہر جگہ تخصیص کیلئے نہیں ہوتا ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی اس آیت میں تقدیم مفعول کو تخصیص کیلئے بنانا صحیح نہیں ہے کہ اگر اسے تخصیص کیلئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قوم ثمود کے علاوہ باقی کسی کافر قوم کی ہدایت کی طرف رہنمائی نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی ہے جبکہ یہ بات صریح البطلان ہے کیونکہ ہدایت کی طرف دعوت دینے میں تمام نبی اور ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی اختیار کرنے میں تمام کافر قومیں برابر ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وَكَذَلِكَ اِي وَمِثْلَ زَيْدًا عَرَفْتُ فِي افادة التخصيص قولك بزيد مررت في المفعول بواسطة لمن اعتقد انك مررت بانسان وانه غير زيد وكذلك يوم الجمعة سرت وفي المسجد صليت وتاديبا ضربته وماشييا حجت ترجمہ:-

(اور اسی طرح) یعنی افادہ تخصیص میں زید اعراف کی طرح ہے (تیرے قول بزيد مررت) مفعول بالواسطہ میں اس آدمی سے جو اس کا معتقد ہو کہ تم ایک آدمی کے پاس سے گزرے ہو اور وہ زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح جمعہ کن ہی میں چلا، مسجد ہی میں نے نماز پڑھی، ادب کھانے کیلئے ہی میں نے ملا، میں نے پیل ہی چج کیا،

تشریح:-

وَكَذَلِكَ : درمیان میں کچھ زوائد بتانے کے بعد مصنف ”اصل موضوع کی طرف دوبارہ لوٹ آئے ہیں۔ یعنی جس طرح تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح دوسرے فضلات کی تقدیم سے بھی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی کسی کے بارے میں یہ گمان کرتا ہو کہ وہ جمعہ کے دن کے علاوہ کسی اور دن آیا ہے جبکہ وہ آدمی جمعہ کے دن ہی آیا ہو تو اسے یوں کہا جائے گا ”يوم الجمعة سرت“ یا کوئی یہ گمان کرتا ہو کہ مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ اس نے نماز پڑھی ہے جبکہ اس نے مسجد ہی میں نماز پڑھی، تو اسے یوں کہا جائے گا کہ ”في المسجد صليت“ اسی طرح ”تاديبا ضربت“ اور ”وماشييا حجت“ وغیرہ۔

والتخصيص لازم للتقديم غالباً اى لا ينفك عن تقديم المفعول ونحوه فى اكثر الصور بشهادة الاستقراء وحكم الذوق وانما قال غالباً لان اللزوم الكلى غير متحقق فيها هذا التقديم قد يكون لاغراض اخر كمجرد الاهتمام والتبرك والاستلذاذ وموافقة كلام السامع او ضرورة الشعر والسجع والفاصلة ونحو ذلك قال الله تعالى خذوه فَعَلُوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلَّوْهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ رَزَعُهَا سُبْعُونَ زَرًا عَافَا سَلَكُوْهُ وَقَالَ تَعَالَى وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ وَقَالَ تَعَالَى فَأَمَّا النَّبِيُّ فَمَا تَقْهَرُ وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرُ وَقَالَ تَعَالَى وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ -

الى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص عند من له معرفة بأساليب الكلام

ترجمہ:-

(اور اکثر موارد میں تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے) یعنی مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی اکثر صورتوں میں شہادۂ ذوق اور حکم استقراء کی وجہ سے مصنف نے ”غالباً“ کی قید اسلئے لگائی ہے کہ لزوم کلى متحقق نہیں کیونکہ کبھی تقدیم دوسرے اغراض کیلئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام یا تبرک، یا استلذاذ یا سامع کے کلام کی موافقت یا ضرورت شعری یا ضرورت جمع یا رعایت فاصلہ وغیرہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اسے پکڑو، پھراسے طوق پہناؤ، پھراسے دوزخ میں داخل کرو، پھراسے ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیاکش ستر گز ہے جکڑ دو۔ اور ارشاد فرمایا ہے شک تم پر نگہبان ہیں اور

ارشاد فرمایا تو آپ یتیم پر سختی نہ کریں اور سائل کو مت جھڑکے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے اور اس کے علاوہ ہر وہ مقام جہاں تخصیص کا اعتبار مناسب نہیں ہر اس آدمی کے نزدیک جو انداز کلام سے آشنا ہے تشریح:-

والتخصیص لازم للتقديم “مصنف” فرماتے ہیں کہ اب تک تو ہم نے آپ لوگوں کو یہ بات بتائی تھی کہ تقدیم مفعول سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اب یہاں سے یہ بات بتا رہے ہیں کہ جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی تو اب یہ سمجھ لو کہ تقدیم مفعول اور فضلات کیلئے تخصیص غالباً لازم ہے۔ یعنی جہاں پر بھی تقدیم پائی جائے گی۔ وہاں پر تخصیص بھی پائی جائے گی البتہ یہ قانون کلی نہیں ہے بلکہ قانون اکثری ہے یعنی کبھی کبھار ایسا بھی ہوگا کہ تقدیم تو پائی جائے گی لیکن وہاں پر تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ تقدیم کسی اور غرض کیلئے کی گئی ہو گی اور یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ قانون کلی نہیں ہے بلکہ اکثری ہے ”غالبا“ کے لفظ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

تقدیم کسی اور غرض کیلئے لائی جانے کی مثال جیسے صرف اہتمام کیلئے مقدم کر دیا جائے یا تبرک کیلئے یا استلذاف کیلئے مقدم کر دیا جائے جیسے ”محمداً احببت“ یا سامع کے کلام کی موافقت کیلئے مقدم کر دیا جائے جیسے ”من ضربته“ کے جواب میں کہا جائے ”زیداً ضربته“ یا ضرورت شعری کیلئے یا جمع یا فاصلہ کیلئے مقدم کر دیا جائے فاصلہ بھی جمع ہی کا نام ہے لیکن اشعار میں استعمال ہو جائے تو اسے جمع کہا جاتا ہے اور جبرآن میں استعمال ہو جائے تو اسے فاصلہ کہا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ“ اصل میں ”جحیم“ مؤخر تھا لیکن فاصلہ اور زیادہ اہتمام کیلئے اسے مقدم کر دیا ہے ”ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ“ اس میں فاصلہ اور زیادہ اہتمام کیلئے جارح و رکو مقدم کر دیا گیا ہے۔ ”إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ“ اصل میں قانون کے مطابق ”عليكم“ کو مؤخر ہونا چاہئے لیکن ماقبل کے ساتھ فاصلہ برقرار رکھنے کیلئے جارح و رکو مقدم کر دیا ہے۔

فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ اس میں بھی ”سائل“ کا ذکر مؤخر ہونا چاہئے تھا لیکن فاصلہ اور زیادہ اہتمام کیلئے مقدم کر دیا ہے ”وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ“ یہاں پر بھی ”انفسهم“ کو فاصلہ اور زیادہ اہتمام کیلئے مقدم کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض مقامات میں مفعول کو تخصیص کیلئے مقدم کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ”فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ اس میں اگر ہم تقدیم مفعول کو تخصیص کیلئے بنائیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ صرف یتیم کو غصہ نہ کریں اور باقی لوگوں کو غصہ کریں اور صرف سائل کو مت جھڑکیں باقیوں کو جھڑکیں جبکہ یہ معنی منشاء قرآن کے بالکل خلاف ہے اسلئے ہر جگہ پر تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ نہیں دے گا۔

ولهذا اى ولأن التخصيص لازم للتقديم غالباً يقال فى اِيَاكَ نَعْبُدُ وَاِيَاكَ نَسْتَعِينُ معناه نخصك بالعبادة والاستعانة بمعنى نجعلك من بين الموجودات مخصوصاً بذلك لانهبدولانستعين غيرك وفى لالى الله تخشرون معناه اليه تحشرون لالى غيره ويفيد التقديم فى الجميع اى جميع صور التخصيص وراء التخصيص اى بعده اهتماماً بالمقدم لانهم يقدمون الذى شأنه اهم وهم بيانه اعنى ولهذا يقدر المحذوف فى بسم الله مؤخراً اى بسم الله افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لان المشركين كانوا يبدون باسماء الالهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابتداء للاهتمام والرد عليهم۔

ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں چونکہ تقدیم کیلئے تخصیص لازم ہے کہا جاتا ہے یا ک نعبد و یا ک نستعين میں کہ اس

کے معنی ہیں ہم عبادت اور طلبا ستغانت کیلئے آپ ہی کو خاص کرتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم جملہ موجودات میں آپ ہی کو مخصوص کرتے ہیں آپ کے ماسوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ ہی اس سے مدد چاہتے ہیں (اور لالی اللہ تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ تمہارا حشر اسی کی طرف ہو گا نہ کہ غیر کی طرف اور تقدیم فائدہ دے گی جمیع میں) یعنی تخصیص کی تمام صورتوں میں (تخصیص کے علاوہ میں) یعنی بعد میں مقدم کے اہتمام کی وجہ سے کیونکہ اہل عرب اسی کو مقدم کرتے ہیں جو ہم بالمشان ہو اور بیان کرنے میں اس کا قصد کیا ہے میرا مطلب ہے۔ اور اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مقدم مؤخر مانا جاتا ہے یعنی ”بسم اللہ فعل کذا“ تاکہ اختصاص کیساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے باطل معبودوں کے نام سے شروع کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ بسم اللات بسم العزیٰ تو مؤمن نے ابتداء کو اللہ کے نام کے ساتھ خاص کر دینے کا قصد کیا اہتمام کیلئے اور مشرکین پر رد کرنے کیلئے۔

تشریح:-

ولہذا: مذکورہ ضابطہ پر ایک تفریع بٹھائی ہے یہاں سے وہی تفریع بیان کر رہے ہیں کہ جب ہم نے یہاں ضابطہ بیان کر دیا ہے کہ عام طور پر تقدیم مفعول کیلئے تخصیص لازم ہے اسلئے ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کی تفسیریوں بیان کی جائے گی ”نَحْضُكَ بِالْعِبَادَةِ لَانَعْبُدُ غَيْرَكَ۔ وَنَحْضُكَ بِالِاسْتِعَانَةِ بَيْنَ الْمَوْجُودَاتِ لَانَسْتَعِينُ غَيْرَكَ“ اسی طرح ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَحْشُرُونَ“ کے معنی ہوں گے ”إِلَيْهِ تَحْشُرُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“

وفى الجميع وراء التخصيص اهتماماً: تقدیم مفعول تخصیص کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ اہتمام شان کا بھی فائدہ دیتا ہے اسلئے کہ مقدم اس چیز کو کہتے ہیں جس کی شان عظمت والی اور بڑی ہو جیسے ”بسم اللہ“ اس کے متعلق کو بعد میں نکالا جاتا ہے ”افعل“ یہاں پر جار اور مجرور کے تخصیص کیلئے مقدم کر دیا ہے کیونکہ ”بسم اللہ“ اللہ پاک نے مشرکین کی تردید کیلئے اتارا ہے کیونکہ مشرکین کہتے تھے ”بسم اللات، والمناة، والعزى“ تو ان کی تردید کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری ہے کہ تمام مسلمانوں کو چاہئے کہ ان کی تردید کرنے کیلئے یوں کہیں کہ ہم ہر کام میں اللہ تعالیٰ سے مدد اللہ مانگتے ہیں اللہ کے علاوہ کسی اور سے مدد نہیں مانگتے ہیں اور چونکہ یہ اللہ کا نام ہے اسلئے مزید اہتمام کرتے ہوئے جار مجرور کو مقدم کر دیا ہے۔

وَأُورِدَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ يَعْنِي لَوْ كَانَ التَّقْدِيمُ مَفِيدًا لاختصاص والاهتمام لوجب ان يؤخر الفعل ويقدم باسم ربك لان كلام الله تعالى أحق برعاية ما يجب رعايته وأجيب بان الهمم فيه القراءة لانها أول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم باعتبار هذا العارض وان كان ذكر الله اهم في نفسه هذا جواب صاحب الكشف وبانه أى باسم ربك متعلق بأقرء الثانى أى هو مفعول اقرء الذى بعده ومعنى اقرء الاول أوجد القراءة من غير اعتبار تعديته الى مقروء به كما فى فلان يعطى كذا فى المفتاح ترجمہ:-

(اس پر اعتراض کیا گیا ہے اقرء بسم ربك سے کہ اگر تقدیم مفید اختصاص و اہتمام ہوتی تو فعل کو مؤخر کیا جاتا اور بسم ربك کو مقدم کیونکہ کلام الہی کہیں زیادہ مستحق ہے ان چیزوں کی رعایت رکھنے کا جن کی رعایت رکھنا ضروری ہے (جواب دیا گیا ہے کہ یہاں پر قرءۃ ہی اہم ہے) کیونکہ یہ سب سے پہلے نازل ہونی والی سورت ہے لہذا امر بالقراءة اس عارض کے اعتبار سے اہم ہے اگرچہ فی نفسہ اللہ کا نام اہم ہے یہ جواب صاحب کشف کا ہے (یوں کہ باسم ربك اقرء ثانی کے ساتھ متعلق ہے) یعنی یہ اس اقرء کا مفعول ہے جو اقرء اول کے بعد ہے (اور اقرء اول کا معنی ہے اوجد القراءة) کسی مقروء کی طرف متعدی ہونے کے اعتبار کئے بغیر جیسے فلان يعطى۔ مفتاح میں اسی طرح ہے۔

تشریح:-

واورد ”اقراء بسم ربك“۔ مصنفؒ نے یہ ضابطہ بیان کیا تھا کہ تقدیم معمول تخصیص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تقدیم تخصیص کے ساتھ ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دیتا ہے تو پھر ”اقراء بسم ربك الذی“ میں ”اقراء“ کو مؤخر کر دینا چاہئے اور ”اسم ربك“ کو مقدم کرنا چاہئے جبکہ یہاں پر فعل کو اللہ کے نام سے مقدم کر دیا گیا ہے اور اللہ کے نام کو مؤخر کر دیا گیا ہے۔ جواب: مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں ایک جواب صاحب کشاف کے حوالے سے نقل کیا ہے چنانچہ صاحب کشاف علامہ جارا اللہ زمخشری فرماتے ہیں کہ تقدیم کی دو قسمیں ہیں تقدیم ذاتی اور تقدیم مقامی علم معانی والوں کے نزدیک تقدیم مقامی کو تقدیم ذاتی پر مقدم کر دیا جاتا ہے اور یہ مقام چونکہ مقام قرأت ہے کیونکہ یہ قرآن کے نزول کی ابتدائی وحی ہے آنحضرت ﷺ اس سے پہلے اللہ کے ناموں سے ناواقف تھے اسلئے یہاں پر ”قرأت“ کو مقدم کر دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ”بسم ربك“ بعد والے ”اقراء“ کے ساتھ متعلق ہے ”اقراء“ اول کے ساتھ متعلق ہی نہیں ہے اور ”اقراء“ اول کو لازم کی جگہ قرار دیا جائے گا جس کی وجہ سے یہ کسی ”مقروء“ کی طرف متحدی نہیں ہوگا اور اس کا معنی بنے گا ”اوجد القرائة“۔

وتقديم بعض معمولاته ای معمولات الفعل علی بعض امثالاته ای اصل ذلك البعض التقديم علی البعض الآخر ولا مقتضى للعدول عنه ای عن ذلك الاصل كالفاعل فی نحو ضرب زيد عمروا لانه عمدة فی الكلام وحقه ان يلي الفعل وانما قال فی نحو ضرب زيد عمروا لان فی نحو ضرب زيد غلامه مقتضيا للعدول عن الاصل والمفعول الاول فی نحو اعطيت زيدا درهما فان اصله التقديم لمافیه من معنی الفاعلية وهو انه عاط اي اخذ للطاء اولان ذكره ای ذكر ذلك البعض الذي تقدم اهم جعل الاهمية ههنا قسما لكون الاصل التقديم وجعلها فی المسند اليه شاملا له ولغيره من الامور المقتضية للتقديم وهو الموافق للمفتاح ولما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال انا لم نجدهم اعتمدوا فی التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيء ويعرف له معنی وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية ولكونه اهم من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم فمراد المصنف بالاهمية ههنا الهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم والسامع بشانه والاهتمام بحاله لغرض من الاغراض كقولك قتل الخارجي فلان لان الاهم فی تعلق القتل هو الخارجي المقتول ليتخلص الناس من شره اولان فی التاخير اخلا لا ببيان المعنی نحو وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فانه لو اخر قوله من آل فرعون عن قوله يكتم ايمانه لتوهم انه من صلة يكتم ای يكتم ايمانه من آل فرعون فلم يفهم انه ای ذلك الرجل كان منهم ای من آل فرعون والحاصل انه ذكر لرجل ثلاثة اوصاف قدم الاول اعني مؤمن لكونه اشرف ثم الثاني لئلا يتوهم خلاف المقصود اولان فی التاخير اخلا لا بالتناسب كرعاية الفاصلة نحوفا وجس فی نفسه خيفة مؤسسى بتقديم الجار والمجرور والمنعول علی الفاعل لان فواصل الای علی الالف ترجمہ:-



(اور اس کے بعض معمولات کو مقدم کرنا یعنی فعل کے بعض معمولات کو) بعض پر یا تو اسلئے ہوتا ہے کہ اس کی اصل (یعنی اس بعض کی اصل) تقدیم ہے) دوسرے بعض پر (اور اس اصل کا کوئی مقتضی بھی نہ ہو) یعنی اس اصل سے (جیسے فاعل ضرب زید عمرو جیسی مثال میں) کیونکہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ متصل ہو۔ ماقن نے فی نحو ضرب زید عمرو اسلئے کہا ہے کہ ضرب زید اغلامہ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کرنے کا مقتضی موجود ہے (اور مفعول اول اعطیت زید اور ہما جیسی مثالوں میں) اس کی اصل بھی تقدیم ہے کیونکہ اس میں فاعلیت کے معنی موجود ہیں اور وہ عطاء لینے والا ہے (یا اس بناء پر کہ اس کا ذکر) یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہو رہا ہے (اہم ہے) یہاں پر اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا تقسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں تقدیم کے اصل ہونے اور دوسرے امور مقتضی تقدیم سب کو شامل مانا ہے جو مفتاح کے موافق ہے اور شیخ کے بھی کیونکہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نہیں پاتے علماء عربیہ کو کہ انھوں نے تقدیم میں کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو قاعدہ کلیہ کی طرح ہو سوائے عنایت اور اہتمام کے لیکن عنایت کی تفسیر کسی معقول چیز کے ساتھ کرنا ضروری ہے اور بہت سے لوگوں نے یہ کہہ دینا کافی سمجھا ہے کہ اہمیت اور اعتناء کی وجہ سے مقدم کیا ہے اس کی وجہ کے ذکر کے بغیر کہ اہمیت کہاں سے آئی ہے اور کیوں آئی ہے تو یہاں پر اہمیت سے مصنف کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو متکلم یا سامع کی توجہ کے مطابق لاحق ہوتی ہے اور اس کے حال کا اہتمام کرنا کسی نہ کسی غرض کیلئے ہوتا ہے (جیسے تمہارا قول فلاں آدمی نے خارجی کو قتل کر دیا) کیوں کہ یہاں پر قتل میں اہم چیز مقتول ہونے والا خارجی ہے کہ لوگ اس کی شر سے نجات پائیں (یا اسلئے کہ مؤخر کرنے سے معنی کے بیان کرنے میں خلل واقع ہوتا ہے) جیسے ور کہا ایک مؤمن مرد نے جو فرعون کے خاندان کا تھا اور اپنا ایمان چھپا رہا تھا) کیونکہ اگر اللہ کا ارشاد ”من ال فرعون کو“ مؤخر کر دیا جاتا ”یکتم ایمانہ“ پر تو یہ وہم پیدا ہو جاتا کہ یکتم کا صلہ ہے) یعنی یکتم ایمانہ من ال فرعون اور یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل مؤمن (ان میں سے ہے) یعنی فرعون کی قوم میں سے خلاصہ کلام یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اول یعنی مؤمن کو اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا ہے پھر ثانی کوتا کہ خلاف مقصود کا وہم نہ ہو۔ (یا) مؤخر کرنے سے خلل واقع ہوتا ہے (تناسب میں رعایت فاصلہ کی وجہ سے جیسے فاعل جس الخ پس موسیٰ کے دل میں تھوڑا سا خوف پیدا ہوا الخ جار مجرور اور مفعول دونوں کو فاعل پر مقدم کر دیا گیا ہے کیونکہ فواصل آیات الف پر ہیں۔

تشریح:-

وتقدیم بعض معمولات علی بعض: ہم نے عرض کیا تھا کہ حذف مفعول، تقدیم مفعول، اور تقدیم بعض معمولات علی الاخر تین چیزوں کی بحث ہوگی۔

دو اباحات گزر چکے ہیں۔ اب تیسری بحث شروع کر رہے ہیں۔ چنانچہ کبھی کبھار فعل کے بعض معمولات کو دوسرے بعض معمولات پر مقدم کر دیا جاتا ہے پھر اس کی چار علتیں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جس کو مقدم کیا جائے گا تو اسے یا تو اصل ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جائے گا یا اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے یا معنی میں خلل ہونے کی وجہ سے یا عبارت میں خلل ہونے کی وجہ سے۔

تفصیل: فعل کے معمول کی تقدیم یا تو اس میں تقدیم کے اصل ہونے کی وجہ سے ہوگی اس طور پر کہ اصل سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہ ہو جیسے ”ضرب زید عمرو“ اس میں فاعل کو فعل سے مقدم کر دیا گیا ہے اسلئے کہ فاعل پر فعل باعتبار وجود اور باعتبار فہم کے موقوف ہوتا ہے اور فاعل اپنے فعل کیلئے بمنزل جزء کے ہوتا ہے۔ بخلاف فعل کے دوسرے معمولات کے کہ وہ فعل کیلئے بمنزل جزء کے نہیں ہوتے ہیں اسلئے فاعل کو فعل کے باقی تمام معمولات پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر اصلیت سے عدول کرنے کیلئے کوئی قرینہ موجود ہو تو پھر فاعل کو مؤخر کر دیا جائے گا جیسے ”ضرب زید اغلامہ“ یہاں پر اگر فاعل کو مقدم کر دیا جائے تو تلفظاً اور رتبہ (معنی) اضمار قبل الذکر لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے اسلئے فاعل کو مؤخر کر دیا جائے

گا۔ دوسری مثال جیسے ”اعطیت زیداً درھماً“ باب اعطیت کے دو مفعولوں میں پہلے سے والے مفعول کی تقدیم اصل ہے کیونکہ اس میں فاعلیت والا معنی پایا جاتا ہے اسلئے کہ اول آخذ ہوتا ہے اور ثانی مؤخوذ ہوتا ہے اسلئے اول کو مقدم کر دیا جائے گا۔

دوسری علت یہ ہے کہ فعل کے معمول کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کر دیا جائے جیسے ”قتل الخارجی زیداً“ (زید نے خارجی کو قتل کر ڈالا) اس میں خارجی مفعول کو فاعل سے مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ مفعول کا ذکر یہاں اس کے مقصود بالذات ہونے کی وجہ سے اہم ہے کیونکہ یہاں پر خارجی کا مقتول ہونا بتلانا ہے تاکہ لوگ سن کو خوش ہو جائیں کہ اس کی برائیوں اور شرارتوں سے جان چھوٹ گئی زید کا قاتل ہونا بتلانا مقصود نہیں ہے اس وجہ سے خارجی کو مقدم کرنا اصل ہوگا تو اس کی اصلیت کی بناء پر اسے مقدم کر دیں گے۔

شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے مسند الیہ کی بحث میں اغراض تقدیم بیان کرتے ہوئے کہا تھا ”وامّا تقدیمہ فلکون ذکرہ اہم امّا لآئۃ الاصل واما لیتمکن الخبر فی ذہن السامع“ اس عبارت میں مصنف نے تقدیم کی اہمیت کو عام قرار دے کر تقدیم کے اصل ہونے کو اس میں داخل مانا ہے جو علامہ سکا کی اور شیخ عبدالقادر جرجانی میں سے ہر ایک کی رائی کے موافق ہے کیونکہ شیخ نے جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں علماء عربیہ سے کوئی اور چیز ایسی نہیں ملی ہے جو ایک قاعدہ کلیہ کی طرح تقدیم مسند الیہ کے تمام اسباب اور علتوں پر مشتمل ہو لہذا صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں ہوگا کہ اس کا ذکر چونکہ اہم تھا اسلئے اس کو مقدم کر دیا ہے بلکہ کوئی معقول وجہ بتانا ضروری ہے کہ آخر اعتناء کیوں ہوا اور اس کی وجہ کیا ہے۔ اسی طرح اس میں آپ نے اہمیت کو اصل کیلئے تقسیم بنایا ہے جبکہ اس سے پہلے آپ نے اہمیت کو تقدیم کی اصل اور باقی علتوں کیلئے شامل قرار دیا تھا۔

جواب کی تفصیل سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اہمیت کی کئی قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم مطلق اہمیت ہے اور مطلق اہمیت اس اہمیت کو کہتے ہیں جس میں تقدیم کی چار اغراض میں سے کوئی بھی ایک غرض پائی جائے اور وہ چار اغراض یہ ہیں تقدیم کا اصل ہونا، مخاطب کے ذہن میں بٹھانے کیلئے مقدم کرنا، تعجیل مسرت، تعجیل مسامت۔ اور پھر اہم مطلق کی دو قسمیں ہیں: ذاتی، عرضی، ذاتی اس اہمیت کو کہتے ہیں جہاں پر تقدیم اصل ہو اور جہاں پر تقدیم اصل نہ ہو تو اسے اہمیت عرضی کہتے ہیں یعنی اگر تقدیم کے اصل ہونے کے علاوہ کوئی اور وجہ پائی جائے تو اسے تقدیم عرضی کہتے ہیں۔

جواب: کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے مسند الیہ کی بحث میں اہمیت کو باقی دوسری علتوں کو جو شامل کیا تھا اس سے اہمیت مطلقہ مراد ہے خواہ وہ ذاتیہ ہو یا عرضیہ اور اب جس اہمیت کو ہم نے اصل کا تقسیم بنایا ہے اس سے اہمیت عرضی مراد ہے اور یہ اہمیت عرضی تقدیم کے اصل ہونے کیلئے تقسیم ہی بنتی ہے۔ لہذا آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری علت: یہ ہے کہ مفعول فعل سے مؤخر ہونے کی وجہ سے معنی میں خلل واقع ہو رہا ہو تو معنی میں خلل کے ہونے سے بچانے کیلئے معمول کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ“ (ترجمہ: اور فرعون کی قوم میں سے ایک مؤمن آدمی نے کہا جو اپنا ایمان چھپا رہا تھا) اس آیت میں ”مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ“ کو ”يَكْتُمُ إِيمَانَهُ“ پر مقدم کر دیا ہے اسلئے کہ اگر اسے مؤخر دیا جاتا تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ وہ اپنا ایمان آل فرعون سے چھپا رہا تھا جبکہ یہاں پر یہ مقصود نہیں ہے یہاں پر مقصود یہ ہے کہ وہ ایمان چھپانے والا آدمی آل فرعون میں سے تھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں ”رجل“ کے تین اوصاف ذکر کئے ہیں ایک وصف مؤمن ہونا، دوسرا وصف ذکر کیا ہے آل فرعون میں سے ہونا، تیسرا وصف ذکر کیا ہے ایمان کو چھپانا، تو پہلے والے وصف کو اس کی شرافت کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے اور پھر دوسرے وصف کو ذکر کیا ہے تاکہ اس کے معنی میں کوئی خلل اور نقصان نہ آئے۔

چوتھی علت :- یہ ہے کہ معمول کو اس وجہ سے بھی مقدم کر دیا جاتا ہے کہ اس کے تاخیر کی وجہ سے معنی میں تو کوئی خرابی لازم نہ آتی ہو لیکن الفاظ میں خرابی لازم آتی ہو مثلاً الفاظ کا ایک دوسرے کے ساتھ ربط ٹوٹ جاتا ہو یا سجع کلام ختم ہو جاتا ہو تو اس وجہ سے بھی معمول کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَاَوْجَسَ خِيفَةً مُّؤَسِّی“ یہاں پر جار مجرور اور مفعول دونوں کو مقدم کر دیا ہے حالانکہ ان کو مؤخر ہونا چاہئے لیکن فاصلہ کا خیال رکھتے ہوئے معمول کو فعل پر مقدم کر دیا ہے۔

## ﴿القصر﴾

القصر فی اللغة الحبس وفي الاصطلاح تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص وهو حقيقي وغير حقيقي لان تخصيص الشيء بالشيء اما ان يكون بحسب الحقيقة وفي نفس الامر بان لا يتجاوزہ الى ذلك الشيء وان امکن ان يتجاوزہ الى شيء آخر في الجملة وهو غير حقيقي بل اضافي كقولك مازيد الاقائم بمعنى انه لا يتجاوز الاقائم الى القعود لابعود لابعود لانه لا يتجاوزہ الى صفة أخرى اصلاً وانقسامه الى الحقيقي والاضافي بهذا المعنى لا ينافي كون التخصيص مطلقاً من قبيل الاضافات  
ترجمہ:-

پانچواں باب قصر کے بیان میں (قصر) لغت میں روکنا اور اصطلاح میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مخصوص طریقہ کے ساتھ خاص کرنا ہے اور وہ (حقیقی اور غیر حقیقی ہے) کیونکہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ خاص کرنا یا تو حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس اعتبار سے کہ فی الجملہ اس سے متجاوز نہیں اس چیز کی طرف اگرچہ فی الجملہ اس کا اس کے غیر کی طرف متجاوز ہونا ممکن ہو یہی غیر حقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے مازید الاقائم اس کا مطلب یہ ہے کہ زید قیام سے قعود کی طرف متجاوز ہی نہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے دوسری صفت کی طرف بالکل متجاوز ہی نہیں ہو سکتا ہے اور قصر کا اس معنی کے اعتبار سے حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا مطلقاً تخصیص کے اضافات کے قبیل سے ہونے کے معنی میں نہیں ہے

تشریح:-

قصر کے لغوی معنی روکنے اور محبوس کرنے کے ہیں جیسے عربی کا مشہور مقولہ ہے کہ ”قصرْتُ اللقحة علی فرسی“ میں نے اپنی اونٹنی کا دودھ گھوڑے کیلئے محدود کر دیا ہے۔ اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں قصر کہا جاتا ہے طرق اربعہ میں سے کسی طریقے کے ساتھ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کر دیا جائے کہ وہ اس سے آگے نہ بڑھ سکے وہ طرق اربعہ کیا ہیں؟ ان کا ذکر چونکہ آگے آ رہا ہے اس لئے یہاں پر اجمالاً صرف ان کی تعداد کا ذکر کیا ہے۔ پھر ابتداء قصر کی دو قسمیں ہیں قصر حقیقی اور قصر غیر حقیقی یعنی اضافی۔ قصر حقیقی وہ قصر ہے جس میں جمیع ماعداء سے حکم کی نفی کر کے ایک چیز پر حکم کو بند کر دیا گیا ہو جیسے ”لا اله الا الله“ اس میں اللہ کے سوا باقی تمام سے الوہیت کی نفی کر کے صرف اللہ کیلئے الوہیت ثابت کی گئی ہے۔

قصر غیر حقیقی یعنی قصر اضافی۔ وہ قصر ہے جس میں بعض ماعداء کی نسبت سے حکم کو کسی چیز پر بند کر دیا گیا ہو جیسے ”مازید الاقائم“ اس میں زید کے حالات کو قیام پر محدود کر دیا گیا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ زید قائم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے بلکہ زید قیام کے علاوہ انسان بھی ہے اور باقی تمام کے تمام صفات اس کیلئے ثابت ہیں یہ قصر صرف قعود کے اعتبار سے ہے کہ زید بیٹھا نہیں ہے باقی اوصاف کے اعتبار سے یہ قصر نہیں ہے۔

وانقسامه الى الحقيقي والاضافي:- اس عبارت کے ساتھ مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:- تخصیص اور حصر دونوں امور اضافیہ میں سے ہیں لہذا قصر کی حقیقی اور اضافی کی طرف تقسیم کرنا تقسیم الشیء الى نفسه والی غیرہ ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے اور جب تقسیم الشیء الى نفسه والی غیرہ باطل ہو تو آپ کی یہ تقسیم بھی باطل ہوگی کیونکہ یہ تقسیم اس پر مبنی ہے، اسلئے کہ حقیقی کی تعریف یہ ہے کہ اس کا پہچانا دوسرے پر موقوف نہ ہو اور اضافی کی تعریف ہے اس کا پہچانا دوسرے پر موقوف ہو۔

جواب: حقیقی اور اضافی سے ہماری مراد وہ نہیں ہے جو آپ نے مراد لیا ہے اگر ہماری مراد بھی حقیقی اور اضافی سے وہی تعریف ہوتی جو آپ نے مراد لی ہے تو پھر آپ کا اعتراض صحیح ہوتا بلکہ حقیقی سے ہماری مراد یہ ہے کہ حکم کو جمع ماعدا کی نسبت ایک مقام پر بند کر دیا گیا ہو اور اضافی سے ہماری مراد یہ ہے کہ حکم کو بعض ماعدا کے اعتبار سے بند کر دیا گیا ہو لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

وکل منها ای من الحقیقی وغیرہ نوعان قصر الموصوف علی الصفہ وهو ان لایتجاوز الموصوف من تلك الصفة الى صفة اخرى لكن يجوز ان تكون تلك الصفة لموصوف آخر۔ ترجمہ:-

(اور ان میں سے ہر ایک کی) یعنی حقیقی اور غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی (دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفہ) اور وہ یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کیلئے ہو۔ تشریح:-

وکل منها نوعان: قصر حقیقی اور قصر اضافی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر الموصوف علی الصفہ اور قصر الصفہ علی الموصوف مجموعی اعتبار سے کل چار قسمیں بن جائیں گی۔ قصر الموصوف علی الصفہ حقیقی، قصر الصفہ علی الموصوف حقیقی، قصر الموصوف علی الصفہ اضافی، قصر الصفہ علی الموصوف اضافی۔

قصر الموصوف علی الصفہ اس قصر کو کہتے ہیں جس میں موصوف کو صفت پر بند کر دیا گیا ہو اس طور پر کہ موصوف صرف اسی صفت کے ساتھ خاص ہو اس کے علاوہ کسی اور صفت میں نہ پایا جاتا ہو اور صفت کیلئے کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اسی موصوف میں پائی جائے بلکہ وہ اس موصوف میں بھی پائی جاسکتی ہے اس کے علاوہ کسی اور موصوف میں بھی پائی جاسکتی ہے۔

وقصر الصفة علی الموصوف وهو ان لایتجاوز تلك الصفة عن ذلك الموصوف الى موصوف آخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات آخر والمراد بالصفة ههنا الصفة المعنویة اعنی المعنی القائم بالغير لا النعت نحو اعنی التابع الذی يدل علی معنی فی متبوعه غیر الشمول و بینهما عموم من وجه لتصادقهما فی مثل اعجنی هذا العلم وتغارقهما فی مثل العلم حسن و مررت بهذا الرجل وامن حقولك ما زید الا اخوك وما الباب الاساج وما هذا الا زید فمن قصر الموصوف علی الصفة تقدیراً اذ المعنی انه مقصور علی الاتصاف بكونه اخا و ساجا و زیداً۔ ترجمہ:-

(اور قصر صفت علی الموصوف) اور وہ یہ ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ ممکن ہے کہ اس موصوف کیلئے دوسری صفات ہوں (اور مراد) یہاں پر صفت سے (صفت معنویہ ہے) یعنی معنی قائم بالغير (نہ کہ نعت) نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہو شمول کے علاوہ ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ عجنی بذالعلم میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسن اور مررت بهذا الرجل میں دونوں میں فرق ہوگا اور رہا تمہارا یہ قول کہ ما زید الا اخوک۔ ما الباب الاساج بلذاللا زید تو اس میں قصر موصوف علی الصفہ تقدیری ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھائی یا ساج یا زید ہونے پر مقصور ہے۔ تشریح:-

قصر الصفات علی الموصوف: کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت صرف موصوف پر بند ہو یعنی اس موصوف کے علاوہ کسی اور موصوف میں صفت نہ پائی جاتی ہو باقی اس موصوف کا اس صفت کے علاوہ کے ساتھ متصف ہونے پر کوئی پابندی نہیں ہے اس صفت کے ساتھ بھی موصوف ہو سکتا ہے اور اس کے علاوہ کسی اور صفت کے ساتھ بھی موصوف ہو سکتا ہے۔

والصفت بمعنا: مصنف اور شارح دونوں نے مل کر یہ بات بتائی ہے کہ یہاں پر صفت سے وہ صفت مراد نہیں ہے جو نحو یوں کے ہاں مشہور ہے یعنی نعت ہونا۔ بلکہ یہاں پر صفت سے مراد وہ معنی ہے جو قائم بالغیر ہو یعنی ایسا معنی ہو جو اپنی ذات اور وجود میں دوسرے کا محتاج ہو۔ اہل بلاغت اور نحو یوں کے صفت کے معنی میں عام خاص من وجہ نسبت ہے اور جہاں پر عام خاص من وجہ کی نسبت ہو وہاں پر تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی جیسے ”اعجبنی هذا العلم“ اس میں دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں۔ اسلئے کہ ”العلم“ ”هذا“ اسم اشارہ کی صفت ہے۔ اس صفت ہونے کے اعتبار سے یہ صفت نحو یہ ہے اور چونکہ یہ معنی قائم بالغیر بھی ہے اسلئے یہ صفت معانیہ بھی ہے۔ العلم حسن یہ پہلا مادہ افتراقیہ ہے کیونکہ یہ صفت معانیہ تو ہے لیکن صفت نحو یہ نہیں ہے صفت معانیہ اسلئے ہے کہ یہ معنی قائم بالغیر ہے اور صفت نحو یہ اسلئے نہیں ہے کہ موصوف اور صفت میں دس چیزوں میں سے چار چیزوں میں مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر دونوں میں تعریف اور تنکیر میں مطابقت نہیں ہے کیونکہ ”العلم“ معرفہ ہے اور ”حسن“ نکرہ ہے۔ ”مررت بهذا الرجل“ یہ موصوف اور صفت میں تعریف اور تنکیر میں مطابقت کی وجہ سے صفت نحو یہ تو ہے لیکن صفت معانیہ نہیں ہے اسلئے کہ اس میں ”الرجل“ صفت بن رہا ہے اور وہ معنی قائم بالغیر نہیں ہے بلکہ قائم بذاتہ ہے۔

وامانحو قولك: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ صفت سے ہماری مراد معنی قائم بالغیر ہے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفات پایا جاتا ہے لیکن پھر بھی وہ معنی قائم بالغیر پر دلالت نہیں کرتا ہے جیسے ”مازید“ ”الآخوك“ اس میں ”زید“ موصوف کو ”آخوك“ پر بند کیا گیا ہے حالانکہ یہ معنی قائم بالذات ہے اسی طرح ”ما الباب الآساذج“ اس میں بھی ”باب“ موصوف کو ”ساذج“ صفت پر بند کر دیا ہے حالانکہ یہ بھی معنی قائم بالذات ہے قائم بالغیر نہیں ہے۔ آپ کی تعریف کے مطابق اسے نہ تو قصر الموصوف علی الصفات کے قبیل میں سے ہونا چاہئے اور نہ ہی قصر الصفات علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کو قصر کی کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہونا چاہئے کیونکہ قصر کی ان کے سوا اور کوئی قسم نہیں ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ قصر الصفات علی الموصوف کے قبیل سے ہے باقی رہی یہ بات کہ اس پر قصر کی تعریف صادق نہیں آرہی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں۔ صفت حقیقی اور صفت اعتباری جسے صفت تقدیری بھی کہتے ہیں ہم نے جس صفت کی تعریف کی ہے وہ صفت حقیقی ہے اور آپ نے جس صفت کا ذکر کیا ہے وہ صفت اعتباری اور تقدیری ہے اسلئے کہ ”مازید“ ”الآخوك“ کا مطلب ہے کزید مخاطب کا بھائی ہے اور ”ما الباب الآساذج“ کا مطلب یہ ہے کہ ساج لکڑی کا دروازہ ہے اور زید کا موجود بھائی ہو جانا یا ساج لکڑی کا دروازہ ہونا یہ سب ہونے والا معنی صفت میں پایا جاتا ہے لہذا یہ تمام کے تمام صفات اعتباریہ ہیں۔

والاول ای قصر الموصوف علی الصفة من الحقيقي نحو مازيد لا كما تب اد اريد انه لا يتصف بغیرها ای غیر الکتابہ وهو لا یکاد یوجد لتعدر الاحاطة بصفات الشیء حتی یمکن اثبات شیء منها ونفی ماعداها بالکلیۃ بل هذا محال لان للصفة المنفیۃ نقیضاً وهو من الصفات التي لا یمکن نفیها ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین مثلاً اذا قلنا مازید الا كما تب واردا انه لا يتصف بغیرها لزم ان لا يتصف بالقیام

ولا يَنْقِصُهُ وهو محالٌ والثاني اى قصر الصفة على الموصوف من الحقيقي كثيرٌ نحو ما فى الدار الا زيدٌ على معنى ان الحصول فى الدار المعينة مقصورٌ على زيدٍ وقد يُقصد به اى بالثاني المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور كما يقصد بقولنا ما فى الدار الا زيداً ان جميع من فى الدار ممتن عدا زيداً فى حكم العدم فيكون قصرٌ حقيقياً ادعائياً ترجمه:-

(اور اوّل) یعنی قصر الموصوف علی الصفت (حقیقی سے جیسے مازید الا کاتب جب یہ مراد ہو کہ زید غیر کاتب کے ساتھ متصف نہیں ہے۔) اور اس کا وجود نہیں کیونکہ ایک چیز کی تمام صفات کا احاطہ کرنا مشکل ہے (یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور ماعدا کی بالکل نفی ممکن ہو جائے بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کیلئے ایک نقیض ہے اور یہ ان صفات میں سے ہے جن کی نفی کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ارتقاع نقیضین کا امتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم مازید الا کاتب سے یہ مراد لیں کہ زید کاتب کے علاوہ کسی اور صفت کے ساتھ متصف نہیں تو لازم آئے گا کہ نہ قیام کیساتھ متصف ہے نہ ہی اس کی نقیض کے ساتھ اور یہ محال ہے (اور ثانی) یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے مافی الدار الا زید اس کا مطلب یہ ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر مقصور ہے (اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے) غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی غرض سے) جیسے مافی الدار الا زید جب یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ جو اور لوگ گھر میں ہیں وہ نہ ہونے کے حکم میں ہیں تو یہ حکم حقیقی ادعائی ہوگا،

تشریح:-

والاؤل من الحقيقي: یہاں سے قصر کی اقسام اربعہ کی تفصیل ذکر فرما رہے ہیں پہلی قسم ہے قصر الموصوف علی الصفت حقیقی اس کے وجود کا پایا جانا محال ہے اسلئے کہ قصر الموصوف علی الصفت میں موصوف کیلئے ایک صفت ثابت کی جاتی ہے اور باقی تمام صفات کی نفی کی جاتی ہے اور اس کیلئے موصوف کے تمام صفات اور احوال کا علم ہونا ضروری اور لازمی ہے اور کسی بھی موصوف کے تمام احوال اور صفات کا علم حاصل کرنا محال اور ناممکن ہے اسلئے قصر الموصوف علی الصفت حقیقی محال ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے بھی قصر الموصوف علی الصفت حقیقی محال ہے کہ قصر الموصوف علی الصفت میں موصوف کیلئے ایک صفت ثابت کر کے موصوف سے باقی صفات کی نفی کی جاتی ہے اور صفت منفیہ کیلئے کسی نہ کسی نقیض کا ہونا ضروری ہے اور جب اس صفت کی نفی کی جائے تو نقیض کی نفی کرنا محال اور ناممکن ہو جائے گا جیسے ”ما زید الا کاتب“ یعنی زید صرف کاتب ہی ہے اس میں زید سے کاتب ہونے کے علاوہ باقی تمام صفات کی نفی ہو رہی ہے ان کی نقیضوں کی بھی نفی ہو رہی ہے کیونکہ متکلم نے زید کیلئے صرف کاتب ثابت کی ہے اور اور کاتب کے علاوہ باقی تمام صفات کی چاہے وہ عین صفات ہوں یا نقیض صفات ہوں نفی کی ہے تو اس سے عین اور نقیض دونوں کی نفی ہو جائے گی اور عین و نقیض دونوں کی نفی کرنے سے ارتقاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال اور باطل ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے لہذا قصر الموصوف علی الصفت باطل ہے۔ اور دوسری قسم قصر الصفت علی الموصوف حقیقی کلام عرب میں بہت زیادہ مستعمل ہے جیسے ”نسافى الدار الا زید“ یعنی گھر میں صرف زید ہی ہے زید کے علاوہ کوئی اور گھر میں موجود نہیں ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی۔ ادعائی، حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ صفت کی جمیع ماعدا سے نفی کر کے صفت کو موصوف پر بند کر دیا جائے جیسے مثال مذکور میں ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔

اور ادعائی اس قصر کو کہتے ہیں جس میں مقصور علیہ کی عظمت اور بڑائی کی وجہ سے ماعدا کے موجود ہوتے ہوئے ان کا اعتبار نہ کر کے ما

عداء کی نفی کر دی جائے جیسے گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ اور بھی ہوں تو باقیوں کا اعتبار نہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے ”ما فی الدار الا زید“ کہ گھر میں زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے حالانکہ زید کے علاوہ گھر میں اور بھی موجود ہیں لیکن ان کا اعتبار نہ کرتے ہوئے ان کی نفی کر دی گئی ہے۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی فلا یجعل غیر المذکور بمنزلة العدم بل یکون المراد ان الحصول فی الدار مقصور علی زید بمعنی انه لیس حاصلًا لعمرو وان کان حاصلًا لبکره وخالد۔ ترجمہ:-

رہا قصر غیر حقیقی سو اس میں غیر مذکور کو بمنزلہ عدم کے نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر مقصور ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عمرو کیلئے حاصل نہیں اگرچہ بکر خالد وغیرہ کو حاصل ہو۔ تشریح:-

واما فی القصر الغیر الحقیقی:- (ادعائی): قصر الموصوف علی الصفت ادعائی صرف اور صرف حقیقی میں ہوتا ہے اضافی میں نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ قصر اضافی میں بعض ماعداء سے نفی کی جاتی ہے تو جن سے یہ نفی کرنا مقصود ہے ان کو تو یہ نفی شامل ہو جائے گی۔ لیکن ان کے غیر کی طرف یہ نفی بالکل متوجہ ہی نہیں ہوگی جیسے زید اور عمرو کے درمیان تلازم ہو کہ جہاں پر زید ہو وہاں پر عمرو بھی ہو اور جہاں پر عمرو ہو وہاں پر زید ہوتا ہو اور مخاطب کے ذہن میں ہو کہ گھر میں بھی زید اور عمرو دونوں ہوں گے جبکہ حقیقت میں گھر میں صرف زید ہو تو متکلم عمرو کی موجودگی کی نفی کرتے ہوئے یوں کہے گا کہ ”ما فی الدار الا زید“ اس میں عمرو کے موجود ہونے کی نفی کرنا مقصود ہے کہ صرف عمرو گھر میں ہے باقی کسی اور کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے چنانچہ اگر گھر میں زید کے علاوہ اور بھی موجود ہوں جیسے خالد، عمران وغیرہ تو تب بھی نفی صحیح ہے۔ الغرض قصر اضافی میں قصر ادعائی نہیں ہو سکتا ہے۔

والاول ای قصر الموصوف علی الصفة من غیر الحقیقی تخصیص امر بصفة دون صفة اخرى او مکانها ای تخصیص امر بصفة مکان صفة اخرى والثانی ای قصر الصفة علی الموصوف من غیر الحقیقی تخصیص صفة بامر دون امر اخر او مکانه وقوله دون اخرى معناه متجاوزا عن الصفة الاخری فان المخاطب اعتقد اشتراک فی صفتین والمتکلم یخصصه باحدی هما ویتجاوز عن الاخری ومعنی دون فی الاصل ادنی مکان من الشئ یقال هذا دون ذاک اذا کان احط منه قليلاً ثم استعیر للفتاوت فی الاحوال والترتب ثم اتسع فیہ فاستعمل فی کل تجاوز حدالی حد وتخطی حکم الی حکم۔ ترجمہ:-

(اور اول) یعنی قصر الموصوف علی الصفت غیر حقیقی خاص کرنا ہے ایک صفت کے ساتھ بدون صفت آخر کے یا بجائے مکان آخر کے) یعنی ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا بجائے دوسری صفت کے (اور ثانی) یعنی قصر الصفت علی الموصوف غیر حقیقی (ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا دوسرے امر کے بجائے یا دوسرے امر کی جگہ پر) ماتن کا دون آخری کہنے کا مطلب یہ ہے کہ متکلم صفت آخری سے تجاوز کرنے والا ہو کیونکہ مخاطب دو صفتوں میں اشتراک کا معتقد ہوتا ہے اور متکلم اس کو ایک کے ساتھ خاص کر کے دوسرے سے تجاوز کرتا ہے اور اصل کے اعتبار سے دون کے معنی ہیں پست جگہ کہا جاتا ہے ہذا دون ذالک جبکہ وہ جگہ اس جگہ سے پست ہو پھر فرق مراتب و احوال کے



لئے مستعار لیا گیا ہے اس کے بعد اور وسعت پیدا کر دی گئی ہے اور ایکنگم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔  
تشریح:-

والاؤل من غیر الحقیقی قصر غیر حقیقی: (اضافی) کی دو قسموں قصر الموصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی تین صورتیں ہیں۔ جو مجموعی طور پر چھ صورتیں بن جائیں گی۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ مخاطب کو وقوع نسبت میں شرکت کا اعتقاد ہوگا یا عکس کا اعتقاد ہوگا یا تساوی کا اعتقاد ہوگا۔ اگر مخاطب کو شرکت کا اعتقاد ہو تو اسے قصر افراد کہا جاتا ہے اور وقوع نسبت میں عکس کا اعتقاد ہو تو اسے قصر قلب کہا جاتا ہے اور اگر وقوع نسبت میں تساوی کا اعتقاد ہو تو اسے قصر تعین کہا جاتا ہے۔ مصنف نے قصر افراد کی تعبیر کی ہے تخصیص امر بصفة دون صفة اخرى اور قصر قلب کی تعبیر کی ہے ”تخصیص شیء مکان شیء“ اور قصر تعین کی تعبیر کی ہے ”تخصیص شیء بشیء مکان اخر“ کے ساتھ۔ قصر قلب اور قصر تعین کے درمیان فرق یہ ہے کہ قصر قلب میں عکس کا اعتقاد ہوتا ہے اور قصر تعین میں تساوی کا اعتقاد ہوتا ہے۔ اور ان تمام عبارات کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص کر دینا جو ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف تجاوز نہ کر سکے۔

ومعنی دون: ”دون“ اصل میں ”ادنی“ تھا۔ اور ادنیٰ کا استعمال مکان محسوس کیلئے ہوتا ہے اور اس کا اطلاق ہر اس جگہ پر ہوتا ہے جو دوسری جگہ سے نیچے ہو کیونکہ ”دون“ فوق“ کی ضد اور نفیض ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ”هذا البيت دون ذاك“ یہ مکان اس مکان سے پست اور نیچا ہے پھر فرق معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے استعارۃً اسے (مکان معنوی) احوال و مراتب میں استعمال کیا گیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ”زید دون عمرو“ زید رتبے میں عمرو سے گھٹیا اور کمتر ہے۔ لیکن پھر اس میں مزید عموم اور وسعت پیدا کر کے مجاز مرسل کے طور پر اس کا اطلاق ہر اس چیز پر کر دیا گیا ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تجاوز کر جائے۔ لہذا اسکی نقدی عبارت یوں بنے گی ”تخصیص المتکلم امر الصفة حال کونه متجاوزاً صفة اخرى“

ولقائل ان يقول ان ارید بقوله دون اخرى ودون اخر دون صفة واحدة اخرى ودون امر واحد اخر فقد خرج عن ذلك ما اذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنين كقولنا ما زید الا کاتب لمن اعتقدہ کاتباً وشاعراً ومنجماً وقولنا ما کاتب الازید لمن اعتقد الکاتب زیداً وعمراً ووبکراً وان ارید اعم من الواحد وغيره فقد دخل فی هذا التفسیر القصر الحقیقی۔ وکذا الکلام علی مکان اخرى ومکان اخر فکل منهما ای فعلم من هذا الکلام ومن استعمال لفظ اوفیه ان کل واحد من قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف ضربان الاول التخصیص بشیء دون شیء والثانی التخصیص بشیء مکان شیء والمخاطب بالاؤل من ضربی کل من قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف ویعنی بالاؤل التخصیص بشیء دون شیء من یعتقد الشرکة ای شرکة صفتین فی موصوف واحد فی قصر الموصوف علی الصفة وشرکة موصوفین فی صفة واحدة فی قصر الصفة علی الموصوف فالمخاطب بقولنا ما زید الا کاتب من یعتقد اتصافه بالشعر والکتابه وبقولنا ما کاتب الازید من یعتقد اشتراك زید وعمرو فی الکتابه ویسمی هذا القصر قصر افراد لقطع الشرکة التی اعتقد ها المخاطب والمخاطب بالثانی اعنی التخصیص بشیء مکان شیء من ضربی کل من القصرین من یعتقد العکس ای عکس الحکم الذی اثبت المتکلم فالمخاطب بقولنا

مازیداً الاقائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القيام ويقولنا ما شاعر الا زید من اعتقد ان الشاعر عمرو ولا زید ویسمی هذا القصر قصر قلب لقلب حكم المخاطب او تساویا عنده عطفت علی قوله یعتقد العکس علی ما یفصح عنه لفظ الايضاح ای المخاطب بالثانی امان یعتقد العکس واما من تساوی عنده الامران اعنی الاتصاف بالصفة المذكورة وغیرها فی قصر الموصوف واتصاف الامر المذکور وغیرہ بالصفة المذکور وغیرہ بالصفة فی قصر الصفة حتی یكون المخاطب بقولنا مازیداً الاقائم من یعتقد اتصافه بالقيام او القعود من غیر علم بالتعین وبقولنا ما شاعر الا زید من یعتقد ان الشاعر زید او عمرو من غیر ان یعلم علی التعین ویسمی هذا القصر قصر تعین لتعینہ ما هو غیر معین عند المخاطب فالحاصل ان التخصیص بشیء دون شیء قصر افراد والتخصیص بشیء مکان شیء ان اعتقد المخاطب فیہ العکس قصر قلب وان تساویا عنده قصر تعین ترجمہ:-

اور کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر دون آخری اور دون آخر سے صفت واحدہ مراد ہو تو تب تو اس سے وہ صورت خارج ہو جاتی ہے جس میں مخاطب دو سے زائد کے مشترک ہونے کا معتقد ہو جیسے ہم مازید الا کا تب اس آدمی سے کہیں جو زید کے کا تب، شاعر اور نجومی ہونے کا قائل ہو اور ما کا تب الازید اس آدمی سے کہیں گے جو اس کا معتقد ہو کہ کا تب زید ہے یا عمرو ہے یا بکر ہے۔ اور اگر عام مراد ہو تو اس تفسیر میں قصر حقیقی بھی داخل ہو جاتا ہے اسی طرح کلام ہوگا مکان آخری اور مکان آخر میں (تو ان میں سے ہر ایک) یعنی اس کلام سے اور لفظ او کے استعمال کرنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ قصر موصوف اور قصر صفت میں سے ہر ایک کی دو تسمیں ہیں) ایک تخصیص شیء بشیء دون شیء اور دوسری تخصیص شیء بشیء مکان شیء (اور مخاطب ہر ایک میں سے پہلی قسم سے) یعنی قصر موصوف علی الصفت اور قصر الصفت علی الموصوف میں سے ہر ایک اور پہلی سے مراد تخصیص شیء دون شیء (وہ ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو) یعنی قصر موصوف علی الصفت میں ایک ہی موصوف کا دو صفتوں میں شریک ہونا اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ایک ہی صفت میں دو موصوفوں کا شریک ہونے کا معتقد ہو تو مازید الا کا تب کا مخاطب وہ ہوگا جو زید کے شعر اور کتابت کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ما کا تب الازید کا مخاطب وہ ہوگا جو کتابت میں زید اور عمرو کے اشتراک کا معتقد ہو (اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو ختم کرتا ہے) جس کا مخاطب معتقد ہے (اور قسم ثانی کا مخاطب) یعنی قصر کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک سے تخصیص شیء بشیء مکان شیء کا مخاطب (وہ ہوگا جو عکس کا معتقد ہو) یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے اسلئے مازید الا قام کا مخاطب وہ ہوگا جو زید کے متصف بالقوة ہونے کا معتقد ہو نہ کہ اتصاف بالقيام کا اور ما شاعر الازید کا مخاطب ہوگا وہ جو اس کا معتقد ہو کہ شاعر عمرو ہے نہ کہ زید (اس قصر کا نام) قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں ایضاح کی عبارت کے اعتبار سے اس کا عطف ”یعتقد العکس“ پر ہے جیسا کہ ایضاح کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے یعنی قسم ثانی کا مخاطب یا تو وہ ہوگا جو معتقد عکس ہو اور یا وہ ہوگا جس کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت مذکورہ وغیرہ مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا اور قصر صفت میں صفت مذکورہ وغیرہ مذکورہ کے ساتھ ہونا یہاں تک کہ مازید الاقائم کا مخاطب وہ ہوگا جو بلا تعین زید کے متصف بالقيام یا بالقعود ہونے کا معتقد ہو اور ما شاعر الازید کا مخاطب وہ ہوگا جو اس کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمرو علی تعین کسی ایک کو جانے بغیر (اور اس قصر کا نام قصر تعین ہے) کیونکہ یہ اس کو متعین کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہے تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ تخصیص بشیء دون شیء قصر افراد ہے اور تخصیص شیء مکان شیء میں اگر مخاطب عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک

دونوں برابر ہوں تو قصر تعین ہے

تشریح:-

وفیہ نظر: شارح نے اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:- اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے قصر افرادی کی تعبیر میں کہا ہے کہ ”تخصیص امر بصفة دون صفة اخرى“ اس میں ”صفة اخرى“ سے آپ کی کیا مراد ہے؟ ایک صفت مراد ہے یا ایک سے زائد صفت مراد ہے۔ اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے ہماری مراد ایک صفت ہے تو پھر اس سے وہ صفت نکل جائے گی جب مخاطب دو صفت کا ارادہ کرے جیسے مخاطب زید کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا تب اور شاعر دونوں صفت کا اعتقاد رکھتا ہے اور حقیقت میں زید صرف کا تب ہو شاعر نہ ہو تو قصر الموصوف علی الصفت کی صورت میں یوں کہا جائے گا کہ ”مازید الا کاتب“ اور اگر مخاطب کا تب ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو، زید، عمر، وکبر، وغیرہ کے حعلق جبکہ حقیقت میں صرف زید کا تب ہو باقی کوئی نہ ہو تو قصر الصفة علی الموصوف کی صورت میں یوں کہا جائے گا کہ ”ما کاتب الا زید“ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک سے زیادہ صفت ہوں تو پھر قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا۔ لہذا آپ کی قصر اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی اور نہ ہی اپنے تمام افراد کیلئے جامع رہے گی جبکہ تعریف کیلئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ جواب: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ہماری مراد واحد اور مافوق الواحد سے عام ہے یعنی یہ ان دونوں کو شامل ہے لہذا آپ کا پہلا والا اعتراض ختم ہو جائے گا باقی رہی یہ بات کہ قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس نفی سے ہماری مراد یہ ہے کہ جمع ماعداسے بالتفصیل نفی کی جائے اور قصر حقیقی میں بالتفصیل نفی نہیں ہوتی ہے بلکہ بالاجمال نفی ہوتی ہے لہذا قصر اضافی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل نہیں ہوگا۔

قصر افرادی مثال جیسے کسی مخاطب کا یہ گمان ہو کہ زید اور عمرو دونوں نے مل کر مارا ہے اور حقیقت میں صرف زید نے مارا ہو تو اس کے اس وہم کو دور کرتے ہوئے یوں کہا جائے گا ”ما ضرب الا زید“ قصر قلب کی مثال جیسے جب مخاطب کا یہ اعتقاد ہو کہ زید نے مارا ہے جبکہ حقیقت میں زید کے بجائے عمرو نے مارا ہو تو مخاطب کے اس وہم کے ازالے کیلئے یوں کہے گا ”ما ضرب الا عمرو“ قصر تعین کی مثال جیسے مخاطب کا کوئی خاص اعتقاد نہ ہو بلکہ زید اور عمرو دونوں کے بارے میں اس کا یہ شک اور وہم ہو کہ ہو سکتا ہے کہ زید نے مارا ہے اور ہو سکتا ہے عمرو نے مارا ہے اور حقیقت میں زید نے مارا ہو تو اس کے اس شک اور شبہ کے دور کرنے کیلئے یوں کہا جائے گا کہ ”ما ضرب الا زید“ کہ زید ہی نے مارا ہے یعنی عمرو نے نہیں مارا ہے۔

وفیہ نظر لا نالو سلمنا ان فی قصر التعین تخصیص شیء بشیء دون مکان اخر فان قولنا مازید الا قائم لمن یردد بین القیام والقعود تخصیص له بالقیام دون القعود لهذا جعل السکاکی التخصیص بشیء دون شیء مشترکابین قصر الافراد والقصر الذی سماہ المصنف قصر تعین وجعل التخصیص بشیء مکان شیء قصر قلب فقط ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ اگر ہم یہ مان لیں کہ قصر تعین میں تخصیص شیء بشیء دون اخر ہوتی ہے کیونکہ متردد قیام وقعود کیلئے ہمارے قول مازید الا قائم میں قیام کی تخصیص ہے اسی وجہ سے سکاکی نے تخصیص شیء دون شیء کو قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کا مصنف نے قصر تعین کے ساتھ موسوم کیا ہے مشترک مانا ہے اور تخصیص شیء مکان شیء کو صرف قصر قلب کہا ہے

تشریح:-

وفیہ نظر: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے۔ مصنف پر اعتراض یہ کیا ہے کہ مصنف نے قصر تعین کو "تخصیص امر بصفة مکان صفة اخرى" کے تحت داخل کیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ قصر تعین میں مخاطب تعین نہیں کرتا ہے بلکہ وہ دونوں صورتوں میں متردّد ہوتا ہے ہو سکتا ہے یہ ہو اور ہو سکتا ہے یہ نہ ہو اور اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صفت کو دوسری صفت کیلئے ثابت کر دیا جائے۔ لہذا جب قصر تعین میں تخصیص اور تعین نہیں ہوتی ہے تو قصر تعین کو اس کے تحت داخل کرنا درست نہیں ہے۔ اور اگر ہم بالفرض مان بھی لیں کہ چلو قصر تعین میں تخصیص اور تعین ہوتی ہے تو پھر بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ قصر تعین میں "تخصیص امر بصفة مکان اخرى" نہیں ہوتا ہے بلکہ "تخصیص صفة دون صفة اخرى" ہوتا ہے۔ یعنی ایک صفت کی جگہ دوسری صفت کے ساتھ تخصیص نہیں لائی جاتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان مخاطب کے متردّد ہونے کی وجہ سے ایک کو چھوڑ کر دوسرا مراد لیا جاتا ہے تو مستحکم ان دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف مراد لیتا ہے نہ کہ ایک وصف کی جگہ پر دوسرا وصف مراد لے اگر آپ کی بات مان بھی لی جائے تو یہ قصر افراد میں داخل ہو جائے گا کیونکہ قصر افراد میں دو اوصاف میں سے ایک وصف کو چھوڑ کر دوسرا وصف مراد لیا جاتا ہے اسی خرابی سے بچنے کیلئے صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے "تخصیص شئی بدون شئی" کے تحت قصر افراد اور قصر تعین دونوں ذکر کئے ہیں اور تخصیص شئی مکان شئی کے تحت صرف قصر قلب ذکر کیا ہے۔

وشرط قصر الموصوف علی الصفة افراد اذا عدم تنافی الوصفین لیصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فی الموصوف حتی تكون الصفة المنفیة فی قولنا ما زیداً لاشاعر کونه کاتباً او منجملاً کونه مفحماً ای غیر شاعر لان الافحام هو وجدان الرجل غیر شاعرینافی الشاعریة ترجمہ:-

(اور قصر موصوف علی الصفت افرادی کیلئے عدم تنافی وصفین شرط ہے) تاکہ مخاطب کا موصوف واحد میں دونوں کے اجتماع کا اعتقاد صحیح ہو سکے یہاں تک کہ مازید الاشاعر میں صفت منفی زید کا کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہے نہ کہ غیر شاعر ہونا کیونکہ افحام یعنی غیر شاعر ہونا شاعر ہونے کے منافی ہے تشریح:-

وشرط قصر الموصوف: یہاں تک مصنف نے قصر کے اقسام اربعہ ذکر کئے ہیں اور اب یہاں سے قصر کے شرائط ذکر کر رہے ہیں چنانچہ قصر الموصوف علی الصفة کیلئے شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تنافی نہ ہوں بلکہ دونوں جمع ہو سکتی ہوں کیونکہ قصر الموصوف علی الصفت افراد میں مخاطب کو شرکت کا اعتقاد ہوتا ہے اور دو یا دو سے زیادہ اوصاف میں شرکت اس وقت ہو سکتی ہے جب دونوں کے درمیان منافات نہ ہوں اور اگر ان دونوں کے درمیان منافات پایا جائے گا جس تو ایک عاقل آدمی چونکہ اس کا قائل نہیں ہو سکتا ہے اسلئے دونوں کے درمیان عدم منافات کا ہونا ضروری ہے جیسے کوئی آدمی زید کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شاعر بھی ہے نجومی بھی ہے اور کاتب بھی ہے جبکہ حقیقت میں زید صرف کاتب ہو تو مخاطب کے اس وہم کے ازالے کیلئے مستحکم یوں کہہ دے کہ "ما زیداً الا کاتب" کہ زید کاتب ہی ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید نجومی اور شاعر نہیں ہے صرف کاتب ہے اس سے زید کے نجومی ہونے اور شاعر ہونے کی نفی تو ہوگی غیر کاتب ہونے کی نفی نہیں ہوگی کیونکہ کاتب اور غیر کاتب کے درمیان تنافی ہے۔

وشرط قصر الموصوف علی الصفة قلباً تحقق تنافیہما ای تنافی الوصفین حتی یکون المنفی فی قولنا ما زیداً الا قائم "کونه قاعداً او مضطجعاً او نحو ذلك مماینافی القیام

ترجمہ:-

(اور) قصر موصوف علی الصفت (قلبی کیلئے) شرط (تحقق تنافی وصفین ہے) یہاں تک کہ مازید الا قائم میں صفت منفی زید کا بیٹھا ہوا ہونا یا لیٹا ہوا ہونا ہے۔ اسی طرح ہر وہ صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح:-

وشرط قصر الموصوف مصنف فرماتے ہیں کہ قصر الموصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب موصوف کو جس وصف کے ساتھ متصف کر رہے ہیں ان دونوں اوصاف کا آپس میں تضاد اور تنافی کا تحقق ہونا ضروری ہے مثلاً مخاطب سمجھ رہا ہے کہ زید بیٹھا ہوا ہے یا لیٹا ہوا ہے جبکہ زید حقیقت میں کھڑا ہو تو متکلم اس کے اس وہم کے ازالے کیلئے یوں کہے گا ”مازید الا قائم“ یعنی زید صرف کھڑا ہے نہ بیٹھا ہے اور نہ ہی لیٹا ہے۔ اور کھڑے ہونے اور بیٹھا ہوا ہونے میں چونکہ تضاد ہے اسلئے اس جملے کے ساتھ بیٹھے ہوئے ہونے اور لیٹے ہوئے ہونے کی نفی ہو جائے گی۔

ولقد احسن صاحب المفتاح فی اہمال ہذا الاشتراط لان قولنا مازید الا شاعر لمن اعتقد انہ کاتب ولیس بشاعر قصر علی ما صرح بہ فی المفتاح مع عدم تنافی الشعر والکتابة ومثل ہذا خارج عن اقسام القصر علی ما ذکرہ المصنف لایقال ہذا شرط الحسن او المراد التنافی فی اعتقاد مخاطب لا نا قول اما الاول فلانہ لادلالۃ لللفظ علیہ مع اننا لانسلم عدم حسن قولنا مازید الا شاعر لمن اعتقدہ کاتباً غیر شاعر واما الثانی فلان التنافی بحسب اعتقاد مخاطب معلوم مما ذکرہ فی نفس تفسیرہ ان قصر القلب هو الذی یعتقد فیہ المخاطب العکس فیکون ہذا الاشتراط ضائعاً وایضاً لم یصح قول المصنف السکاکی لم یشرط فی قصر القلب تنافی الوصفین ترجمہ:-

علامہ سکاکی نے یہ شرط چھوڑ کر بہت اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول مازید الا شاعر اس شخص سے جو اس کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر قصر قلب ہے جیسا کہ مفتاح العلوم میں اس کی تصریح ہے جبکہ شعر اور کاتب میں کوئی منافات نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ اس پر اس جیسی مثال قصر کی قسموں سے خارج ہو جاتی ہے یہ نہ کہا جائے کہ یہ قصر میں حسن پیدا کرنے کی شرط ہے یا تنافی سے مراد مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے کیونکہ پہلا جواب تو اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس پر متن کی دلالت نہیں ہے نیز مازید الا شاعر کا بہتر نہ ہونا تسلیم نہیں جبکہ یہ اس شخص سے کہیں جو اس کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے نہ کہ شاعر، دوسرا جواب اسلئے صحیح نہیں ہے کہ تنافی باعتبار اعتقاد مخاطب تو قصر کی اس تفسیر سے معلوم ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب معتقد عکس ہو تو یہ شرط بیکار ہو جائے گی اور نیز مصنف کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں رہتا ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی

تشریح:-

ولقد احسن صاحب المفتاح اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے قصر موصوف قلباً کیلئے دونوں وصفوں کا آپس میں تنافی ہونے کی جو شرط لگائی ہے یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کی یہ کتاب مفتاح العلوم سے ماخوذ ہے اور مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی نے یہ شرط نہیں لگائی ہے اور زیادہ بہتر بھی یہی ہے کہ یہ شرط نہ لگائی جائے کیونکہ اس شرط کے لگانے کی وجہ سے ”مازید الا شاعر“ جیسی بہت ساری مثالیں جن کو علامہ سکاکی نے قصر قلب میں داخل مانا ہے قصر قلب کی تینوں قسموں سے نکل جائیں گی۔ قصر قلب

ہے اسلئے نکل جائیں گی کہ قصر قلب کیلئے منافات کا ہونا ضروری ہے اور اس میں منافات مفقود ہے اور قصر افراد سے اسلئے نکل جائیں گی کہ قصر افراد میں شرکت کا اعتقاد ہوتا ہے اور اس میں شرکت بھی نہیں ہے قصر تعین سے اسلئے خارج ہوں گی کہ قصر تعین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اسے کسی چیز کا یقین نہیں ہوتا اور اس میں یقین ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے قصر کے اقسام ثلاثہ سے یہ مثیلین نکل جاتی ہیں جبکہ علاء مہ سکا کی نے وجود نفی کی شرط نہ لگا کر ان جیسی مثالوں کو داخل کیا ہے اسلئے یہ شرط لگانا درست نہیں ہے۔

جواب: اسکے دو جواب دئے ہیں۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ تنافی کی شرط وجود قلب کی نہیں ہے بلکہ یہ حسن قلب کی شرط ہے یعنی اگر تنافی پائی جائے تو قلب حسن ہوگا اور اگر تنافی نہ پائی گئی تو قلب پھر بھی درست ہے لیکن حسن نہیں ہوگا۔ دوسرا جواب: اس میں تنافی سے ان اوصاف میں تنافی کا ہونا مراد نہیں بلکہ تنافی کے پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار اعتقاد و مخاطب اس میں تنافی پائی جاتی ہو اور یہ بات بالکل واضح ہے کیونکہ مخاطب جب عکس سمجھ رہا ہے تو یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ان اوصاف کو موصوف کی ذات میں اوصاف متناہیہ سمجھ رہا ہوتا کہ ان کے درمیان تنافی پائی جائے۔

لاتنا نقول: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف کی طرف سے دئے گئے جوابوں کی تردید کی ہے پہلے والے جواب کی تردید اس طرح کی ہے کہ آپ کا اس کو شرط حسن کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر یہ شرط حسن یہاں پر معبر ہوتی تو مصنف عبارت مطلق یوں ذکر نہ کرتے کہ ”وشرط قصر الموصوف علی الصفة قلباً تحقق تنافیهما“ بلکہ اس عبارت کی جگہ ”اولی“ یا ”ینبغی“ کی عبارت لاتے۔

مصنف کا اس عبارت کو اول کے ساتھ مقید کر کے نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شرط حسن قلب کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ شرط وجود قلب کی ہے۔ کہ اگر تنافی پائی جائے تو قصر قلب وجود میں آئے گا اور اگر تنافی نہ پائی جائے تو قصر قلب موجود نہیں ہوگا۔ دوسرا جواب: یہ دیا ہے کہ اگر آپ کی بات مان لی جائے کہ یہ شرط حسن ہے شرط وجود نہیں ہے تو پھر اگر کوئی ایسے مخاطب سے جو زید کے کاتب ہو نے کا تو قائل ہو لیکن شاعر ہونے کا قائل نہ ہو یوں کہے کہ ”مازید الا کائب“ تو اس کو قلب حسن نہیں ہونا چاہئے جبکہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ حسن ہے۔

دوسرے جواب کے جوابات:۔ دوسرے جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ قلب قصر میں تنافی سے ہماری مراد تنافی اعتقاد و مخاطب ہے نہ کہ تنافی نفس الامری۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مخاطب کے ذہن اور اعتقاد کے اعتبار سے تنافی تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ جب انھوں نے کہا کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھے تو مخاطب جب عکس کا اعتقاد رکھے گا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اسکے نزدیک موصوف میں ان دو اوصاف میں تنافی کی وجہ سے جمع ہونا جائز نہیں ہے لہذا دوبارہ یہی تنافی مراد لینا حشو اور زائد ہو گا اور کلام میں استدراک کا ہونا لازم آئے گا۔ اسلئے یہ صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تنافی سے اعتقاد و مخاطب میں تنافی کا ہونا کافی ہے تنافی نفس الامری کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر علاء مہ سکا کی کی تردید کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مصنف نے ”وإن السكنا کیسی لم يشعروا فی قصر القلب تنافی الوصفین“ کہہ کر علاء مہ سکا کی کی تردید کی ہے جبکہ آپ نے اس قول کے مطابق تو آپ کے نزدیک بھی ان دونوں کے درمیان حقیقی طور پر کسی تنافی کا ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر آپ نے علاء مہ سکا کی کی کیوں تردید کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے دونوں جواب درست نہیں ہیں تنافی کی قید وجود قصر قلب کیلئے ہے نہ کہ حسن قصر قلب کیلئے اسی طرح تنافی سے بھی تنافی وجود مراد ہے نہ کہ تنافی باعتبار اعتقاد و مخاطب۔۔

وعلل المصنف اشتراط تنافی الوصفین بقوله لیکون اثبات الوصف مشعراً بانتفاء غیرها وفيہ نظرین

فی الشرح وقصر التعین اعم من ان یکون الوصفان متناہیین فیہ اولافکل مثال یصلح لقصر الافراد والقلب یصلح لقصر التعین من غیر عکس ترجمہ:-

مصنف نے ایضاح میں تنافی و صفین کے شرط ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ ایک صفت کا ثابت کرنا غیر کے انتفاء کی طرف مشعر ہو جائے اس میں بھی نظر ہے جو مطول میں مذکور ہے۔ (اور قصر تعین عام ہے) اس سے کہ دونوں وصف تنافی ہوں یا نہ ہوں لہذا جو مثال قصر قلب اور افراد کی ہو سکتی ہے وہی قصر تعین کی بھی ہو سکتی ہے اس کا عکس نہیں۔

تشریح:-

وعلل المصنف مصنف نے اپنی کتاب ”ایضاح“ میں قصر قلب میں وجود تنافی کی علت یوں بیان فرمائی ہے کہ قصر قلب میں تنافی و صفین اسلئے ضروری ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کا اعتقاد ہوتا ہے عکس کا اور جب دونوں اوصاف میں تنافی ہوگی تو ایک وصف ثبوت پر دلالت کرے گا اور دوسرا وصف انتفاء پر اور ایک وصف انتفاء پر دلالت کرے گا جبکہ دوسرا وصف اثبات پر۔

وفیہ نظر: اس عبارت کے ساتھ شارح نے اس علت کی تردید فرمائی ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اثبات الوصف سے آپ کی کیا مراد ہے؟ متکلم کا وصف کو ثابت کرنا مراد ہے یا مخاطب کا وصف کو ثابت کرنا مراد ہے۔ ان میں سے کوئی بھی آپ مراد لیں صحیح نہیں ہے۔ اگر متکلم کا وصف کو ثابت کرنا مراد لیا جائے کہ متکلم ایک وصف کو ثابت کرے اور باقی صفات کے ساتھ موصوف کے متصف ہونے کی نفی کرے تو یہ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس بات پر تو ادوات قصر خود دلالت کرتے ہیں۔ کہ ایک وصف موصوف کیلئے ثابت ہے اور باقی اوصاف موصوف کیلئے ثابت نہیں ہیں لہذا پھر تنافی کی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا اور اگر مخاطب کا صفت کو ثابت کرنا مراد لیا جائے کہ مخاطب ایک وصف کو ثابت کرے اور دوسرے وصف کی اس سے نفی کرے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تنافی کی شرط لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ پھر متکلم ایک کی اثبات اور باقیوں کی نفی کسی قرینہ کی وجہ سے کرے گا جیسے جب مخاطب کہے ”مازید الکاتب“ تو متکلم اس کی تردید کرتے ہوئے کہے گا کہ ”مازید“ لا شاعر“ لہذا آپ کی بیان کردہ علت صحیح نہیں ہے۔

وقصر التعین اعم یعنی جب قصر الموصوف علی الصفة قصر تعین میں دونوں وصفوں میں منافات پائے جائیں یا نہ پائے جائیں ہر حال میں دونوں صورتوں میں اس میں تعین پائی جاتی ہے تو جہاں پر قصر تعین پایا جائے تو وہاں پر باقی دو کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر باقی دو قسمیں پائی جائیں وہاں پر قصر تعین کا پایا جانا ضروری ہے۔

وللقصر طرق والمذکور ہننا الریعة وغیر ہا قد سبق ذکرہ فالریعة المذکورہ ہننا منہا العطف کہ قولک فی قصرہ ای قصر الموصوف علی الصفة افراد اذ اذید شاعر لا کاتب او مازید کاتب بل شاعر مثل بمثلین اولہما الوصف المثبت فیہ معطوف علیہ والمنفی معطوف والثانی بالعکس وقلبا زید قائم لا قاعد او مازید قائم بل قاعد ترجمہ:-

(اور قصر کے بہت سے طریقے ہیں) یہاں پر ان میں سے چار مذکور ہیں باقی کا ذکر پہلے گزر چکا ہے پس یہاں پر جو چار مذکور ہیں ان میں سے ایک عطف ہے کہ قصر افراد کی صفت کی صورت میں جیسے زید شاعر لا کاتب اور مازید کاتب بل شاعر (مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کا عکس ہے) اور قصر قلب جیسے زید قائم لا قاعد یا مازید قائم بل قاعد

تشریح:-

وللقصر طرق: کلام میں قصر کے پیدا کرنے کے کئی طریقے ہیں جن میں سے کچھ تو بیان ہو چکے ہیں مثلاً مسند اور مسند الیہ کے درمیان ضمیر

فَاصِلٌ كَالَّذِي جِئْنَا بِهِ مِنَ اللَّهِ هُوَ الْوَلِيُّ اللَّهُ هِيَ وَلِيٌّ هِيَ كَوْنِيٌّ أَوْ لَوِيٌّ نَبِيٌّ هِيَ (اسی طرح) اُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِسُونَ (یہی لوگ کامیاب ہیں ان کے سوا کوئی کامیاب نہیں ہے) اسی طرح اِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ (یہی سچے واقعات ہیں) اسی طرح اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (تیرا دشمن ہی بے نام و نشان ہونے والا ہے) اہل بیان ضمیر فصل کا مفید حصہ ہونا مسند الیہ کی بحث میں ذکر کرتے ہیں جس کی دلیل علامہ سیوطی نے یہ پیش کی ہے کہ قرآن پاک میں ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی جاتی ہے جس کی نسبت غیر اللہ کی طرف کی گئی ہو اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی ہے وہاں پر ضمیر فصل بھی نہیں لائی جاتی ہے جیسے ”وَإِنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ“ ”وَأَنَّ عَلَيْهِ النُّشْأَةَ الْأُولَى“ ”وَإِنَّهُ أَهْلَكَ عَادَانَ الْأُولَى“ ان تمام آیات میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی ہے اسلئے کہ ان کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی ہے اور ”إِنَّهُ هُوَ أَصْحَابُكَ وَأَبْكَی“ جیسی آیات میں ضمیر فصل لائی گئی ہے۔

اور صاحب عروس الافراح فرماتے ہیں کہ ضمیر فصل کا حصر کیلئے آنا قرآن کریم کی آیت فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ سے مستنبط ہے کیونکہ اگر اس میں حصر کا معنی پایا جائے تو اس میں کوئی خوبی اور اچھائی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰ کی لمت پر پہلے سے نگہبان تھے اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ لَا يَسْتَوِي اَصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّةِ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ اس آیت میں اہل نادر اور اہل حدیث کے برابر نہ ہونے کا ذکر ہے اور یہ اس وقت مستحسن ہوتا ہے جب ضمیر برائے اختصاص ہو۔ اسی طرح تعریف مسند الیہ بھی مفید قصر ہوتا ہے چنانچہ امام فخر الدین رازئی نے نہایت الایجاز میں لکھا ہے کہ دونوں جزوؤں کا معروف لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقہ ہو یا مبالغہ جیسے ”المنطلق زید“ زمکا کی نے اسرار التزیل میں لکھا ہے ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ“ کی طرح ”الحمد لله“ بھی حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ یہاں پر مصنف نے مزید چار طرق ذکر فرمائے ہیں اور وہ ہیں ”عطف، نفی یا استثناء، اتما، تقدیم“ ان چار میں سے عطف کو مقدم کیا ہے کیونکہ عطف میں نفی اور اثبات کی تصریح ہوتی ہے اور باتوں میں نفی ضمنی طور پر پائی جاتی ہے پھر نفی اور استثناء کو ”انما“ پر مقدم کیا ہے کیونکہ اس میں قصر صراحت پایا جاتا ہے، اور تقدیم کو مؤخر کیا ہے کیونکہ قصر پر تقدیم کی دلالت ذاتی ہوتی ہے۔ منہا العطف قصر: قصر کا پہلا طریقہ عطف ہے جو حروف عاطفہ لا، لکن، وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے قصر موصوف افراد کی مثال جیسے ”زید شاعر“ لا کاتب۔ یا ”مازید کاتب“ لا کاتب۔ ”عطف موصوف قلبی کی مثال جیسے ”زید قائم“ لا قاعد یا مازید قائم لا قاعد“ ان دونوں میں حرف عطف ”بل“ کے ساتھ حصر لایا گیا ہے۔ اور مصنف نے دو مثالیں اسلئے ذکر کی ہیں کہ پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت ہے اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے۔

فان قلت اذا تحقق تنافي الوصفين في قصر القلب فاثبات احدهما يكون مشعرا بالانتفاء الغير فمافائدة نفي الغير  
واثبات المذكور بطريق الحصر قلت الفائدة فيه التنبيه على رد الخطاء اذ المخاطب اعتقد العكس فان قولنا زيد  
قائم وان دل على نفي القعود لكنه خال عن الدلالة على ان المخاطب اعتقده قاعد  
ترجمه:-

اگر تم یوں کہو جب قصر قلب میں تانی و صفین متحقق ہو تو ایک کا ثابت کرنا دوسرے کی انتفاء کی طرف مشعر ہوگا پھر بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں تو غیر کی نفی کرنے اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ؟ میں کہوں گا کہ اس کا فائدہ غلطی پر متنبہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ زید قائم اگرچہ قعود کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن اس بات پر دلالت کرنے سے خالی ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے

تشریح :-

فسان قلت: شارحؒ نے مصطفیٰؐ پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر قلب میں آپؐ نے توفیق کی شرط لگا دی ہے کہ دونوں اوصاف میں منافات پائے جائیں تو ایک صفت کے اثبات سے دوسری صفت کی نفی ہو جائے گی اسی طرح اس میں ایک صفت کی نفی سے دوسری صفت کا اثبات ہو جائے گا اور حرف عطف دو چیزوں کو حکم میں جمع کرنے کیلئے آتا ہے لہذا اس سے نفی اور اثبات کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔



جواب: اس سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک وصف کے اثبات میں دوسرے کی نفی ضروری ہے لیکن نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ مخاطب اس کے خلاف کا معتقد ہے اور وہ اعتقاد صحیح ہے یا غلط ہے۔

وفي قصرها اى قصر الصفة على الموصوف افراداً او قلباً بحسب المقام نحو زيد شاعر لا عمر او ماعمر وشاعر ابل زيد ويجوز ما شاعر عمر وبل زيد بقدر يه الخبر لكنه يجب حيث ذكر رفع الاسمين لبطلان العمل ولما لم يكن فى قصر الموصوف مثال الافراد صالحاً للقلب لا شترط عدم التنافى فى الافراد وتحقق التنافى فى القلب على زعمه اورد للقلب مثلاً يتنافى فيه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان مثلاً واحداً يصلح لهما لئلا كان كل ما يصلح مثلاً لهما يصلح مثلاً لقصر التعيين لم يتعرض لذكره وهكذا فى سائر الطرق -

ترجمہ:-

اور قصر صفت علی الموصوف افراداً یا قلباً باعتبار مقام ہوتا ہے جیسے زید شاعر لا عمر ویا ماعمر ویا ماعمر وبل زید بقدر یہ خبر بھی جائز ہے مگر اس وقت دونوں اسموں کا رفع واجب ہے کیونکہ ما کا عمل باطل ہو گیا چونکہ قصر موصوف میں قصر افراد کی مثال قصر قلب کی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ قصر افراد میں عدم تنافی کی شرط ہے اور ان کے وعم میں قصر قلب میں تحقق تنافی کی شرط ہے اسلئے ماقم نے قصر قلب کی ایک مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف تنافی ہیں بخلاف قصر صفت کے کہ اس میں ایک ہی مثال دونوں کیلئے کافی ہے اور چونکہ جو بھی مثال ان دونوں کی مثال بن سکتی تھی تو وہ قصر تعین کی بھی مثال بن سکتی تھی اسلئے مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا اور اسی طرح تمام طریقوں میں۔

تشریح:-

وفي قصرها: اب تک مصنف نے قصر الموصوف علی الصفة بیان کیا ہے اور اب یہاں سے قصر الصفة علی الموصوف قلبی اور افراد کی بیان کر رہے ہیں جیسے ”زید شاعر لا عمر و“ اس میں زید پر شاعر کو مختصر کر دیا ہے ”ماعمر و شاعر وبل زید“ اس میں حرف عطف کے ذریعے شاعریت کو زید پر بند کر دیا ہے۔ شارح نے اس عبارت کے ذیل میں دو باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ ماشبہ بلیس ہے اور شاعر خبر اور منصوب ہے اور اس خبر کو ما کے اسم پر مقدم کر دینا جائز ہے اور تقدیم کی صورت میں بھی تخصیص کا یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس وقت ما کے عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے شاعر مرفوع ہو گا اسلئے کہ ما کمزور عامل ہے یہ اپنے معمول میں اس وقت تک عمل کرتا ہے جب وہ اپنے مقام پر ہوا اگر وہ اپنے مقام سے مقدم کر دیا جائے تو پھر ما اس میں عمل نہیں کر سکتا ہے۔

دوسری بات دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔

پہلا اعتراض: آپ نے قصر الموصوف علی الصفة کی صورت میں قصر افرادی اور قصر قلبی میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا مثال ذکر کی ہے جبکہ قصر الصفة علی الموصوف کی صورت میں قصر افرادی اور قصر قلبی کیلئے ایک ہی مثال ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یا تو دونوں مقامات پر ایک ایک مثال ذکر کرتے اور یا دونوں مقامات پر جدا جدا مثالیں ذکر کرتے آپ نے ان دو کے درمیان فرق کیوں کیا ہے؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ قصر الموصوف علی الصفة کی صورت میں قصر قلبی میں تنافی اور قصر افرادی میں عدم تنافی کا ہونا ضروری ہے تو ایک مثال دونوں کیلئے نہیں بن سکتی تھی اسلئے ہم نے وہاں پر دونوں کیلئے الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں۔ جبکہ قصر الصفة علی الموصوف کی صورت میں دونوں کیلئے تنافی اور عدم تنافی کی کوئی شرط نہیں ہے جس کی وجہ سے ایک ہی مثال دونوں کیلئے کافی ہو سکتی تھی اسلئے ہم نے دونوں کیلئے ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔

دوسرا اعتراض: قصر کی تو تین قسمیں ہیں آپ نے قصر افرادی اور قصر قلبی کیلئے مثالیں تو ذکر کی ہیں لیکن قصر تعین کیلئے کوئی مثال ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ قصر تعین، قصر افرادی اور قصر قلبی سے اعم ہے اور یہ دونوں قصر تعین سے اخص ہیں لہذا جو مثال

قصرِ افرادی اور قصرِ قلبی کی بنے گی وہی مثالِ قصرِ تعین کی بھی بنے گی تو ان دونوں مثالوں کے قصرِ تعین کو شامل ہونے کی وجہ سے ہم نے ان کی مثالیں ذکر نہیں کی ہیں۔

ومنہا النفسی والاستثناء كقولك في قصره أفردا ما زيد الاستثناء وقلبا ما زيد الألقائمه وفي قصرها أفردا  
او قلبا ما شاعرا لا زيد والكل يصلح مثالا للتعين والتفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب ومنها  
انما كقولك في قصره أفردا انما زيد كاتب وقلبا انما زيد قائم وفي قصرها افرادا وقلبا انما قائم زيد  
ترجمہ:-

(انہی میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے) جیسے قصرِ موصوفِ افرادی میں مازید الاشاعر اور قلبی میں مازید الاقائم اور قصرِ صفتِ افرادی اور قلبی میں (ماشاعر الا زید) یہی مثالیں قصرِ تعین کی بھی ہو سکتی ہیں فرق صرف مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے انہی میں سے ایک انما ہے جیسے تمہارا قول قصرِ افرادی میں انما زید کا تب اور قصرِ قلبی میں انما زید قائم اور قصرِ موصوفِ افرادی اور قلبی میں جیسے انما زید قائم تشریح:-

ومنہا النفسی والاستثناء: قصر کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حرف نفی اور استثناء کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ قصرِ الموصوف علی الصفت اور قصرِ الصفة علی الموصوف۔ پھر پہلی قسم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں تانی اور عدم تانی کے شرط ہونے کی وجہ سے کیونکہ قصرِ الموصوف علی الصفة میں تانی شرط ہے اور قصرِ الصفة علی الموصوف میں تانی شرط نہیں ہے۔

قصرِ الموصوف علی الصفة افرادی کی مثال جیسے ”ما زید الاشاعر“ قصرِ الموصوف علی الصفت قلبی کی مثال جیسے ”ما زید الاقائم“ پہلی مثال میں زید کو مختصر کر دیا ہے شاعریت میں اور دوسری مثال میں زید کو مختصر کر دیا ہے قیام میں۔ ان دونوں مثالوں میں اعتقاد مخاطب کے اعتبار سے فرق ہوگا کہ کونسا قصرِ افرادی ہے اور کونسا قصرِ قلبی ہے۔

ومنہا انما: قصر لانے کا تیسرا طریقہ ہے ”کلمہ انما“ کے ساتھ قصر لانا اس کی بھی دو قسمیں قصرِ الموصوف علی الصفة اور قصرِ الصفة علی الموصوف۔ پھر قصرِ الموصوف کیلئے تانی کے شرط ہونے کی وجہ سے دو مثالیں ذکر کی ہیں اور دوسری قسم کیلئے تانی کے شرط نہ ہونے کی وجہ سے ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔

قصرِ الموصوف علی الصفة افرادی کی مثال جیسے ”انما زید كاتب“ قصرِ قلبی کی مثال جیسے ”انما زید قائم“ قصرِ الصفة علی الموصوف قلبی اور افرادی کی مثال جیسے ”انما قائم زید“ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے قصرِ افرادی اور قصرِ قلبی میں فرق ہو جائے گا۔

وفي دلائل الاعجاز انما ولا العاطفة انما يستعملان في الكلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد  
واشار الي سبب افادة انما القصر بقوله لتضمنه معنى ما والا و اشار بلفظ التضمن الى انه ليس بمعنى  
ما والا حتى كأنهما لفظان مترادفان اذ فرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وان يكون الشيء  
الشيء على الاطلاق فليس كل كلام يصح فيه ما والا يصح فيه انما صرح بذلك الشيخ في دلائل  
الاعجاز

ترجمہ:-

اور دلائلِ اعجاز میں ہے کہ انما اور لائے عاطفہ فصیح کلام میں صرف قصرِ قلب کیلئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افرادی کیلئے اور انما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے (کیونکہ یہ متضمن ہوتا ہے ما اور لا کے معنی کو) لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ یعنی ما اور لا کے

معنی میں نہیں ہے گویا کہ وہ دونوں الفاظ مترادف ہیں کیونکہ ایک چیز کا دوسری چیز کے معنی میں استعمال ہونا اور اسی چیز کا بعینہ وہ چیز ہونا دونوں میں فرق ہے ایسا نہیں ہے کہ جہاں ماورالآ آسکتے ہوں وہاں انما بھی آسکے۔ شیخؒ نے دلائل اعجاز میں اس کی تصریح کی ہے تشریح:-

وفی دلائل الاعجاز: اس عبارت کے ساتھ شارحؒ مصنفؒ اور حضرت شیخؒ کے درمیان اختلاف ذکر کر رہے ہیں کہ مصنفؒ کے نزدیک ”انما اور ما عطفہ“ قصر قلبی اور افرادی دونوں کیلئے آتے ہیں جبکہ شیخؒ کے نزدیک ”کلمہ انما اور ما عطفہ“ دونوں صرف قصر قلبی کیلئے آتے ہیں قصر افرادی کیلئے نہیں آتے۔

لتضمنہ معنی ماوالا: اس عبارت میں مصنفؒ نے کلمہ ”انما“ کے حصر کیلئے آنے کی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ ”انما“ قصر کیلئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ ”ماورالآ“ کے معنی کو مضمّن ہوتا ہے۔ اور یہ بات تو گزر چکی ہے کہ یہ دونوں قصر کے معنی کو مضمّن ہوتے ہیں۔ لہذا جو چیز ان کے معنی کو مضمّن ہوگی اس سے بھی قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔

شارحؒ نے اس کے ذیل میں صرف ایک ہی بات بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے ”لتضمنہ معنی ماوالا“ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ”ماورالآ“ اور ”انما“ کے درمیان ترادف نہیں ہے چنانچہ ان میں سے کوئی بھی کسی ایک معنی پر دلالت کرے تو دوسرے کا اس معنی پر دلالت کرنا کوئی ضروری نہیں ہے اور حضرت شیخؒ نے بھی یہی فرق بیان کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان ترادف نہیں ہے اس طور پر کہ ”انما“ کو ”من“ کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے جبکہ ”ما“ کے ساتھ من زائدہ کا صلہ لایا جاتا ہے جیسے ”وَمِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ“ اور اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔

ولما اختلفوا في افادته القصر وفي تضمنه معنی ما والایئنه بثلاثة اوجه فقال لقول المفسرين انما حرم علیکم المیتة بالنصب معناہ ما حرم علیکم الا المیتة وهذا المعنی هو المطابق لقراءة الرفع ای رفع المیتة وتقریر هذا الكلام ان فی الآية ثلث قرات حرم مبنیاً للفاعل مع نصب المیتة ورفعها وحرم مبنیاً للمفعول مع رفع المیتة کذا فی تفسیر الکواشی فعلى القراءة الاولى ما فی انما کافة اذ لو كانت موصولة لبقی ان بلا خبر والموصول بلا عائِد وعلى الثانية موصولة لیکون المیتة خبراً اذ لا یصح ارتفاعها بحرّم المبنى للفاعل على ما لا یخفى والمعنی ان الذى حرّمه الله علیکم هو المیتة وهذا یفید القصر لما مر فی تعریف المسند من ان نحو المنطلق زیّد وزیّد المنطلق یفید حصر الانطلاق على زیّد فاذا کان متضمناً معنی ماوالا وکان معنی القراءة الاولى ما حرم الله علیکم الا المیتة کانت مطابقة للقراءة الثانية والالم تکن مطابقة لها لافادتها القصر فمراد السکاکی والمصنف بقراءة النصب والرفع هی القراءة الاولى والثانية ولهذا لم یعرض للاختلاف فی لفظ حرم بل فی لفظ المیتة رفعاً ونصباً واما على القراءة الثالثة اعنی رفع المیتة وحرم مبنیاً للمفعول فتحتمل ان یرجع هذا بقاء ان عاملة علی ما هو اصلها وبعضهم توهم ان مراد السکاکی والمصنف بقراءة الرفع هذه القراءة الثالثة فطالبهما بالسبب فی اختیار کونها موصولة مع ان الزجاج اختار انها کافة ترجمہ:-

اور جب اس کے مفید قصر ہونے اور ماورالا کے معنی کو متضمن ہونے میں اختلاف کیا ہے اسلئے تین وجوہ سے ثابت کرتا ہے اول یہ کہ مفسرین کا قول ہے کہ انا حرم علیکم المیۃ نصب کے ساتھ اس کے معنی ہیں ”ما حرم علیکم الا المیۃ“ اور یہی معنی میۃ کے رفع کی قرۃ کی صورت میں ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ آیت میں تین قرآتیں ہیں حرم مبنی للفاعل میۃ کے نصب کے ساتھ اور اس کے رفع کے ساتھ اور حرم مبنی للمفعول میۃ کے رفع کے ساتھ (تفسیر کواشی) میں اسی طرح لکھا ہے تو پہلی قرآۃ کی صورت میں انما میں ما کافہ ہے کیونکہ اگر ماموصولہ ہوتا تو ان بلا خبر کے اور موصول بغیر صلہ کے رہ جائے گا دوسری صورت میں ماموصولہ ہے تاکہ میۃ خبر بن سکے کیونکہ حرم کے مبنی للفاعل ہونے کی وجہ سے اس کو مرفوع پڑھنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کر دیا ہے وہ مردار ہی ہے اور یہ مفید قصر ہے کیونکہ تعریف مسند میں یہ بات گزر چکی ہے المنطق زید اور زید المنطق زید پر انطلاق کا حصر مفید ہے لہذا جب یہ الا اور ما کے معنی کو متضمن ہے اور پہلی والی قرآۃ کا معنی یہ ہے کہ ما حرم اللہ علیکم الا المیۃ تو یہ قرأت ثانیہ کے مطابق ہوگئی ورنہ اس کے مطابق نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ مفید قصر ہے پس قرأت رفع اور نصب سے سکا کی اور مصنف کی مراد پہلی اور دوسری قرأت ہے اسی وجہ سے انھوں نے لفظ حرم کے اختلاف سے تعرض نہیں کیا بلکہ لفظ میۃ کے رفع اور نصب سے تعرض کیا ہے رہی تیسری قرأت یعنی رفع میۃ اور حرم مبنی للمفعول تو ہو سکتا ہے کہ اس میں ما کافہ ہو یعنی تم پر حرام نہیں کیا گیا ہے مگر میۃ اور یہ بھی ممکن ہے کہ موصولہ ہو یعنی وہ چیز جس کو تم پر حرام کر دیا گیا ہے وہ میۃ ہے اور یہ صورت اسلئے رائج ہے کہ اس میں ان اپنے اصل کے مطابق عامل رہتا ہے بعض حضرات کو یہ دھوکہ ہو گیا ہے کہ سکا کی اور مصنف کی مراد رفع کی قرأت سے یہ تیسری قرأت ہے پس وہ یہ مطالبہ کر بیٹھے ہیں کہ ماموصولہ اختیار کرنے کا سبب کیا ہے جبکہ زجاج اس کے کافہ ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔

تشریح:-

ولما اختلفوا۔ انما کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا تھا کہ یہ حصر کے معنی کیلئے آتا ہے یا نہیں اسی طرح یہ ”ما“ اور ”الا“ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے یا نہیں اسلئے مصنف نے صرف دلیل پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ دلیل کے ساتھ ساتھ اس کی تین مثالیں بھی ذکر کر دی ہیں تاکہ اچھی طرح سے اس کی وضاحت ہو جائے۔

لقول المفسرین انا حرم علیکم المیۃ: یہ پہلی مثال ہے اور اس میں کل تین اقوال ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ”حرم“ فعل کو معروف پڑھیں گے یا مجهول اسی طرح ”میۃ“ کے بارے میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور یا یہ نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اگر ”حرم“ فعل کو معروف پڑھیں اور ”میۃ“ کو منصوب پڑھیں تو ”انما“ میں ”ما“ کافہ ہونے کی وجہ سے ”ان“ کو عمل کرنے سے روکے گا۔ اور ”حرم“ فعل اپنے ”ہو“ ضمیر فاعل اور ”میۃ“ مفعول کے ساتھ مل کر جملہ فعلیہ خبریہ بن جائے گا اور اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ بے شک اللہ نے تم پر حرام کر دیا ہے میۃ کو۔

میۃ کو مفعول یہ بنانے کی صورت ما کو موصولہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ما کے موصولہ بنانے کی صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ ما اپنے اسم کے ساتھ مل کر ”ان“ حرف مشبہ بالفعل کیلئے اسم بن جائے گا اور ان کیلئے خبر کوئی نہ ہوگی۔ اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صلہ میں اپنے موصول کی طرف لوٹنے والا ایک عائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں صلہ کا عائد سے خالی ہونا لازم آئے گا اسلئے کہ حرم کی ہو ضمیر لفظ اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

اور اگر ”میۃ“ کو مرفوع پڑھا جائے تو ”ان“ حرف مشبہ بالفعل ہے اور ماموصولہ ہے اور ”حرم“ اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر صلہ پھر موصول اپنے صلہ سے مل کر ”ان“ حرف مشبہ بالفعل کیلئے اسم بن جائے گا اور ”میۃ“ ان حرف مشبہ بالفعل کیلئے خبر ہے لیکن اس صورت میں ”حرم“ فعل کے

ساتھ کوئی ضمیر لگا دی جائے گا تاکہ صلہ کا ضمیر سے خالی ہونا لازم نہ آئے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی ”اِنَّ الَّذِیْ حَرَمَ عَلَیْکُمْ هُوَ الْمِیْتَةُ“ اور اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ بے شک وہ جسے اللہ نے حرام کر دیا ہے وہ میت ہے۔ اب اس آیت سے استدلال اس طرح ہوگا کہ یہاں پر ”اِنَّ“ کا اسم بھی معرف ہے اور خبر بھی معرف ہے اور مندا الیہ اور مندا جب دونوں معرفہ ہوں تو اس سے تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور انما جب ما اور انا کے معنی کو متضمن ہو تو تب بھی تخصیص اور قصر کا فائدہ دے گا جیسے کہ صورت اولیٰ ہے جس کا معنی بنتا ہے ”ما حَرَمَ اللّٰہُ عَلَیْکُمُ الْاَ الْمِیْتَةَ“ اور اگر اس میں قصر کا معنی نہ پایا جائے تو قرءۃ اولیٰ بھی قصر کا فائدہ نہیں دے گا۔ اور اگر اسے مجہول پڑھا جائے تو پھر بھی ”میتہ“ کے بارے میں دو احتمال ہوں گے یا تو وہ منصوب ہوگا ان کے اسم ہونے کی وجہ سے امداد اس صورت میں ماموصولہ ہوگا۔ اور یہ صورت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ما و زائدہ ماننا نہیں پڑ رہا ہے اور یہ ”حرم“ کے نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا لیکن یہ صورت غیر اولیٰ ہے کیونکہ اس صورت میں ما کو زائدہ ماننا پڑے گا۔ اگر ما کا فائدہ بنایا جائے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ”ما حَرَمَ عَلَیْکُمُ الْاَ الْمِیْتَةَ“ اور اگر موصولہ بنایا جائے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ”اِنَّ الَّذِیْ حَرَمَ عَلَیْکُمْ هُوَ الْمِیْتَةُ“ بیشک جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے وہ میت ہے۔

شارحؒ نے دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ بعض لوگوں نے مصنفؒ کی عبارت ”وہذا المعنیٰ ہو الخ مطابق لقراءة الرفع“ کا مطلب غلط سمجھا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ دوسری صورت میں یہ معنی مطابق ہو جائے گا تیسری قرءۃ کے ساتھ اور اس صورت میں ما کو موصولہ بنانا پڑے گا تو مصنفؒ کی عبارت غلط سمجھ کر انھوں نے مصنفؒ اور علامہ سرکا کی پراعتراض کیا ہے کہ آپ لوگوں نے تو اس کو موصولہ بنایا ہے جبکہ شرح جانؒ نے اس تمام پر اس کو ما کا فائدہ بنایا ہے تو آپ کے موصولہ بنانے کی کیا وجہ ہے؟ اگر چہ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ اس صورت میں پھر ما کو زائدہ ماننا پڑتا ہے اور ان کے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس وجہ سے ہم نے اسے موصولہ بنایا ہے۔ لیکن ان کا سمجھنا ہی غلط تھا اور ان کا سوال بھی غلط تھا اسلئے شارحؒ ان کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کا یہ مطلب سمجھنا ہی غلط ہے اسلئے کہ مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ صورت اولیٰ صورت ثانیہ کے مشابہ اور مطابق ہو جائے گی۔

ولقول النحاة انما لا ثبات ما یذکر بعدہ ونفی ماسواہ ای سوئی ما یذکر بعدہ امانی قصر الموصوف نحو انما زید قائم فہو لا ثبات قیام زید ونفی ماسواہ من القعود ونحوہ واما فی قصر الصفة نحو انما یقوم زید فہو لا ثبات قیامہ ونفی ماسواہ من قیام عمرو وبکر وغیرہما ترجمہ:-

(اور نحو یوں کے اس قول کی وجہ سے کہ انما اپنے مابعد کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کیلئے ہے) یعنی اس کے ماسوا جس کو اس کے بعد ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ موصوف میں انما زید قائم زید کیلئے قیام کے ثابت کرنے کیلئے اور قیام کے ماسوا قعود وغیرہ کی نفی کیلئے ہے اور قصر صفت میں جیسے انما یقوم زید تو زید کیلئے قیام کے اثبات کیلئے اور اس کے علاوہ قیام عمرو و بکر وغیرہ کی نفی کیلئے ہے۔

تشریح:-

ولقول النحاة انما لا ثبات ما یذکر بعدہ ونفی ماسواہ۔ یہاں تک مصنفؒ نے نظیر اور مثال ذکر کی ہے اور اب یہاں سے اسکی دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے نحو یوں کا اصول اور ضابطہ چنانچہ نحو یوں کے نزدیک کلمہ ”انما“ مذکور مابعد کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ معنی اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب ”انما“ ”ما“ اور ”الا“ کے معنی کو متضمن ہو اسلئے کہ ”انما“ میں نفی ہوتی ہے اور ”ما“ نفی پر دلالت کرتا ہے اور ”الا“ استثنیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض ”انما“ ”ما“ اور ”الا“ کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے قصر کیلئے آئے گا۔ قصر الموصوف علی الصفة کی مثال جیسے انما زید قائم اس میں زید کیلئے قیام کا اثبات کیا گیا ہے اور غیر قیام قعود وغیرہ کی زید سے نفی کی گئی ہے۔

قصر الصفت علی الموصوف کی مثال جیسے ”انما قائم زید“ اس میں زید کیلئے قیام ثابت کیا گیا ہے اور غیر زید سے قیام کی نفی کی گئی ہے کہ زید ہی کھڑا ہے زید کے علاوہ کوئی اور کھڑا نہیں ہے۔

ولصحة انفصال الضمير معاً ای مع انما نحو انما يقوم انما فان الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال ولا تعذر ههنا الا بان يكون المعنى ما يقوم الا ان يقع بين الضمير وعامله فصل لغرض ثم استشهد علی صحة هذا الانفصال ببیت من هو ممن يُستشهد بشعره ولهذا صرح باسمه ترجمہ:-

(اور اس کے ساتھ ضمیر کے انفصال کے صحیح ہونے کی وجہ سے) یعنی انما کے ساتھ جیسے انما يقوم انا کیونکہ انفصال ضمیر اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اتصال مجعز ہو اور یہاں تعذر صرف یوں ہی ہو سکتا ہے کہ معنی یہ ہوں کہ ما يقوم الا انا تو ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان ایک غرض کی وجہ سے فصل واقع ہو گیا اب صحت انفصال ضمیر پر اس شخص کے شعر سے استدلال کرتا ہے جو قابل استہدائہ ہے اسی وجہ سے اس کے نام کی صراحت کر کے تشریح:-

ولصحة انفصال الضمير معاً: انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل لانا جائز ہے اور ضمیر منفصل کا لانا جائز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے کیونکہ ضمیر منفصل کا لانا اس وقت جائز ہوتا ہے جب ضمیر متصل لانا جائز نہ ہو کیونکہ مجعز ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو جائے اور یا ضمیر اور عامل ضمیر کے درمیان کوئی ایسا امر فاصل آجائے جس کی وجہ سے وہ ضمیر اپنے عامل کے ساتھ متصل نہ رہ سکے پہلی صورت یہاں پر نہیں پائی جاتی ہے اس لئے دوسری صورت متعین ہو جائے گی۔ اور علم نحو سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ جو چیز ”انما“ میں فاصل ہو سکتی ہے وہ صرف ”الا“ ہے۔ لہذا انما يقوم انا“ اس میں انما کے بعد فعل ہے اور اس کے بعد ضمیر فاصل ہے ضمیر فاصل کا لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر ”الا“ مقدم رہے اور اسی وجہ سے یہاں پر ضمیر متصل کا لانا مجعز نہ ہے۔ لہذا ”انما، ما اور الا“ کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے قصر کا فائدہ دے گا۔ اعتراض:- اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ یہاں پر ”يقوم“ فعل مضارع غائب کا صیغہ ہے اور ”انا“ ضمیر محکم کا ہے لہذا انما يقوم کیلئے ”انا“ ضمیر کو فاعل بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ”انا“ کو ”يقوم“ کیلئے فاعل نہیں بناتے بلکہ اس کا فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت یوں بن جا ئے گی ”ما يقوم احد الا انا“ یہاں پر اسم ظاہر فاعل ہے لہذا ”انا“ ضمیر کو یقوم کیلئے فاعل بنانا درست ہے

فقال قال الفرزدق :- رانا الذائد من ذاد وهو الطرد الحامی الذمار ای العهد وفي الاساس هو الحامی الذمار اذا حمى ما لولم يحمه ليثم وعنف من حماه وحریمه وانما يدا فع عن احسا بهم انا او مثلى لما كان غرضه ان يخص المدافع لا المدافع عنه فصل الضمير عن عامله واخره اذ لوقال وانما ادافع عن احسابهم لصار المعنى انه يدافع عن احسابهم لا عن احساب غيرهم وهو ليس بمقصود ترجمہ:-

کہتا ہے (فرزدق نے کہا ہے کہ میں ہی مدافعت کرتا ہوں) ذاد سے ہے بمعنی دفع کرنا (اور میں ہی ایفاء عہد کرنے والا ہوں) اور اساس میں ہے کہ حامی الذمار وہ آدمی ہے جو اپنے امر کی حفاظت کرے جس کی حفاظت پر ملامت کی جاتی ہو اور برا بھلا کہا جاتا ہو (اور ان کے احساب سے

مدافعت میں مجھ جیسا ہی کر سکتا ہے) چونکہ اس کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے ضمیر اس کے عامل سے جدا کر کے مؤخر لایا ہے کیونکہ اگر وہ ”اتما ادافع عن احسامہم“ کہتا تو یہ معنی ہوتا کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ غیر کے احساب سے جبکہ یہ مقصود نہیں ہے

تشریح:-

قال الفرزدق۔ اتما کے بعد ضمیر فاصل کے ہونے کی دلیل فرزدق شاعر کا قول ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ﴿انا الذائد الحامی الذمار وانا مدافع عن احسابہم انا او مثلی﴾ تحقیق المفردات: ذائد ذاد سے مؤخوذ ہے اس کے معنی ہیں دفع کرنا۔ حامی۔ ایفاء کرنے والا۔ ذمار۔ عہد کے معنی میں ہے۔ اور لغت کی کتاب اساس میں ہے کہ ”حامی الذمار“ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی ایسے معاملہ کی حفاظت کرے کہ اگر وہ اس معاملے کی حفاظت نہ کرے تو اسے ملامت کیا جاتا ہو اور برا بھلا کہا جاتا ہو۔ جیسے آدمی کی جان مال اور یا آدمی کے اہل و عیال احساب، حسب کی جمع ہے اور حسب ان محاسن و مفاخر کو کہا جاتا ہے جو انسانی محنت کا ثمرہ ہوں جیسے انساب ان مفاخر اور محاسن کو کہا جاتا ہے جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے ہوں۔

ترجمہ: میں ہی مدافع کرنے والا اور میں ہی ایفاء عہد کرنے والا ہوں اور ان کے مفاخر و محاسن سے میں ہی یا مجھ جیسا ہی مدافع کر سکتا ہے۔ محل استشہاد:- اس میں ”انا مدافع عن احسابہم انا او مثلی“ ہے کیونکہ اس میں اتما کے بعد فعل ہے اور فعل کے بعد ضمیر منفصل ہے اور یہاں پر ضمیر منفصل لانا جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر ”الا“ مقدر ہے اور الا سے پہلے ”ما“ نافیہ بھی ہوتا ہے لہذا یہاں پر ”اتما“ ”ما“ اور الا کے معنی میں ہے اور اس مقام پر اسے متکلم کا صیغہ بنانا جائز نہیں ہے کہ انا کا فعل کے ضمیر مقدر سے تاکید بنا دیا جائے اسلئے کہ پھر شاعر کا مطلب اور مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کا معنی یوں بنے گا کہ ”تحقیق میں اپنے نسب کا مدافع کرتا ہوں غیر کے نسب کا مدافع نہیں کرتا“ تو اس صورت میں مدافع عنہ کی تخصیص لازم آتی ہے حالانکہ متکلم کا یہ مقصود نہیں ہے متکلم کا مقصود ہے مدافع کی تخصیص لانا کہ میں ہی اپنی قوم کے نسب سے مدافع کرتا ہوں یا مجھ جیسا ہی اپنی قوم کا مدافع کر سکتا ہے میرے علاوہ کوئی اور اپنی قوم کا مدافع نہیں کر سکتا ہے اسلئے اسے غائب ہی کا صیغہ بنا کر انا ضمیر کو اس کا قائل بنا دیا جائے گا۔

ولا يجوز ان يقال انه محمول على الضرورة لانه كان يصح ان يقال اتما ادافع عن احسابهم انا على ان يكون انا تأكيد اوليست ماموصولة وانا خبرها اذ لا ضرورة في العدول عن لفظ من الى لفظ ما ترجمہ:-

اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول ہے کیونکہ یہ کہنا صحیح تھا کہ ”اتما ادافع عن احسامہم“ اس وقت انا تاکید ہو جاتی اور اتما میں ماموصولہ اور انا کی خبر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ لفظ من سے مافی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

تشریح:-

ولا يجوز:- کے ساتھ شارح نے دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔ پہلا اعتراض: اس شعر میں ضمیر منفصل تخصیص اور حصر پیدا کرنے کیلئے نہیں لائی گئی ہے بلکہ وزن شعری برابر کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ اگر ضمیر منفصل نہ لاتے تو وزن شعری برابر نہ ہوتا۔

جواب:- جس طرح ضمیر فاصل کی صورت میں وزن شعری برابر ہو سکتا ہے اسی طرح یہ مدافع (فعل غائب) کے بجائے ادافع (فعل)

متکلم کی صورت میں بھی شعر کا وزن برابر ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود تخصیص اور قصر پیدا کرنے کیلئے فرزدق صیغہ متکلم لانے کے بجائے صیغہ غائب لائے ہیں یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شعر میں وزن شعری کو برابر کرنے کیلئے ضمیر منفصل نہیں لائی گئی ہے بلکہ قصر کا معنی پیدا کرنے کیلئے ضمیر منفصل لائی گئی ہے۔

اعتراض: آپ نے ”اتما“ کو ”ما“ اور ”الا“ کے معنی میں کیوں لیا ہے اگر آپ اتما کو ما اور الا کے معنی میں نہ لیتے تو تب بھی اس سے قصر کا معنی حاصل ہو سکتا تھا کہ ”ما“ کو موصولہ بناتے اور ”انا“ خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہو کر اس کے لئے ثابت ہو جاتا؟

جواب: یہاں پر ما کو موصولہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ مقام حمد ہے شاعر اپنی تعریف کر رہا ہے اگر ہم اسے موصولہ بنائیں تو موصولہ میں سے تو ما غیر ذوی العقول کیلئے آتا ہے اور من ذوی العقول کیلئے آتا ہے تو پھر ما کے بجائے شاعر کو من لانا چاہئے تھا شاعر کا من نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ موصولہ نہیں ہے نافیہ اور کافہ ہے۔

فائدہ: اتما کے بعد ضمیر منفصل کے لانے کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ سیبویہ کے نزدیک صرف ضرورت شعری کی صورت میں جا نز ہے۔ زجاج کے نزدیک فصل اور وصل دونوں جائز ہیں۔ ابن مالک کے نزدیک انفصال ضمیر واجب ہے۔ شیخ ابو حیان کہتے ہیں کہ ابن مالک کا یہ قول بالکل غلط اور باطل ہے اور یہ ان کی عربی زبان سے ناواقفیت کی دلیل ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے کیونکہ اگر ضمیر منفصل کا لانا ضروری ہوتا تو مذکورہ آیات ”إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ - إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بَوَاحِدَةً - إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أَغْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ - إِنَّمَا تَوْفُونُ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - ان تمام آیات میں آخر میں ضمیر منفصل ہونی چاہئے مثلاً ”إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ“ میں ”أَنَا“ وغیرہ لیکن ان آیات میں ضمیر فاصل کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اتما کے بعد ضمیر فاصل کا لانا ضروری نہیں ہے۔ علامہ سبکی فرماتے ہیں شیخ ابو حیان کا اس کو غلط کہنا صحیح نہیں ہے ابن مالک کا قول صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام دو قاعدوں پر مبنی ہے اول یہ ہے کہ اتما مفید حصر ہے جیسا کہ اکثر کی رائی ہے۔ دوسرا یہ کہ محصور یہ وہ چیز ہے جو الفاظ میں آخر میں واقع ہو جس پر علماء بیان کا اجماع ہے اور غالب استعمال بھی یہی ہے جب ابن مالک کے نزدیک یہ دو قاعدے برحق اور ثابت ہیں تو ان کا یہ دعویٰ کرنا کہ انفصال ضمیر واجب ہے بالکل بجا اور درست ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وصل کیا تو اتما قمت سے یہ مفہوم نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ اصل میں ”مساقتہم الا انا“ ہے اس کو سمجھنے کیلئے اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ ”انما اقام انا“ جب یہ حقیقت واضح ہوگئی تو اب آیات مذکورہ بالا سے اعتراض نہیں ہو سکے گا کیونکہ ان میں حصر فاعل مقصود نہیں بلکہ حصر خبر مقصود ہے اگر حصر فاعل مقصود ہوتا تو یقینی طور پر ضمیر فاصل کے ساتھ فاصلہ ہوتا۔

ومنها التقديم ای تقدیم ما حقہ التأخیر کتقدیم الخبر علی المبتدأ والمعمولات علی الفعل کقولک فی قصره ای فی القصر الموصوف تسمی انا ترجمہ:-

(اور انہی میں سے ایک طریقہ تقدیم ہے) یعنی تقدیم ما حقہ التأخیر جیسے خبر کو مبتداء پر یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا (جیسے قصر موصوف میں تو کہے ”تمہیں انا“ میں تسمی ہی ہوں)

تشریح:-

ومنها التقديم: قصر کی چوتھی صورت تقدیم ہے یعنی جس کو مؤخر کرنا چاہئے اسے مقدم کرنے سے بھی تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مبتداء میں اصل ہے کہ اسے مقدم کر دیا جائے اور خبر میں اصل ہے کہ اسے مؤخر کر دیا جائے تو خبر کو مبتداء سے مقدم کرنے کی



وجہ سے تخصیص اور قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا اسی طرح فعل میں اصل ہے کہ اسے مقدم کر دیا جائے اور معمولات فعل میں اصل یہ ہے کہ انہیں مؤخر کر دیا جائے لیکن کبھی کبھار حصول حضر و تخصیص کیلئے معمولات فعل کو فعل پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفات کی مثال جیسے ”تمیمی“ انا“ اس میں تمیمی خبر ہے اور انا مبتداء ہے لیکن مبتداء کو خبر سے مقدم کر دیا ہے لہذا مبتداء کی تاخیر قصر اور تخصیص کا فائدہ دے گی۔ قصر الصفة علی الموصوف قلبی افراد یعنی تینوں کی مثال جیسے ”انا کفیت مہمک“ تیری مہم کیلئے میں ہی کافی ہوں اس میں انا ضمیر مرفوع کی تاکید بننے کی وجہ سے معنی فاعل بن رہا ہے لیکن اسے فعل کے معمول ہونے کے باوجود مقدم کر دیا ہے لہذا اس تقدیم سے قصر کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔

كان الانسب ذكر المثاليين لأن التیمیة والقیسیة ان تنافیانم یصلح هذا مثالا لقصر الافراد والالام یصح لقصر القلبو فی قصرها انا کنیت مہمک افراد اوقلبا وتعیینا بحسب اعتقاد المخاطب ترجمہ:-

مناسب یہ تھا کہ دو مثالیں ذکر کی جاتیں کیونکہ اگر تمیمی اور قیسیہ دونوں متنافی ہوں تو یہ قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتی اور اگر متنافی نہ ہوں تو قصر قلب کی مثال نہیں ہو سکتی ہے (اور قصر صفت میں انا کفیت مہمک) یہ مثال باعتبار اعتقاد مخاطب قصر افراد، قصر قلب، اور قصر تعین ہر ایک کی ہو سکتی ہے۔  
تشریح:-

وكان الانسب - اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے قصر الموصوف علی الصفة اور قصر الصفة علی الموصوف دونوں کیلئے ایک ایک مثال ذکر کی ہے مصنف نے سمجھا ہے کہ جیسے قصر الصفة علی الموصوف میں ایک ہی مثال قصر قلب اور قصر افراد کیلئے بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح قصر الصفة علی الموصوف میں بھی ایک ہی مثال قصر افراد اور قصر قلب کیلئے بننے کی صلاحیت رکھتی ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ قبیلہ قیس اور قبیلہ تمیم دونوں کی ماں ایک تھی اور ان دونوں قبیلوں کے باپ جدا جدا تھے تو ان دونوں میں ماں کے ایک ہونے کی وجہ سے اتحاد اور باپ کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے تنافی پائی جاتی ہے لہذا اگر اس میں تنافی کا اعتبار کیا جائے تو یہ مثال قصر افراد کی نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ قصر افراد میں عدم تنافی کی شرط ہے اور اگر اتحاد کا اعتبار کیا جائے تو یہ مثال قصر قلب کی نہیں بنا سکتی ہے کیونکہ قصر قلب میں تنافی کی شرط ہے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہے۔

وهذه الطرق الاربعة بعد اشتراكها فی افادة القصر تختلف من وجود دلالة الرابع ای التقديم بالفتحوی ای بمفهوم الكلام بمعنی انه اذا تأمل صاحب الذوق السليم فيه فهم القصر وان لم يعرف اصطلاح البلغاء فی ذلك ودلالة الثلاثة الباقية بالوضع لان الواضع وضعها لمعان تفيد القصر ترجمہ:-

(اور یہ طریقے) یعنی چاروں طریقے قصر میں مشترک ہونے کے بعد (چند وجوہ سے مختلف ہیں پس چوتھے کی دلالت فحوی کلام کے ذریعہ ہوتی ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ جب صاحب ذوق سلیم اس میں غور کرے گا تو قصر سمجھ لے گا اگرچہ وہ اس سلسلہ میں بلغاء کی اصطلاح سے ناواقف ہو (اور باقی تین کی دلالت وضع کی وجہ سے ہوتی ہے) کیونکہ واضع نے ان کو ایسے معانی کیلئے وضع کیا ہے جو مفید قصر ہیں  
تشریح:-

وهذه الطرق: یہاں تک قصر کے چار طرق بیان ہو گئے اور اب یہاں سے ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق بیان کر رہے ہیں اسلئے کہ یہ

چاروں طرق قصر کے اعتبار سے تو برابر ہیں لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ان کے درمیان کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے۔

فدالت الرابع: پہلا فرق یہ ہے کہ چوتھا طریقہ تخصیص یعنی ”التقديّم ما حقّه التاخير“ میں قصر و ش کلام سے سمجھ میں آجاتا ہے بخلاف باقی طرق ثلاثہ کے کہ وہاں پر قصر وضع کی وجہ سے سمجھ میں آجاتا ہے اسلئے کہ ان طرق کو وضع نے کسی نہ کسی معنی کیلئے وضع کیا ہے بخلاف پہلی صورت واحدہ کے کہ وہاں پر نفوی کلام یعنی ذوق کلام اور روش کلام کی وجہ سے تھوڑا سا تامل کرنے کے بعد اگرچہ اسے فصاحت و بلاغت کے قوانین و قواعد سے نا آشنائی ہو قصر معلوم ہوتا ہے۔

والأصل ائى الوجه الثانى من وجود الاختلاف ان الاصل فى الاول اى طريق العطف النص على المثبت والمنفى كما مر فلا يترك النص عليهما الا لكراهة الاطناب كما اذا قيل زيد يعلم النحو والتصريف والعروض ازيد يعلم النحو وعمرؤ وبكر فتقول فيهما ائى فى هذين المقامين زيد يعلم النحو لا غير اما فى الاول فمعناه لا غير النحو اى لا التصريف ولا العروض واما فى الثانى فمعناه ولا غير زيداى لا عمرؤ ولا بكر وحذف المضاف اليه من غير وبنى على الضم تشبيهاً بالغايات ترجمہ:-

اور وجہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ (اول میں یعنی طریق عطف میں اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی صراحت ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا پس ان دونوں پر صراحت کو کراہت اطناب کے سوا کسی اور وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا مثلاً یوں کہے کہ زید نحو بھی جانتا ہے صرف بھی اور عروض بھی یا زید بھی نحو جانتا ہے اور عمر و بھی اور بکر بھی پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا کہ زید یعلم النحو لا غیر پہلی صورت میں معنی یوں ہو گے کہ غمخ نحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غیر زید یعنی عمر و اور بکر نہیں جانتا ہے لفظ غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے مبنی بر ضم کرنا غایات کیساتھ تشبیہ کی بناء پر ہے

تشریح:-

والا اصل فى الاول: دوسرا فرق یہ ہے کہ ان طرق میں سے پہلا طریقہ جس میں حرف عطف کے ذریعے قصر پیدا کیا جاتا ہے اس میں مثبت اور منفی دونوں پر تصریح کرنا ضروری ہے یعنی کلام میں مثبت اور منفی دونوں کو ذکر دیا جائے بخلاف باقی طرق ثلاثہ کے کہ ان میں صرف مثبت کو ذکر کر دیا جاتا ہے منفی کا ذکر کرنا کوئی ضروری نہیں ہوتا ہے تو پہلی صورت میں اصل تو یہ ہے کہ دونوں کو ذکر کر دیا جائے لیکن طریق نفی میں نفی بھی تفصیلاً مذکور ہوتا ہے اور کبھی اجمالاً جیسے اگر کوئی کہے کہ ”زيد يعلم النحو والعروض“ متکلم اس کی تردید کرنا چاہتا ہو تو یوں کہے گا کہ ”زيد يعلم النحو لا التصريف ولا العروض“ اس میں مثبت اور منفی دونوں پہلوں پر تصریح کر دی ہے اسلئے یہ منفی کا تفصیلی بیان ہوگا اور اگر متکلم کہے کہ ”زيد وعمرؤ وبكر يعلم النحو“ تو اس کی تردید کیلئے متکلم یوں کہے گا کہ ”زيد يعلم النحو لا غير“ ائى لا عمرؤ ولا بكر تو یہ منفی کا اجمالی بیان ہوگا۔

فائدہ: صاحب قاموس نے امام سہرائی سے نقل کیا ہے کہ لفظ غیر کے مضاف الیہ کو اس وقت حذف کیا جائے گا جب وہ لیس کے بعد ہو بخلاف دیگر ادوات نفی کے کہ ان میں لفظ غیر کے مضاف الیہ کو حذف کرنا جائز نہیں ہے ابن ہشام نے بھی امام سہرائی کی پیروی کی ہے اور صاحب مغنی نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ”لا غیر“ کہنا ہی غلط ہے لیکن مختار مدہب یہ ہے کہ حذف مضاف الیہ جائز ہے خواہ لفظ غیر لیس کے بعد واقع ہو یا دیگر ادوات نفی کے بعد واقع ہو جیسا کہ ابن حاجب نے نقل کیا ہے اور مفصل میں اس کی تفصیل ہے اس کے علاوہ ابن مالک نے شرح تہلیل میں باب قسم میں اس کے جواز پر شاعر کے اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔

جواباً بہ تنجوا اعتماد فوراً لےنا لعن عمل اسلفت لا غیر تسأل .....  
 فائدہ ..... ۲۔ لیس غیر میں کلمہ غیر ممر کے نزدیک لیس کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور اس کا اسم ضمیر مستتر ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ”لیس ہو ای معلومہ غیر النحو“ اور زجاج کے نزدیک لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے اور اس کی خبر محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی ”لیس غیر معلومہ“ باقی رہا لفظ غیر لا غیر میں اس کا محل اعراب معطوف علیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے لہذا ”زید یعلم النحو لا غیر“ میں لفظ غیر بصورت قصر موصوف نحو پر معطوف ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور قصر کی صورت میں صفت پر معطوف ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔

وذكر بعض النحاة ان لافى لا غير ليسست عاطفة بل لنفى الجنس او نحوه اى نحو لا غير مثل لا مساواه ولا من عداه وما اشبه ذلك والاصل فى الثلاثة الباقية النص على المثبت فقط اى دون المنفى وهو ظاهر والنفى اى الوجه الثالث من وجوه الاختلاف ان النفى بلا العاطفة لا يجمع الثانى اعنى النفى والاستثناء فلا يصح ما زيدا الا قائم لا قاعد  
 ترجمہ:-

بعض نحو یوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں کلمہ لا عاطفہ نہیں ہے بلکہ نفی جنس کیلئے ہے (یا اسی کے مثل) جیسے یوں کہیں لا ما سواہ لا ما عداہ وغیرہ (اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے) نہ کہ منفی کی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔ (اور نفی) یعنی وجہ اختلاف میں سے تیسری وجہ نفی بلا عاطفہ ہے (ثانی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی) یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ لہذا ما زید الا قائم لا قاعد کہنا صحیح نہیں ہے تشریح:-

وذكر بعض النحاة: اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض نقل کیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے جو مثال ذکر کی ہے کہ ”زید یعلم النحو لا غیر“ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مثال ایسی ہونی چاہئے جو مکمل نہ میں نص ہو اور اس میں غیر کا احتمال نہ ہو جبکہ اس مثال میں غیر کا بھی احتمال یہ کیونکہ یہ مثال ”لا عاطفہ“ کی بھی بن سکتی ہے اور اس لافنی جنس کی بھی بن سکتی ہے جس کی خبر محذوف ہو کیونکہ لافنی جنس کی خبر اکثر و بیشتر محذوف ہوتی ہے۔ لہذا آپ کی یہ مثال صحیح نہیں ہے۔

والنفي لا يجمع الثاني :- تیسرا فرق یہ ہے کہ جو قصر لاحرف نفی کے ساتھ پیدا کیا جائے تو وہ اس قصر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جو انما اور تقدیم کے ساتھ ہو لیکن اس قصر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے جو حرف نفی اور استثناء کے ساتھ ہو مثلاً یوں کہنا صحیح نہیں ہے کہ ”ما زید قائم لا قاعد“ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”لا“ کی وضع پہلے سے مثبت چیز کی نفی کرنے کیلئے ہوئی ہے جس چیز کی نفی ایک بار ہو چکی ہو اس کی نفی کیلئے ”لا“ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور مذکورہ مثال کی صورت میں منفی کی نفی کرنا لازم آتا ہے جو خلاف وضع ہے اسلئے جائز نہیں ہے جیسے جب کہا جاتا ہے کہ ”ما زید الا قائم“ تو جملے کے ساتھ زید کیلئے قیام کے سوا باقی تمام اوصاف کی نفی کو ثابت کیا جاتا ہے چاہے وہ قعود ہو یا نوم ہو یا اضطجاع ہو لیکن جب محکم نے کہا کہ ”لا قاعد“ تو دوبارہ زید سے قعود کی نفی ہو گئی جبکہ ایک بار پہلے بھی زید سے قعود کی نفی ہو گئی ہے تو اس میں چونکہ تکرار نفی لازم آتا ہے اسلئے یہ صحیح نہیں ہے۔

وقوله بغيرها: شارح فرماتے ہیں کہ اس عبارت کے ساتھ مصنف نے اس نفی سے احتراز کیا ہے جو روش کلام یا علم معکرم یا علم مخاطب سے سمجھ میں آئے۔

وقد يقع مثل ذلك فى كلام المصنفين لان شرط المنفى بلا العاطفة ان لا يكون ذلك المنفى منفياً قبلها

بغير هامن ادوات النفي لا تها موضوع لان تنفي بهاما أوجبت للمتبوع لالان تعيد بها النفي في شيء قد نفيت  
وهذا الشرط مفقود في النفي والاستثناء لانك اذا قلت ما زيد الا قائم فقد نفيت عنه كل صفة وقع  
فيها التنازع حتى كانت قلت ليس هو بقاعد ولا نائم ولا مضطجع ونحو ذلك فاذا قلت لا قاعد فقد  
نفيت بلا العاطفة شيئا هو منفي قبلها بما النافية وكذا الكلام في ما يقوم الا زيد وقوله بغيرها يعني من  
ادوات النفي على ما صرح به في المفتاح وفائدته الاحتراز عما اذا كان منفيًا بفحوى الكلام او علم  
المتكلم او السامع او نحو ذلك كما سيجيء في انما  
ترجمه:-

اور کبھی کبھار اس قسم کی چیزیں مصنفین کے کلام میں واقع ہو جاتی ہیں (کیونکہ منفي بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفي بلا سے پہلے دیگر  
ادوات نفی میں سے کسی حرف نفی سے منفي نہ ہو کیونکہ لائے عاطفہ اس لئے موضوع ہے کہ اس کے ذریعہ سے اس کی نفی کی جائے جس کو متبوع  
کیلئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ منفي کی نفی کا اعادہ کیا جائے اور یہ شرط منفي اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تم یوں کہتے ہو کہ ما زيد الا قائم تو  
اس میں تم نے زید سے ہر اس بات کی نفی کر دی ہے جس میں تنازع واقع ہے گویا کہ تم نے یوں کہا کہ نہ وہ قاعد ہے نہ نائم ہے نہ مضطجع ہے  
وغیر ذلک اب اگر تم لا قاعد کہتے ہو تو لا عاطفہ کے ذریعہ سے اسی چیز کی نفی ہو رہی ہے جس کی نفی اس سے پہلے مانافہ سے ہو چکی ہے۔ ما يقوم  
الا زيد میں بھی یہی تفصیل ہوگی ”بغیر ہا“ سے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دیگر ادوات نفی ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں اس کی تصریح کی گئی ہے  
اور اس کا فائدہ اس صورت سے احتراز کرنا ہے جس میں منفي فحوی کلام کے ذریعہ یا علم متکلم یا علم سامع وغیرہ کے ذریعہ ہو جیسا کہ انما کی بحث  
میں آ رہا ہے۔

تشریح:-

وقد يقع مثل ذلك: یعنی جب نفی بلا عاطفہ کا نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے تو یہ کلام الہی میں کیا ان فصحاء وبلغاء  
کے کلام میں بھی جمع نہیں ہوگا جن کے کلام سے استثناء دیکھا جاتا ہے البتہ اس طرح کا وقوع مصنفین کے کلام میں ہو سکتا ہے اس سے شارح  
صاحب کشف پرچوت کرنا چاہتے ہیں کیونکہ انھوں نے ارشاد باری تعالیٰ ”فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ“ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ  
”ای الاصلح لك لا يعلمه الا الله لانت“ اس میں لا عاطفہ نفی اور استثناء کے ساتھ جمع ہے جو مذہب مختار کے خلاف ہے۔ اسی  
طرح حریری پر بھی چوت کرنا چاہتے ہیں انھوں نے کہا ہے۔

﴿لَعَمْرُكَ مَا الْاِنْسَانُ اِلَّا اِنْ يَوْمِهِ عَلَى مَا تَحْلِي يَوْمُهُ لَا يَنْ يَوْمِهِ﴾

اعتراض: صاحب کشف حضرت شارح اور میر سید شریف وغیرہ کے نزدیک تو قابل وثوق اور قابل اعتبار ہیں یہ حضرات ان کے  
کلام سے استدلال کرتے ہیں لہذا ان کے کلام سے تو جواز پر استدلال ہونا چاہئے جبکہ شارح تو ان پر چوت کر رہے ہیں۔  
جواب: ان حضرات کے کلام سے استدلال کرنا مطلق نہیں ہے بلکہ صرف انہی مسائل میں ہے جن مسائل میں وہ جمہور علماء کے مطابق  
ہوتے ہیں اور جن مسائل میں وہ جمہور علماء کے خلاف چلتے ہیں ان مسائل میں ان کے کلام سے استدلال نہیں کرتے ہیں۔

لا يقال هذا يقتضي جواز ان يكون منفيًا قبلها بلا العاطفة الاخرى نحو جاءني الرجال لا النساء لاهند  
لانا نقول الضمير لذلك المشخص اي بغير لا العاطفة التي نفى بها ذلك المنفي ومعلوم انه يمتنع  
نفية قبلها بها لامتناع ان ينفي شيئًا بلا قبل الاتيان بها وهذا كما يقال دأب الرجل الكريم ان لا يؤذي

غیرہ فَاِنَّ المفهوم منہا ان لا یؤذی غیرہ سواء کان ذلک الغیر کریمًا او غیر کریم  
ترجمہ:-

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو اس کا تقاضا کرتا ہے کہ لاء عاطفہ کے ہر یے سے منفی ہونا جائز ہو مثلاً جاء فی الرجال لا النساء لاء ہند کیونکہ ہم کہیں گے کہ ضمیر اسی شخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لاء عاطفہ کے غیر سے جس لاء عاطفہ سے اس کی نفی کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ لاء عاطفہ سے پہلے اسی لاء عاطفہ کے ذریعہ نفی محال ہے اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ دأب الرجل الکریم ان لا یؤذی غیرہ اس کا مفہوم یہی ہے کہ وہ اپنے غیر کو تکلیف نہیں دیتا خواہ یہ کریم ہو یا غیر کریم  
تشریح:-

لا ینقال ہذا ینقضی جواز ان ینفیا قبلہا: اعتراض:- آپ نے عدم جمع کی دلیل بیان کرتے ہوئے یوں کہا ہے کہ  
”لأن شرط المنفی ان لا ینفون المنفی“ بغیرہا ”تو اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر پہلے سے لاء کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ نفی ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور اگر لاء کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو اس کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے اس کے مطابق پھر ”جاء فی الرجال لا النساء لاء ہند“ صحیح ہونا چاہئے جبکہ سب کے نزدیک یہ غلط ہے۔

لأننا نقول: اس کا جواب یہ ہے کہ ”غیرہ“ کی ضمیر کا مرجع ”ذلک المبتدأ“ ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ نفی کی گئی ہے وہ لاء کا غیر ہو تو اس کے ساتھ غیر کی نفی ہو جائے گی یعنی لاء کے غیر کے ساتھ بشرطیکہ وہ کلام پہلے سے منفی نہ ہو اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ کلام لاء کے ساتھ بھی منفی نہ ہوا سئلے کہ ”لا“ بعد میں ہے۔ اگر ہم لاء کے ساتھ منفی ہونے کا کہیں گے تو لاء کے آنے سے پہلے نفی کرنا لازم آئے گا اور لاء نافیہ کے آنے سے پہلے اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نفی کسی چیز پر حرف نفی کے داخل کرنے کے بعد ہوتی ہے حرف نفی کے داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتی ہے یہ اس طرح ہے جیسے کہا جائے کہ ”دأب الرجل الکریم ان لا یؤذی غیرہ“ شریف آدمی کی خصلت یہ ہے کہ وہ دوسروں کو تکلیف نہیں دیتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ شریف آدمی صرف شریف کو تکلیف نہیں دیتا غیر شریف کو تکلیف دیتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے غیر کسی کو بھی تکلیف نہیں دیتا خواہ وہ شریف ہو یا غیر شریف ہو تو وہاں پر بھی لاء کے غیر کے ساتھ نفی کی گئی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں بنتا ہے کہ غیر سے تو نفی ہو لیکن لاء سے نفی نہ ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ماقبل میں نفی نہ کی گئی ہو چاہے وہ نفی لاء کے ساتھ ہو یا غیر لاء کے ساتھ۔

ویجامع المنفی بلا العاطفة الاخیرین ای انما والتقدیم فیقال انما انا تمیمی لا قیسیٰ وھو یا تینی لا عمرو  
لأن النفی فیہما ای فی الاخیرین غیر مصرح بہ کما فی النفی والاستثناء فلا ینفون المنفی بلا العاطفة  
منفیًا بغیرہما من ادوات النفی وھذا کما ینقال امتنع زید عن المجیء لا عمرو فأنہ یدل علی نفی  
المجیء عن زید لکن لا صریحًا بل ضمنا وانما معناه الصریح ایجاب امتناع المجیء عن زید فیکون  
لانفیًا لذلك ایجاب والتشبیہ بقولہ امتنع زید عن المجیء من جهة ان النفی الضمنی لیس فی حکم  
النفی الصریح لان جهة ان المنفی بلا العاطفة منفی قبلہا بالنفی الضمنی کما فی انما انا تمیمی  
لا قیسیٰ اذ لا دلالة لقولنا امتنع زید عن المجیء علی نفی مجیء عمرو ولا ضمنا ولا صریحًا  
ترجمہ:-

(اور نفی بلا عاطفہ آخری دو کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے) یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ پس کہا جاسکتا ہے انما انا تمیمی لا قیسیٰ اور ہو یا تینی لا

عمروؓ کیونکہ نفی ان میں (یعنی آخرین میں) صریح نہیں ہوتی ہے) جیسے نفی اور استثناء میں ہوتی ہے لہذا نفی بلا عاطفہ اس کے غیر اداوات نفی سے منفی نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے امتنع عن الحجی ء زید لا عمروؓ کیونکہ یہ زید سے آنے کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن صریحی طور پر نہیں بلکہ ضمنی طور پر اور اس کے صریحی معنی تو یہ ہیں کہ صرف زید سے آنے کے امتناع کا ایجاب ہے لہذا الا اسی ایجاب کی نفی کیلئے ہوگا امتنع زید عن الحجی ء کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس جہت سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلائے عاطفہ لائے عاطفہ سے قبل منفی ہے نفی ضمنی کے ساتھ جیسے انا تمیمی لا قیسیؓ میں اس لئے کہ امتنع زید عن الحجی ء بحیثیت عمروؓ کی نفی پر دلالت ہی نہیں کرتا ہے نہ ضمناً نہ صراحۃً سکا کی نے کہا ہے کہ

تشریح:-

ویجامع النفی بلا العاطفة الاخیرین: لانا فیہ کے ساتھ جو قصر پیدا کیا جائے تو آخری دو یعنی ”انما“ اور ”تقدیم“ کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جیسے ”انما انا تمیمی لا قیسیؓ“ یہاں پر لایم جمع ہوگئی ہے ”انما“ کے ساتھ۔ ”وہو یا تینی لا عمروؓ“ اس میں لا تقدیم کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں نفی صراحۃً نہیں پائی جاتی ہے بلکہ ان میں نفی ضمناً اور تقدیراً ہوتی ہے اسلئے لا کے ساتھ مصرحہ کی نفی نہیں کی جائے گی جب تک پہلے سے صراحۃً نفی نہ پائی جائے اس وقت تک ان دونوں کو جمع کرنا درست ہے۔ جیسے ”امتنع زید عن المعینی لا عمروؓ“ یہ زید کی عدم بحیثیت پر دلالت کرتا ہے لیکن نفی ضمناً ہے صراحۃً نہیں ہے اسلئے دونوں کا جمع ہونا صحیح ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ جملہ زید کے آنے کی نفی پر دلالت نہیں کر رہا ہے بلکہ یہ جملہ امتناع زید عن الحجی ء کو ثابت کر رہا ہے تو یہ اثبات سے نفی بن جائے گی نہ کہ نفی سے۔

والتشبیہ بقولہ امتنع زید عن المعینی: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو ”انما انا تمیمی لا قیسیؓ“ یا ”ہو یا تینی لا عمروؓ“ کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس بات کے بتانے کیلئے تشبیہ دی ہے کہ نفی ضمنی کا حکم نفی تصریحی کی طرح نہیں ہوتا ہے اس بات میں یہ تشبیہ نہیں ہے کہ لا عاطفہ کے ساتھ جس کی نفی کی گئی ہو اس کی نفی پہلے ضمناً ہوئی ہو جیسے کہ ”انما انا تمیمی لا قیسیؓ“ میں ہے اسلئے کہ ”امتنع زید عن المعینی ء“ میں زید سے بحیثیت کی نفی نہ تو ضمناً ہے اور نہ تو صراحۃً۔

قال السکاکی شرط مجامعہ ای مجامعة النفی بلا العاطفة للثالث ای انما ان لا یكون الوصف مختصاً بالموصوف لتحصيل الفائدة نحو انما یستجیب الذین یسمعون فانه یمتنع ان یقال لا الذین لا یسمعون لان الاستجابة لا تكون الا لمن یسمع بخلاف انما یقوم زید لا عمروؓ اذ القیام لیس مما یختص بزید وقال عبد القاهر لا تحسین ای مجامعہ للثالث فی الوصف المختص کما تحسین فی غیرہ وهذا اقرب الی الصواب اذ لا دلیل علی الامتناع عند قصد زیادة التحقیق والتاکید ترجمہ:-

نفی بلاء عاطفہ کے جمع ہونے کی شرط تیسری کے ساتھ یعنی انما کے ساتھ یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ خاص نہ ہو) فائدے کے حاصل کرنے کیلئے (جیسے قول صرف وہی لوگ کرتے ہیں جو سنتے ہیں) اس میں لا الذین لا یسمعون نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ استجابة تو اسی سے ہو سکتی ہے جو سنتا ہو بخلاف انما یقوم زید لا عمروؓ کے اس لئے کہ قیام ایسا وصف نہیں جو زید کیساتھ خاص ہو (عبد القاهر نے کہا ہے کہ وصف مختص میں نفی بلائے عاطفہ کا ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونا اتنا بہتر نہیں جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہی قریب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور زیادتی تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں۔

تشریح:-

قال السكاكي شرط مجامعته للثالث: لا نافية كما انما عاطفه کے ساتھ جمع ہونے میں علامہ سکاکی اور حضرت شیخ کے درمیان اختلاف ہے۔

علامہ سکاکی کے نزدیک لا کے انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ انما کے ساتھ جس کی ضمن نفی کی گئی ہے وہ موصوف کے ساتھ وصف مختص نہ ہو اور اگر منفی موصوف کے ساتھ مختص ہو تو پھر لا نافیہ اور انما کو جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسے ”اِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ“ تحقیق قبول کرتے ہیں وہ جو سنتے ہیں لہذا استیجاب والی صفت سماع والے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اسلئے ”لا الذين لا يسمعون“ کہنا صحیح نہیں ہے۔ بخلاف ”انما يقوم زيد لا عمرو“ کے کیونکہ قیام چونکہ زید کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ زید عمر اور ان کے غیر سب میں پائی جاتی ہے اسلئے لا کے ساتھ اس کی نفی کرنا درست ہے۔ اور شیخ عبد القادر کے نزدیک یہ شرط امتناع نہیں ہے بلکہ یہ شرط حسن ہے کہ اگر صفت مختصہ پائی جائے تو لا کے ساتھ نفی کرنا حسن نہیں ہے البتہ جائز پھر بھی ہے اور اگر صفت مختصہ نہ ہو تو اس کی نفی لا کے ساتھ کرنا حسن ہے اور مصنف اور شارح دونوں کو چونکہ حضرت شیخ کا مذہب زیادہ پسند ہے اسلئے کہ امتناع پر کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے لہذا اسے حسن ہی کیلئے قرار دیا جائے گا۔

واصل الثانی ای الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفی والاستثناء ان يكون ما استعمل له أى الحكم الذى استعمل فيه النفی والاستثناء مما يجهله المخاطب ويُنكره بخلاف الثالث ای اتماماً أصله ان يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلمه المخاطب ولا يُنكره كذا فى الايضاح نقلاً عن دلائل الاعجاز وفيه بحث لان المخاطب اذا كان عالماً بالحكم ولم يكن حكمه مشهوراً بخطأ لم يصح القصربل لا يفيد الكلام سوى لازم الحكم وجوابه ان مرادهم ان انما يكون لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره حتى ان انكاره يزول با دنى تنبيه لعدم اصراره عليه وعلى هذا يكون موافقاً للمافى المفتاح كقولك لصاحبك وقد رأيت شبحاً من بعيد ما هو الا زيد اذا اعتقد غيرہ ای اذا اعتقد صاحبك ذلك الشبح غير زيد مصرأعلى هذا الاعتقاد۔ ترجمہ:-

(اور دوسری کی وجہ) یعنی وجہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثناء کی اصل یہ ہے کہ جس حکم میں نفی اور استثناء استعمال کیا جا رہا ہے وہ حکم ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف اور اس کا منکر ہو بخلاف ثالث کے یعنی انما کے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ جس حکم میں اس کو استعمال کیا گیا ہے اس حکم سے مخاطب عالم بالحکم ہو اور اس حکم کا انکار نہ کر رہا ہو دلائل الاعجاز سے نقل کرتے ہوئے ایضاح میں اسی طرز لکھا ہے اور اس میں بحث ہے کیونکہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں خطا کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر ہی صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ ہی نہ دے گا۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کیلئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو یا سرے سے اس کا منکر نہ ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنیٰ تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ وہ اس پر مصر نہیں جیسے تم اپنے ساتھی سے اس وقت کہو جب تم نے دور سے ایک شبیہ دیکھی ہو ما هو الا زید جب تیرا ساتھی اس شبیہ کے متعلق اس کا معتقد ہو کہ وہ شبیہ غیر زید ہے اور اس اعتقاد پر مصر ہو۔

تشریح:-

واصل الثانی ان یکون ما استعمل له مما یجمله مخاطب وینکره: چوتھا فرق یہ ہے کہ نفی اور استثناء کے ساتھ قصر لانے کی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جائے گا جہاں پر مخاطب حکم سے جاہل ہو اور اس حکم کا انکار کر رہا ہو بخلاف ”انما“ کے کہ اس کیلئے یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ انما کے ساتھ جس کی نفی کی جائے اس کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ اس حکم کا مخاطب کو علم ہو اور وہ اس حکم کا اقرار بھی کر رہا ہو۔

وفیہ بحث: اس عبارت کے ساتھ شارح نے حکم مذکور پر بعض لوگوں کا اعتراض نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ قاعدہ اور اصل صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر قصر صحیح ہو ہی نہیں سکتا ہے کیونکہ وہاں پر لازم حکم کے مراد ہونے کی وجہ سے قصر تو دور کی بات ہے اصل حکم بھی حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سکاکیؒ کے نزدیک مخاطب کے عالم ہونے اور انکار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہاں پر مخاطب جاہل اور نکر ہونے کے باوجود اپنے علم اور اعتراف کا ظہار کر رہا ہو یہاں تک کہ اس کا انکار اور اعتراف اصرار کے نہ ہونے کی وجہ سے تھوڑی سی تنبیہ سے بھی زائل ہو جاتا ہو۔

کقولک لصاحبک: یہ مثال اصل ثانی کی دی ہے کہ نفی اور استثناء کیلئے شرط یہ ہے کہ مخاطب حکم کا انکار کر رہا ہو جیسے کوئی آدمی دور سے شبیہ دیکھ کر اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ ”ما هو الا زید“ اور یہ مخاطب سے اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس کے انکار پر اصرار کر رہا ہو۔

وقد یُنزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسِب فیستعمل له ای لذلک المعلوم الثانی ای النفی والاستثناء افراداً ای حال کونه قصراً افرادٍ نحو وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ای مقصورٌ علی الرسالة لا یتعدّها الی التبرؤ من الهلاک فال مخاطبون وهم الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم کانوا عالمین بکونه مقصوراً علی الرسالة غیر جامع بین الرسالة والتبرؤ عن الهلاک لکنہم لما کانوا یعدّون هلاکہ امرًا عظیمًا نزل استعظامہم هلاکہ منزلة انکارہم آیاه ای الهلاک فاستعمل له النفی والاستثناء والاعتبار المناسِب هو الاشعار بعظم هذا الأمر فی نفوسہم وشدة حرصہم علی بقائه ﷺ او قلباً عطفت علی قوله افراداً نحو انتم إلا نبیرم مثلاً فال مخاطبون وهم الرسل صلوات اللہ علیہم لم یكونوا جاهلین بکونہم بشرًا ولا منکرین لذلک لکنہم نزلوا منزلة المنکرین لاعتقاد القائلین وهم الکفار بأن الرسول لا یكون بشرًا مع اصرار المخاطبین علی دعوی الرسالة فنزلہم القائلون منزلة المنکرین للبشریة لما اعتقدوا اعتقاداً فاسداً من التنافی بین الرسالة والبشریة فقلّبوا هذا حکم وقالوا انتم إلا نبیرم مثلاً ای انتم مقصورون علی البشریة لیس لکم وصف الرسالة تدعونہا ترجمہ:

(اور کبھی اعتبار مناسِب کی بناء پر امر معلوم کو مجہول کی جگہ اتار کر اس کیلئے استعمال کیا جاتا ہے) یعنی اس معلوم کیلئے (دوسرا) یعنی نفی اور استثناء کو قصر افرا دی کی صورت میں استعمال کرتے ہیں جیسے وما محمد الا رسول یعنی محمد ﷺ رسالت پر مقصور ہیں ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں پس مخاطب جو صحابہ کرامؓ ہیں وہ اس کو جانتے تھے کہ آپ رسالت پر مقصور ہیں رسالت اور ہلاکت سے برأت دونوں کے درمیان جامع نہیں لیکن چونکہ وہ آپ کی ہلاکت کو ایک امر عظیم خیال کرتے تھے اسلئے ان کے استعظام ہلاکت کو مرتبہ انکار میں اتار لیا گیا اور اس کیلئے نفی اور استثناء کو استعمال کر لیا گیا ہے اور امر مناسِب یہ ہے کہ اس سے یہ بتانا ہے کہ صحابہؓ کے نزدیک یہ ایک بہت بڑا امر تھا اور صحابہ



آپ ﷺ کی بقاء کے بے حد خواہشمند تھے قلبا کا عطف افراد پر ہے قصر قلب جیسے ان ائمہ الا بشر مثلاً۔ پس مخاطب جو رسول تھے آپ اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو مرتبہ میں منکرین کے اتار لیا گیا کیونکہ کافروں کا عقیدہ یہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا اور مخاطبین دعوائے رسالت پر مصر تھے تو قائلین نے ان کو مرتبہ میں منکر بشریت کے اتار لیا کیونکہ وہ غلط عقیدہ کے معتقد تھے کہ رسالت اور بشریت میں منافات ہے تو انہوں نے اس حکم کو بدلتے ہوئے کہا ان ائمہ الا بشر مثلاً یعنی تم لوگ بشریت پر مقصور ہو تمہارے لئے وصف رسالت ثابت نہیں جس کا تم دعویٰ کرتے ہو

تشریح:-

وقد ينزل المعلوم منزلة المجہول: اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ لا عاطفہ اور استثنیٰ کے ساتھ قصر رہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور وہ حکم کا انکار کر رہا ہو لیکن کبھی کبھار کسی مناسبت کی وجہ سے قصر افراد اور قصر قلب میں معلوم کو نامعلوم کی جگہ اتار کر بھی لا نافیہ اور استثنیٰ کے ساتھ قصر کا معنی پیدا کر دیا جاتا ہے۔

قصر افراد کی مثال جیسے وما محمد الا رسول یعنی محمد ﷺ اللہ کے رسول ہی ہیں۔ اس میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے خطاب ہے اور صحابہ کرام کو اس بات کا علم تھا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہی ہیں اور ان کو یہ بات بھی معلوم تھی کہ رسول ہونا ہلاکت سے بری ہونے کی علامت نہیں ہے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ اللہ کے رسول پر موت واقع ہو سکتی ہے لیکن آپ ﷺ کے انتقال کو صحابہ کرام ایک امر عظیم سمجھ رہے تھے کہ آنحضرت ﷺ کا انتقال ہو گیا تو معلوم نہیں کیا قیامت برپا ہو جائے گی تو اللہ تعالیٰ نے اس وجہ سے ان کے علم کو عدم علم کی جگہ اتار کر ”لا نافیہ“ اور ”الا“ کے ساتھ قصر پیدا کر دیا ہے اور اس کی وجہ صحابہ کرام کا آپ کے موت کو امر عظیم خیال کرنا اور آپ کی بقاء کا حرص کرنا ہے۔

قصر قلب کی مثال جیسے ”اَنْتُمْ الْاَبَشَرُ مِثْلُنَا“ یعنی تم تو ہماری طرح انسان ہی ہو۔ یہاں پر خطاب ان رسولوں سے ہے جن کو اپنی بشریت اور انسانیت کا علم تھا اور انہیں اپنی انسانیت سے انکار نہ تھا لیکن اس کے باوجود ان کافروں نے ان رسولوں سے لا نافیہ اور استثنیٰ کے ساتھ خطاب کیا ہے ان کے علم اور اقرار کو بمنزلہ انکار اور جہالت قرار دے کر اس لئے کہ وہ کافر باوجود ان انبیاء کے اصرار کے رسالت اور بشریت میں منافات سمجھتے تھے کہ جو نبی ہوتا ہے وہ بشر نہیں ہو سکتا ہے اور جو بشر ہوتا ہے وہ نبی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور وہ تمام رسول اپنی رسالت پر اصرار کر رہے تھے کہ ہم اللہ کے رسول ہی ہیں تو کافروں نے ان کے اس اصرار کی وجہ سے ان کو بمنزلہ منکر بشریت کے قرار دے کر ”اَنْتُمْ الْاَبَشَرُ مِثْلُنَا“ کہا ہے کہ تم بشر ہی ہو اور جو بشر ہوتا ہے وہ نبی نہیں ہوتا لہذا جس نوبہ کا تم دعویٰ کرتے ہو تم وہ نبی نہیں ہو۔

ولما كان ههنا مظنة سوال وهوان القائلين قد ادعوا التنافي بين البشرية والرسالة وقصر والمخاطبين على البشرية والمخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشرية حيث قالوا ان نحن الْاَبَشَرُ مِثْلُكُمْ فَاِنَّهُمْ سَلِمُوا انتفاء الرسالة عنهم اشارة الى جوابه بقوله وقولهم اى قول الرسل الْمَخَاطِبِينَ اِنْ نَحْنُ الْاَبَشَرُ مِثْلُكُمْ مِنْ بَابِ مَجَازَاةِ الْخَصْمِ وَاِرْخَاءِ الْعِنَانِ اِلَيْهِ بِتَسْلِيمِ بَعْضِ مَقْدَمَاتِهِ لِيَعْرِثَ الْخَصْمُ مِنَ الْعَثَارِ وَهُوَ الزَّلَّةُ وَاَنْمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ حَيْثُ يُرَادُ تَبْكِيَتُهُ اى اسكات الخصم والزامة لا بتسليم انتفاء الرسالة فكأنهم قالوا انما ادعيتهم من كوننا بشرًا فحق لانكره ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله علينا بالرسالة فللهذا اثبتوا البشرية لانفسهم واما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلامهم الخصم

ترجمہ:-

چونکہ یہاں پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ قائلین نے بشریت اور رسالت میں منافات کا دعویٰ کیا اور مخاطبین کو بشریت پر مقصور کیا اور مخاطبین نے خود بھی اس کا اعتراف کر لیا کہ ہم بشریت پر مقصور ہیں کیونکہ انہوں نے خود کہا ہے ان نحن الا بشرٌ مثلکم پس رسولوں نے انشاء رسالت کو تسلیم کر لیا مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ اس کا جواب دینے کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ مخاطبین رسولوں کا قول ان نحن الا بشرٌ مثلکم مقابل کو ڈھیل دینے کے قبیل سے ہے (اور اس کے بعض مقتدمات کو ماننے کے ساتھ اس کی رسی ڈھیلی کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے پھر عاشر سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں پھسل جانا اور یہ وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں پر مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر لازم کرنا مقصود ہو (انشاء رسالت کو تسلیم کرنے کیلئے نہیں) گویا رسولوں نے یہ کہا کہ تم جو ہمارے بشر ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ حق ہے ہم اس کا انکار نہیں کرتے لیکن یہ اس کے منافی نہیں کہ اللہ ہم کو رسالت سے نواز دے اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کا ثبوت قصر کے طور پر اسلئے کیا ہے تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے

تشریح:-

ولمّا كان ههنا: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے غیر منکر کو منکر کی جگہ اتارنے اور معلوم کو مجہول کی جگہ اتارنے کی مثال دی ہے قرآن کریم کی آیت ”ان انتم الا بشرٌ مثلنا“ کے ساتھ اور یہ کہا ہے کہ مخاطبین اس کے منکر تھے یہ درست نہیں ہے اسلئے کہ جب ان قائلین نے نبوة اور بشریت میں توافقی سمجھا اور ان رسولوں کو بشریت پر مقصور کر دیا تو ان رسولوں نے اپنی بشریت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا ”ان نحن الا بشرٌ مثلکم“ آپ فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنی بشریت کا انکار کر دیا تھا جبکہ انھوں نے بشریت اور نبوة میں انشاء کا اعتراف کیا اور یہ شان نبوة کے خلاف ہے۔

جواب: وقولهم ان نحن الا بشرٌ مثلکم من مجازاة الخصم“ اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہ رسولوں کی طرف سے جو اعتراف جو تم کو نظر آ رہا ہے مخاطبین کے بعض مقتدمات کو تسلیم کرتے ہوئے صرف نرمی برتنے کیلئے کیا گیا ہے تاکہ مخاطبین ان رسولوں کی نرمی سے متاثر ہو کر ان کی اطاعت کریں اور اس طرح کی نرمی کی جاتی ہے صرف مخاطب کو خاموش کرنے کیلئے نہ کہ نبوة اور بشریت میں توافقی کے اعتراف کرنے کیلئے گویا کہ ان رسولوں نے ان لوگوں سے یوں کہا کہ تم نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہم لوگ تم لوگوں کی طرح بشر اور انسان ہیں یہ بات درست ہے لیکن تم جو نبوة اور بشریت میں توافقی کو ثابت کرتے ہو یہ صحیح نہیں ہے یہ عین ممکن ہے کہ ہم بشر ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان فرما کر ہم کو نبوة سے نوازا ہو۔

وامّا اثباتها بطريق القصر: اس عبارت کے ساتھ بھی ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب دونوں باتوں کا وہ رسول اعتراف کرتے تھے تو پھر قصر لانے کی کیا ضرورت تھی اگر وہ بغیر قصر کے صرف یوں کہہ دیتے کہ ”ان نحن بشرٌ مثلکم“ تو تب بھی مقصود حاصل ہو جاتا تھا لہذا قصر کا لانا بے کار اور لغو ہوا۔

جواب: یہاں پر قصر کو قصر کے ارادے سے نہیں لایا ہے کہ ان کا مقصود بھی اس میں قصر پیدا کرنا ہو بلکہ یہاں پر قصر کا لانا صرف جواب کو ان کے اعتراض کے مطابق بنانے کیلئے ہے کیونکہ انھوں نے اپنے اعتراض میں اسی طرح لانا فیہ اور لا کے ساتھ قصر پیدا کر دیا تھا۔

وَقَوْلُكَ عَطَفْتَ عَلَى قَوْلِهِ كَقَوْلِكَ لِمَا حَبَلَ وَهَذَا مَثَلٌ لِأَصْلِ أَمَّا فِي أَثْمَانٍ يَسْتَعْمَلُ فِيمَا لَا يَنْكَرُهُ الْمُخَاطَبُ كَقَوْلِكَ أَمَّا هُوَ أَخُوكَ لِمَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ وَيُقَرِّبُهُ وَأَنْتَ تَرِيدُ أَنْ تَرْفُقَهُ عَلَيْهِ أَيْ تَجْعَلَ مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ رَفِيقًا مَشْفَقًا عَلَى أَخِيهِ وَالْأُولَى بِنَاءٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَا إِنْ يَكُونُ هَذَا

المثال من الاخراج لاعلى مقتضى الظاهر

ترجمہ:-

(جیسے تمہارا قول) کقولك کا عطف کقولك لصاحبك پر ہے (اور یہ انما کے اصل کی مثال ہے) یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے انما اخوك تم صرف اس سے کہتے ہو جو یہ جانتا ہو اور بھائی ہونے کا اقرار کرتا ہو اور تم اسے اپنے بھائی پر مہربان بنانا چاہتے ہو یعنی تم اسے کہتے ہو جو یہ جانتا ہے اپنے بھائی پر شفیق و مہربان بنانا چاہتے ہو اور بہتر یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر بھی کیا ہے اس مثال کو مقتضاء ظاہر کے خلاف کلام کرنے کے قبیل سے بنایا جائے

تشریح:-

و کقولك - شارح فرماتے ہیں اس کا عطف ”کقولك لصاحبك“ پر ہے اور یہ مثال ”انما“ کی ہے اسلئے کہ انما کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ قصر وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر مخاطب اصل حکم کا منکر ہو جیسے کوئی آدمی یہ جانتا ہو کہ فلاں میرا بھائی ہے تو آپ ان پر رحم کھا کر ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوں کہیں کہ ”انما هو اخوك“ یعنی وہ تمہارا بھائی ہی ہے حالانکہ وہ مخاطب اس کے بھائی ہونے انکار نہیں کر رہا ہے شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ اس مثال کو کبھی اس تاویل پر محمول کیا جائے جو ہم نے ایک اعتراض کے جواب میں اس سے پہلے کی تھی نہ کہ اسے اپنے مقتضاء حال پر چھوڑ دیا جائے۔

وقد يُنزل المجہول منزلة المعلوم لا دعاء ظهوره فيستعمل له الثالث ای انما نحو قوله تعالى حكاية عن اليهود ”انما نحن مصلحون“ ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شأنه ان لا يجہله المخاطب ولا ينكره ولذلك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم مؤكداً بما تری من ايراد الجملة الاسمية الدالة على الثبات وتعريف الخبر الدال على الحصر وتوسيط ضمير الفصل المؤكد لذلك وتصدير الكلام بحرف التنبيه الدال على ان مضمون الكلام مماله خطرو به عناية وتاكيد بان ثم تعقيبه بما يدل على التقریع والتوبيخ وهو قوله ولكن لا يشعرون

ترجمہ:-

(اور کبھی مجہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتارا جاتا ہے اس کے ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے تو اس کیلئے ثالث) یعنی انما استعمال کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ یہودیوں کی حکایت کرتے ہوئے ”انما نحن مصلحون“ اس میں یہودیوں نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ ان کا مصلح ہونا بالکل ظاہر ہے اس سے مخاطب کو ناواقف ہونا ہی نہیں چاہئے اسی وجہ سے ان کا رد کرتے ہوئے تاکید کیساتھ کہا گیا ہے ”الا اھم هم المفسدون“ اس میں ایک تو جملہ اسمیہ لایا گیا ہے جو ثبوت پر دلالت کرتا ہے دوسرے نمبر پر خبر کو معرفہ لایا گیا جو حصر پر دلالت کرتا ہے اور ضمیر فصل کا بیچ میں لانا اسی کو مؤکد کرتا ہے اور کلام کے شروع میں حرف تنبیہ کا لانا اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ مضمون کلام ایک مہتمم بالشان اور قابل اعتناء امر ہے۔ نیز مزید ان کے ساتھ اس کی تاکید لائی گئی ہے پھر اس کے بعد ایک ایسا لفظ لایا گیا ہے جو تفریع و توبیخ پر دلالت کرتا ہے یعنی ولكن لا يشعرون

تشریح:-

وقد ينزل المجہول منزلة المعلوم: اصل اور ضابطہ تو یہ ہے کہ ”انما“ کو معلوم کیلئے استعمال کیا جائے لیکن کبھی کبھار ”انما“ کو نا معلوم کو معلوم کی جگہ اتار کر بھی اس میں قصر پیدا کرنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے قرآن کریم میں یہودیوں

کی حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یوں کہا ہے کہ ”اَنَّمَا ذَٰلِكُمْ مُصَدِّقٌ لِّمَا فِي الْقُرْآنِ“ یہودیوں نے ان مؤکد الفاظ کے ساتھ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہم میں فساد کا مادہ سرے سے ہے ہی نہیں اور ہم تو فطری طور پر اصلاح پسند ہیں اور ہماری اصلاح پسندی ایسی کھلی اور ظاہر ہے جس کا ہر کوئی کھلی آنکھوں مشاہدہ کر سکتا ہے جس کے انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور اس مجہول کو بمنزلہ معلوم قرار دینے کا نکتہ یہ ہے کہ یہ یہودی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مجہول چیز اپنی جہالت کے باوجود ایسی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ اس کی وضاحت میں کوئی شک و شبہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ ان لوگوں کا یہ دعویٰ سراسر غلطی پر مبنی تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید بھی اسی پر زور انداز میں بہت ساری تاکیدیات لاکر کی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُونَ“ خبردار یہی فساد ہی ہیں لیکن جانتے نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے انکی تردید کیلئے پانچ تاکیدیات ذکر کئے ہیں۔ (۱) اَنَّهُمْ ”جملہ اسمیہ لایا ہے اور جملہ اسمیہ اثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) خبر ”المفسدون“ کو معرفہ بنا کر لایا ہے اور تعریف خبر حصر پر دلالت کرتی ہے (۳) مبتداء اور خبر کے درمیان ”ہم“ ضمیر فاصل لائے ہیں اور یہ حصر کو مؤکد بنا دیتا ہے (۴) سب سے پہلے ”کلام پر“ ”الآ“ حرف تنبیہ لایا ہے اور حرف تنبیہ کا داخل کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آگے جو چیز آرہی ہے یہ کوئی معمولی چیز نہیں ہے بلکہ بڑی اہم اور بڑی عظمت والی چیز ہے اسلئے کہ تنبیہ ہر معمولی چیز کیلئے نہیں کی جاتی ہے بلکہ کسی اہم چیز کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کی جاتی ہے (۵) اس کی مزید تائید کیلئے آگے ایک اور لفظ لائے ہیں کہ ”وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُونَ“ یہ بھی تاکید پر دلالت کرتا ہے الغرض ان تمام تاکیدیات کے لانے کی غرض یہ ہے کہ یہودیوں نے مجہول کو معلوم کی طرح قرار دیا تھا تو اللہ نے اتنے ہی تاکیدیات لاکر ان کی تردید فرمادی ہے کہ تمہاری بات سراسر غلط ہے۔

وَمِزِيَّةٌ اَنَّمَا عَلٰى الْعُطْفِ اَنَّهُ يُعْقَلُ مِنْهَا اِى مِنْ اَنَّمَا الْحَكَمَانِ اعْنٰى الْاَثْبَاتِ لِلْمَذْكُورِ وَالنَّفْيِ عَمَّا عَادَاهُ مَعَ اِبْخِلَافِ الْعُطْفِ فَاَنَّهُ يَفْهَمُ مِنْهُ اَوَّلًا الْاَثْبَاتِ ثُمَّ النَّفْيِ نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ لَا قَاعِدًا وَبِالْعَكْسِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ قَائِمًا بَلْ قَاعِدٌ

ترجمہ:-

(عطف کے مقابلے میں ائما میں یہ خوبی ہے کہ ائما سے دونوں حکم) یعنی مذکور کیلئے اثبات اور ماعدہ سے نفی (ایک ساتھ معلوم ہوتے ہیں) بخلاف عطف کے کیونکہ اس سے اولاً اثبات سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد نفی جیسے زید قائم لا قاعد، یا اس کا عکس جیسے ما زید قائم بل قاعد

تشریح:-

وَمِزِيَّةٌ اَنَّمَا عَلٰى الْعُطْفِ اَنَّهُ يُعْقَلُ مِنْهَا :- یہ پانچواں فرق ہے اگرچہ مصنفؒ نے اسے فرق کے طور پر بیان نہیں کیا ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ پانچواں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ ”اَنَّمَا“ کے ساتھ نفی اور اثبات دونوں کا ایک ہی وقت میں ایک ساتھ علم ہو جاتا ہے بخلاف حرف نفی کے کہ حرف نفی کے ساتھ ایک ہی وقت میں نفی اور اثبات دونوں کا علم نہیں ہو سکتا ہے۔ ”اَنَّمَا“ کی مثال جیسے اَنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ اس میں زید کے قیام و عدم قعود کا فوراً علم ہو جاتا ہے کہ زید ہی کھڑا ہے۔ حرف نفی کی مثال جیسے زید قَائِمٌ لَا قَاعِدٌ یا ما زید قَائِمٌ مَابِلْ قَاعِدًا ”ان مثالوں میں ابتداء اثبات یا نفی کا علم ہو جاتا ہے اور بعد میں اس کی جگہ کا علم ہو جاتا ہے۔

واحسنُ مواقعها ای مواقع انما التعریض نحو ”انما یتَذَكَّرُ اُولُو الْاَلْبَابِ“ فانه تعریضُ بانَّ الکفَّارَ  
من فرط جهلهم کالبهاثم فطمع النظر منهم کطمعه منها ای کطمع النظر من البهاثم  
ترجمہ:-

(انما کا بہترین موقع تعریض ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”انما یتَذَكَّرُ“ الخ عقلمند لوگ ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں“ اس میں کافروں  
سے تعریض ہے کہ وہ کمال جہالت کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں تو ان سے کوئی امید رکھنا ایسا ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔  
تشریح:-

واحسن مواقعها: اب ان مواقع کا ذکر کریں گے جن مواقع میں انما کا استعمال کرنا احسن یا غیر احسن ہے چنانچہ تعریض کے  
مقام پر ”انما“ کا استعمال کرنا احسن ہے اور اس کے غیر میں ”انما“ کا استعمال کرنا غیر احسن ہے کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کر کے  
دوسرے کا ارادہ کرنے کا نام تعریض ہے اور اس سے مقصود مخاطب کی پوری توجہ حاصل کرنا ہوتا ہے کیونکہ اگر مذکور چیز کا ارادہ کر لیا جائے تو  
مخاطب اس کی طرف پوری توجہ نہیں دے گا اور غیر کا ارادہ کر لیا جائے تو مخاطب پوری توجہ سے سنے گا اسلئے تعریض میں انما کا استعمال کرنا  
احسن ہے جیسے قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کے انکار کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ ”انما یتَذَكَّرُ اُولُو الْاَلْبَابِ“ کہ عقل  
والے ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ نصیحت عقل والے ہی حاصل کرتے ہیں بیوقوف لوگ نصیحت حاصل  
نہیں کرتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے کافروں کے احوال بیان کر کے آخر میں یہ ارشاد فرمایا ہے تو اس کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ  
یہ کافرا انتہائی قسم کے جاہل اور کم عقل قسم کے لوگ ہیں ان میں عقل کا کم از کم درجہ بھی موجود نہیں ہے اور اپنی جہالت میں جانوروں کی طرح  
ہیں جس طرح جانوروں سے نصیحت حاصل کرنے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے اسی طرح ان سے بھی نصیحت حاصل کرنے کی امید نہیں کی جاسکتی ہے۔

ثم القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر على ما مر يقع بين الفعل والفاعل نحو ما قام الازيد  
وغیرهما کا الفاعل والمفعول نحو ما ضرب زيداً الامر وما ضرب عمرو الامر والازيد والمفعولين نحو  
ما عطيت زيداً الامر وما عطيت غير ذلك من المتعلقات  
ترجمہ:-

(پھر قصر جس طرح مبتداء و خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گزر گیا اسی طرح فعل و فاعل کے درمیان میں بھی واقع ہوتا ہے  
جیسے ما قام الازيد (اور ان کے علاوہ میں بھی ہوتا ہے) مثلاً فاعل ومفعول جیسے ما ضرب الازيد الامر وما ضرب عمرو الامر والازيد اور دو مفعولوں  
میں بھی جیسے ما عطيت زيداً اور ہما، اسی طرح دوسرے متعلقات  
تشریح:-

ثم القصر كما يقع بين المبتدأ والخبر: یہاں تک مصنف نے قصور کی جو صورتیں بیان کی ہیں ان میں سے اکثر میں قصر مبتداء اور  
خبر کے درمیان تھا اور اب یہاں سے قصور کی کچھ اور صورتیں ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان قصر ہوتا ہے اسی طرح فعل  
اور فاعل، فاعل اور مفعول، دو مفعولوں اور ان کے متعلقات کے درمیان میں بھی قصر واقع ہو سکتا ہے۔ فاعل اور مفعول کے درمیان قصر کے  
واقع ہونے کی مثال جیسے ما ضرب زيداً الامر وما ضرب عمرو الامر والازيد“ اس میں مثال اول میں فاعل کو مفعول پر اور مثال  
ثانی میں مفعول کو فاعل پر بند کر دیا ہے۔

دو مفعولوں کے درمیان قصر کے واقع ہونے کی مثال جیسے ما عطيت زيداً الامر وما عطيت غير ذلك اور ہم مفعول اول کو درہم مفعول ثانی میں

بند کر دیا گیا ہے۔

ففى الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع اداة الاستثناء حتى لو أريد القصر على الفاعل قيل ماضرب عمرو الأزید ولو أريد القصر على المفعول قيل ماضرب زيداً وعمراً ومعنى قصر الفاعل على المفعول مثلاً قصر الفعل المسند الى الفاعل على المفعول وعلى هذا قياس البواقى فيرجع الى قصر الصفة على الموصوف او العكس ويكون حقيقياً وغير حقيقى افراداً وقلباً وتعييناً ولا يخفى اعتبار ذلك ترجمہ:-

(تو استثناء میں مقصور علیہ کو حرف استثناء کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا) چنانچہ فاعل پر قصر کی صورت میں کہا جائے گا کہ ماضرب عمرو الأزید اور مفعول پر قصر کی صورت میں کہا جائے گا ماضرب زيداً وعمراً مفعول پر فاعل کے قصر کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند ہے وہ مفعول پر مقصور ہے اسی طرح باقی کو قیاس کر لو تو یہ بھی قصر صفت علی الموصوف اور قصر الموصوف علی الصفت کی طرف راجع ہے اور حقیقی و غیر حقیقی افرادى اور قلبى اور تعینى ہر طرح سے ہو سکتا ہے

تشریح:-

ففى الاستثناء يؤخر المقصور عليه: جہاں پر حرف استثناء کے ساتھ قصر پیدا کر دیا جائے تو اس کیلئے ضابطہ یہ ہے کہ وہاں پر مقصور علیہ کو ادوات حصر اور حرف استثناء کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا چاہے اوپر پائی جانے والی صورتوں میں سے کوئی بھی صورت ہو قصر المفعول علی الفاعل کی مثال جیسے ماضرب عمرو الأزید۔ قصر الفاعل علی المفعول کی مثال جیسے ماضرب زيداً وعمراً۔ اسی طرح باقی تمام صورتیں قصر حقیقی و غیر حقیقی قصر افرادى تعینى اور قلبى وغیرہ سب میں یہی قاعدہ چلے گا۔

ومعنى قصر الفاعل على المفعول: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے فاعل کو مفعول پر بند کر دیا جائے یا دو مفعولوں کو ایک دوسرے پر بند کر دیا جائے یا مفعول کو فاعل پر بند کر دیا جائے تو یہ تین صورتیں بن گئیں جبکہ قصر کی تو صرف دو قسمیں ہیں قصر الصفة علی الموصوف اور قصر الموصوف علی الصفة اور فاعل مفعول دونوں ذات ہوتے ہیں تو یہ قصر ان دونوں قسموں میں داخل نہیں ہے تو پھر یہ قصر کی کونسی قسم ہے؟ جواب:- یہ عبارت اصل میں یوں ہے ”قصر الفعل المسند الى الفاعل على المفعول“ اور اسناد کرنا چونکہ ایک

صفت ہے لہذا یہ قصر الصفة علی الموصوف کے قبیل سے ہوگا۔

وغیر ذلك من المتعلقات: شارح نے اگرچہ باقی متعلقات کو مطلق ذکر کیا ہے لیکن مطلق مقصود نہیں ہے کیونکہ تمام متعلقات میں سے مصدر مؤکد بھی ہے جبکہ مصدر مؤکد اور عطف کے درمیان بالاتفاق قصر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے ”ما ضربت الآ ضرباً“ نہیں کہا جاتا ہے۔

وقل أى وجاز على قلة تقديمها أى تقديم المقصور عليه واداة الاستثناء على المقصور حال كونهما بحالهما وهوان يلي المقصور عليه الاداة نحو ماضرب عمرو الأزید فى قصر الفاعل على المفعول وما ضرب الأزید عمراً فى قصر المفعول على الفاعل وإنما قال بحالهما احترازاً عن تقديمهما مع از التهما عن حالهما ان تؤخر الاداة عن المقصور عليه كقولك فى ماضرب زيداً وعمراً ما ضرب عمرو الأزید فانه لا يجوز ذلك لما فيه من اختلاف المعنى وانعكاس المقصود وإنما قلّ تقديمهما بحالهما لاستلزامه قصر الصفة قبل تمامها لأن الصفة المقصورة على الفاعل مثلاً هي الفعل الواقع على المفعول لا مطلق الفعل فلا يتم

المقصود قبل ذكر المفعول فلا يحسن قصره وعلى هذا فقس وإنما جاز على قلة نظر إلى أنها في حكم التام باعتبار ذكر المتعلق في الآخر ترجمہ:-

(اور کم ہے) یعنی (ان دونوں کا مقدم کرنا) جائز تو ہے لیکن کم ہے یعنی مقصور علیہ اور حرف استثناء میں سے ہر ایک کو مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس صورت میں کہ یہ دونوں (اپنی حالت پر ہوں) اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ حرف استثناء کے ساتھ متصل ہو (جیسے ماضرب الاعمر وازید) (قصر فاعل علی المفعول میں اور ماضرب الازید عمرو قصر مفعول علی الفاعل میں مابتن نے ”بجائہما“ کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ حرف استثناء مقصور علیہ سے مؤخر ہو جیسے ماضرب زید الاعمر واکے بجائے ماضرب عمرو وازید کہ یہ جائز نہیں کیونکہ اس میں معنی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹا ہو جاتا ہے ان دونوں کی تقدیم ان کی حالت پر رہتے ہوئے اسلئے کم ہے کہ (یہ صفت کے تام ہونے سے پہلے ان کے تام ہونے کو تکریم ہے اس لئے کہ فاعل پر جو صفت مقصور ہے وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل اسلئے مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہو سکتا ہے اسلئے اس کا قصر مستحسن نہیں ہے اس پر اوروں کو بھی قیاس کر لو تاہم کمی کے ساتھ جائز ہے کیونکہ بعد کو متعلق کے مذکور ہونے کی بناء پر وہ تام کے حکم میں ہے

تشریح:-

وقل تقدیمہا: استثنیٰ میں اصل یہ ہے کہ مقصور علیہ اداة استثناء کے ساتھ مؤخر ہو لیکن کبھی کبھار مقصور علیہ کو اداة استثناء کے ساتھ مقدم بھی کر دیا جاتا ہے۔ پھر تقدیم کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مقصور علیہ اور اداة قصر دونوں اپنی حالت پر ہوں گے اور یا تو دونوں کی ترتیب بدل دی گئی ہوگی اگر ان کی ترتیب اپنی حالت پر رہ جائے جیسے ”ما ضرب الازید عمرو“ تو یہ قلیل الاستعمال جائز اور غیر فصیح ہے یہ قلیل الاستعمال اور غیر فصیح اسلئے ہے کہ اس میں قصر الصفة قبل تمامہ لازم آتا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔

مفعول کو مقدم کرنے کی مثال جیسے ”ما ضرب الاعمر وازید“ تو یہ بالکل واضح ہے اسلئے کہ فعل تام ہوتا ہے فاعل پر اور ابھی تک فاعل کا ذکر تک نہیں ہوا ہے کہ فعل مقصور ہو رہا ہے تو اس سے قصر الصفة قبل تمامہ لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اور اگر فاعل کو مقدم کر دیا جائے اور یوں پڑھا جائے ”ما ضرب الازید عمرو“ تو یہاں پر ”قصر الصفة قبل تمامہ“ اس طرح لازم آتا ہے کہ اس فعل نے مفعول پر مکمل ہونا تھا یعنی جب مفعول پر واقع ہوتا تو مکمل اور تام ہو جاتا لیکن اس صورت میں ابھی تک وہ مفعول تک پہنچا ہی نہیں تھا کہ اس کو بند کر دیا گیا اور یہ ”قصر الصفة قبل تمامہ“ ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ترتیب کو بدل دیا جائے۔ یعنی مقصور علیہ اور اداة استثنیٰ میں اتصال نہ ہو بلکہ اتصال کو ختم کر دیا گیا ہو جیسے ”ما ضرب زید الاعمر واکے اور ما ضرب عمرو الازید“ تو یہ صورت بالکل ناجائز ہے اسلئے کہ پھر پتہ نہیں چلے گا کہ مقصور علیہ کون ہے اور مقصور کون ہے۔ اور باقی اس کو جائز کہا ہے اسلئے کہ یہ اپنے متعلقات کے اعتبار سے بالکل مکمل ہے اس میں کوئی نقصان نہیں ہے

ووجه الجميع اى السبب فى افادة النفي والاستثناء القصر فيما بين المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك ان النفي فى الاستثناء المفرغ الذى حذف فيه المستثنى منه واعرب ما بعد الا بحسب العوامل يتوجه الى مقدّم هو مستثنى منه لان الالّاخراج والاخراج يقتضى مخرجا منه عام ليتناول المستثنى وغيره فيتحقق الاخراج مناسب للمستثنى فى جنسه بان يقدر فى نحو ما ضرب الازيد ماضرب احد وفى نحو ما كسوته الاجبة ما كسوته لباسا وفى نحو ما جاء الاراكبا ما جاء كائنا على حال من الاحوال وفى نحو ما سرت

الایوم الجمعة ماسرت وقتاً من الاوقات وعلى هذا القياس وفى صفته يعنى فى الفاعلية والمفعولية والحالية ونحو ذلك واذا كان النفى متوجّهاً الى هذا القدر العام المناسب للمستثنى فى جنسه وصفته فاذا اوجب منه اى من ذلك المقدّر شىءً بالا جاء القصر ضرورة بقاء ماعداه على صفة الانتفاء ترجمہ:-

(اور ان سب کی وجہ) مبتداء خبر فاعل مفعول وغیرہ کے درمیان نفی واستثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب (یہ ہے کہ نفی استثناء مفرغ میں) اس میں مستثنیٰ منہ کو حذف کر کے الا کے مابعد کو حسب عوامل معرب کر دیا جاتا ہے (مقدّر کی طرف متوجہ ہوتی بمعنی مستثنیٰ منہ کی طرف) کیونکہ الا اخراج کیلئے ہے اور اخراج چاہتا ہے کہ اس کیلئے کوئی مخرج منہ پایا جائے (جو عام ہو) تاکہ مستثنیٰ اور اس کے غیر کو شامل ہو سکے تو اخراج متحقق ہو جائے گا (اور مستثنیٰ کے مناسب ہو اس کے جنس میں سے) اس طور پر کہ ماضرب الازیدہ میں ماضرب احد مقدّر مانا جائے اور ماضرب الاجبة میں ماضرب لبا سوتہ مقدّر مانا جائے اور ماجاء نی الا را کبنا میں ماجاء کا معنا علی حال من الاحوال مانا جائے اور ماسرت الایوم الجمعة میں ماسرت وقتاً من الاوقات مانا جائے اس پر اور کو بھی قیاس کرو (اور اس کی صفت میں) یعنی فاعلیت مفعولیت اور حالیت وغیرہ میں اور جب نفی اس مقدّر عام کی طرف متوجہ ہوئی جو مستثنیٰ کی جنس اور اس کی صفت میں اس کے مناسب ہو لہذا جب اس سے ثابت کیا جائے (یعنی اس مقدّر سے) (کسی چیز کو الا کیسا تھ تو قصر آجائے گا) اس کے مابعد کے صفت انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے تشریح:-

ووجه الجميع: اس سے پہلے قصر کی چار صورتیں ذکر فرمائی ہیں کہ تقدیم کے ساتھ قصر لایا جائے۔ یا حرف عطف برائے نفی کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے، یا حرف نفی اور استثناء لفظی کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے ان میں سے ہر ایک کی دلیل بھی بیان کر دی ہیلیکن اس استثنیٰ کے بارے میں شک باقی رہ جاتا تھا جہاں پر مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو اب یہاں سے اس کی دلیل ذکر فرماتے ہیں لیکن دلیل کی تکمیل سے پہلے مقدّمہ کے طور پر کچھ شرائط اور فوائد ذکر کئے ہیں۔ پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ مستثنیٰ مفرغ میں ایک چیز محذوف اور مقدّر رہتی ہے اور وہی مقدّر چیز ہی مستثنیٰ منہ بنتی ہے پھر اس کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ مقدّر عام ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ مقدّر مذکور (یعنی مستثنیٰ جنسیت اور وصفیت میں مناسب ہو اور نفی مقدّر کی طرف متوجہ ہو۔ منفی کا مقدّر ہونا اسلئے ضروری ہے کہ الا کو واضح نے اخراج کیلئے وضع کیا ہے اور اخراج اس وقت ہو سکتا ہے جب کوئی مخرج موجود ہو اور مخرج کے پائے جائے بغیر اخراج کا پایا جانا محال اور ناممکن ہے۔ عام ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ یہ مخرج اخراج کے متحقق کرنے کیلئے مستثنیٰ اور مستثنیٰ کے غیر سب کو شامل ہو جائے اور اگر مخرج صرف مستثنیٰ کو شامل ہو اور مستثنیٰ کے غیر کو شامل نہ ہو تو پھر اخراج النسیء عن نفسه وعن غیرہ لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اور اگر صرف غیر کو شامل ہو اور مستثنیٰ کو شامل نہ ہو تو اخراج ہی نہ پایا جائے گا۔ اور یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مخرج کا عام ہونا اس کیلئے ضروری ہے۔ جنس اور صفت میں مستثنیٰ کا مناسب ہونا اسلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں سے ایک فرد ہوتا ہے اور ہر فرد کیلئے اپنے اصل کی جنس سے ہونا ضروری ہے لہذا یہاں پر بھی مقدّر کو اپنے فرد مستثنیٰ کے جنس سے ہونا ضروری ہوگا۔

اور صفت میں دونوں کا ایک دوسرے کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں فاعل دونوں مفعول یا دونوں حال وغیرہ ہوں۔ جنس میں مناسب ہونے کی مثال جیسے ”ما کسوتہ الآ جبّة“ اس میں مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جائے گا یعنی ”ما کسوتہ لبا سنا الآ جبّة“ صفت میں مناسب ہونے کی مثال جیسے ”ما ضرب الآ زید“ اسے ”ما ضرب احد الآ زید“ اسی طرح ”ما جاء نی الا را کبنا کو” ما جاء نی کا معنا علی حال من الاحوال الا را کبنا“ اسی طرح ”ما سرت الایوم الجمعة کو” ما سرت وقتاً



من الاوقات الایوم الجمعة“ پڑھا جائے گا۔

فإذا اوجب منه: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفی مقدرہ کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور وہ مقدرہ رشتہ نشی سے عام بھی ہوتا ہے اور جنس و صفت میں مستثنیٰ کے مناسب بھی ہوتا ہے۔ پھر جب کلام میں **الّا** لایا جائے تو **الّا** کے ساتھ کلام میں اس چیز کو ثابت کر دیا جائے گا جس چیز کی سابقہ کلام میں نفی کر دی گئی ہے۔ اور اسے قہر کہا جاتا ہے جیسے ”ما جاءني الا زيد“ اس کلام میں پہلے زید سمیت تمام سے آنے کی نفی کی گئی ہے لیکن بعد میں ”الا“ کے ساتھ وہ زید جس سے پہلے آنے کی نفی کی گئی تھی اس کیلئے آنا ثابت کیا گیا ہے۔

وفى أنما يؤخر المقصور عليه تقول أنما ضرب زيدٌ عمرًا فيكون القيد الأخير بمنزلة الواقع بعد ألا فيكون هو المقصور عليه ولا يجوز تقديم المقصور عليه بـ أنما على غيره لئلا لتباس كما إذا قلنا أنما ضرب زيدٌ عمرًا وبخلاف النفي والاستثناء أنه لا لتباس فيه إذا المقصور عليه هو المذكور بعد ألا سواء قدم أو أخر وههنا ليس الأمر كورافي اللفظ بل تضمن

ترجمة:

یعنی انہما میں مقصور علیہ کو مؤخر کر دیا جاتا ہے تم کہو گے انہما ضرب زید عمرو تو اس صورت میں آخر میں آنے والی قید الا کے بعد واقع ہونے والی قید کی طرح بن جائے گی تو یہی مقصور علیہ بن جائے گا اور انما کے ساتھ جو مقصور علیہ ہو اس کو (غیر پر التباس کی وجہ سے) مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسے انہما ضرب زید عمرو اکے بجائے انہما ضرب عمرو زید کہنے میں التباس ہے بخلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں کوئی التباس نہیں ہے اسلئے کہ مقصور علیہ وہی ہوتا ہے جو الا کے بعد واقع ہے خواہ وہ مقدم ہو یا مؤخر اور یہاں پر الا الفاظ میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے۔  
تشریح:-

وفی انما یؤخر المقصور علیہ : اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ جہاں پر کلام میں استثنیٰ ہو وہاں پر مقصور علیہ کو حرف استثنیٰ کے ساتھ مؤخر کر دیا جائے گا لیکن کبھی کبھار اسے مقدم بھی کر دیا جاتا ہے اور اب یہاں پر یہ بات بیان کی ہے کہ جہاں پر ”انما“ کے ساتھ قصر پیدا کیا جائے وہاں پر ہر حال میں مقصور علیہ کو مؤخر کرنا واجب ہے مقصور علیہ کی تقدیم جائز نہیں ہے اسلئے کہ پھر مقصور علیہ اور مقصور کے درمیان التباس لازم آئے گا کیونکہ جہاں پر انما کے ساتھ قصر پیدا کر دیا جائے وہاں پر جو آخری حرف ہوتا ہے وہی مقصور علیہ ہوتا ہے جیسے ”انما ضرب زید عمروا“ اس میں مقصور علیہ عمرو ہے اور اگر عمرو کو مقدم کر دیا جائے تو پھر مقصور علیہ زید بنے گا تو اس صورت میں یہ معلوم نہیں ہوگا کہ مقصور کون ہے اور مقصور علیہ کون ہے اسلئے مقصور علیہ کو ہر حال میں مؤخر کرنا ضروری ہے بخلاف استثنیٰ کے کہ استثنیٰ کے ساتھ قصر پیدا کرنے کی صورت میں تقدیم بھی جائز ہے اسلئے کہ استثنیٰ میں حرف استثنیٰ کے ساتھ جو متصل ہو وہ مقصور علیہ ہوتا ہے تو اب اس کی تقدیم اور تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اسلئے کہ ہر حال میں مقصور علیہ وہی ہوگا جو حرف استثنیٰ کے ساتھ متصل ہو۔

وغير كالأ في افادة القصرين قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف افرادا وقلبا وتعيينا وفي امتناع مجامعة لا العاطفة لما سبق فلا يصح ما زيد غير شاعر لا كاتب ولا ما شاعر غير زيد لا عمرو

ترجمه:

(لفظ غیر ہر دو قصروں) قصر مصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، تعینی کے فائدہ دینے میں اور لائے عاطفہ کیساتھ جمع نہ ہونے میں لا کی طرح ہے) جیسا کہ گزر چکا ہے لہذا مازید غیر شاعر لاکاتب کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح ماضع غیر زید ولا عمر و کہنا صحیح نہ ہوگا۔

## تشریح:-

وغیر کلاسی افادۃ القصیرین: اس عبارت میں قصر کے بارے میں آخری بات ذکر کی ہے کہ ”غیر“ اصل میں صفت کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار قصر کیلئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے اور جب لفظ غیر قصر کیلئے استعمال ہو جائے تو ”الآ“ کی طرح ہوگا ایک اس بات میں کہ جس طرح ”الآ“ قصر حقیقی اور قصر اضانی کیلئے آتا ہے اسی طرح غیر بھی قصر حقیقی اور قصر اضانی کیلئے آئے گا۔ جس طرح ”الآ“ قصر الموصوف علی الصفة اور قصر المصطفیٰ علی الموصوف، قصر تعین، قصر افراد، قصر قلبی کیلئے آتا ہے اسی طرح غیر بھی ان تمام قصور کیلئے آتا ہے۔ دوسری اس بات میں لفظ غیر لا کی طرح ہے کہ جس طرح لا حرف عطف نافذ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ حرف عطف نافذ کو وضع نے ایسی چیز کی نفی کرنے کیلئے وضع کیا ہے جس کی پہلے سے نفی کر دی گئی ہو اور یہاں پر اگر حرف عطف کے ساتھ جمع ہو جائے تو یہ بھی نفی کرنے کیلئے آئے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے جیسے ”ما زید غیر شاعر“ اس جملے کے ساتھ زید سے شاعریت کے سوا باقی تمام اوصاف کی نفی ہو گئی اور جب پھر کہا کہ ”لا کاتب“ تو کاتب کی دوبارہ نفی ہو گئی اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ایک بار پہلے زید سے کاتب ہونے کی نفی کی گئی ہے اسی طرح قصر المصطفیٰ علی الموصوف کی صورت میں ”ما شاعر غیر زید الاعمر“ میں بھی تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی۔

## ﴿الانشاء﴾

اعلم ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه اولاً تطابقه وقديماً على ما هو فعل المتكلم اعني القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك والاظهارة المراد هي ان هو الثاني بقريئة تقسيمه الى الطلب وغير الطلب وتقسيم الطلب الى التمني والاستفهام وغير هما والمراد بهما معانيها المصدرية لا الكلام المشتمل عليها بقريئة قوله واللفظ الموضوع له كذا وكذا الظهور ان لفظ ليت مثلاً مستعمل لمعنى التمني لا لقولنا ليت زيداً قائم فافهم فالانشاء ان لم يكن طلباً كالافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم ورب ونحو ذلك فلا يبحث عنها ههنا لقلة المباحث البينانية المتعلقة بها ولان اكثرها في الاصل اخبار

نقلت الى الانشاء

ترجمہ:-

چھٹا باب انشاء کے بیان میں ہے لفظ انشاء کبھی تو اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کیلئے کوئی خارج مطابق یا لامطابق نہ ہو اور کبھی فعل معکوم یعنی اس قسم کے کلام القاء پر بولا جاتا ہے اس کلام کی طرح جیسا کہ خبر اس طرح ہے اور ظاہر تر یہی ہے کہ یہاں ثانی معنی مراد ہے انشاء کی طلب وغیر طلب کی طرف تقسیم کی وجہ سے اور طلب کی تقسیم معنی استفہام وغیرہ کی طرف ہے جس سے ان کا مصدری معنی مراد ہے وہ کلام مراد نہیں ہے جو ان پر مشتمل ہے ماتن کے اس قول ”واللفظ الموضوع لهذا“ کے قریبہ کی وجہ سے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ ليت مثلاً معنی تمنی کیلئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول ليت زيداً قائم کیلئے پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے افعال مقاربه، افعال مدح و ذم، صیغ عقود، قسم، رب وغیرہ تو ان سے یہاں بحث نہ ہوگی کیونکہ ان سے متعلق مباحث بیانہ بہت کم ہیں نیز ان میں سے اکثر دراصل اخبار ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کر لیا گیا ہے

تشریح:-

انشاء کے لغوی معنی اختراع، ابتداء، اور ایجاد کے ہیں اور اصطلاح میں انشاء کے دو معنی آتے ہیں شارح نے انشاء کی اصل بحث سے پہلے دو باتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ انشاء کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنوں پر ہوتا ہے ایک اس کلام پر ہوتا ہے جس کی نسبت کیلئے ایسی کوئی نسبت خارجہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ دوسرے نمبر پر مخاطب اور کلام انشائی القائی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اسی طرح لفظ اخبار کا اطلاق کبھی نفس کلام پر ہوتا ہے اور کبھی فعل پر یہاں پر انشاء مصدر کے معنی میں استعمال ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے آگے جا کر اس کی تقسیم کر دی ہے کہ انشاء طلب کیلئے ہو گا یا غیر طلب کیلئے۔ پھر طلب کی صورت میں تمنی ہو گا یا استفہام ہو گا یا نداء ہو گا۔ اسی طرح اس میں نسبت کے واقع کے مطابق ہونے کا ارادہ کیا گیا ہو گا یا نہیں کیا گیا ہو گا۔ یہاں پر انشاء سے دوسرا معنی مراد ہے پہلا معنی مراد نہیں ہے اسلئے کہ دوسرے معنی کے مراد ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے کہ مصنف نے آگے جا کر انشاء کی تقسیم کر دی ہے طلب اور غیر طلب کی طرف پھر طلب کی تقسیم کی ہے استفہام، نداء اور امر وغیرہ کی طرف۔ اور تمنی کے بارے میں کہا ہے کہ ”واللفظ الموضوع له ليت“، یعنی تمنی کیلئے ليت کو وضع کیا گیا ہے۔ اور اس بات پر تمام علماء بیان کا اتفاق ہے کہ ليت کو ليت زيداً قائم کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی وضع ہوئی ہے تمنی کے معنی مصدری یعنی تمتا کرنے کیلئے۔ اسی طرح استفہام کے بارے میں لکھا ہے ”واللفظ الموضوع له هل“ لفظ

بل کو بھی بل زید کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کی وضع بھی معنی مصدری یعنی استفہام کیلئے ہوئی ہے لہذا انشاء کی وضع بھی معنی مصدری یعنی تکلم کیلئے ہوگی خواہ اس کی نسبت واقع کے مطابق ہو کہ کلام صادق ہو یا اس کی نسبت واقع کے مطابق نہ ہو یعنی کلام کا ذب ہو۔ اور دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب ہو جیسے امر، نہی، استفہام، تمنی، ندا وغیرہ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں طلب نہ ہو جیسے افعال مدح و ذم، افعال مقاربہ، صغ عقود، صغ قسم، اور رب وغیرہ لیکن یہاں پر صرف ان قسموں سے بحث ہوگی جن میں طلب کا معنی پایا جاتا ہے اور انشاء کی ان قسموں سے بحث نہیں ہوگی جن میں طلب کا معنی نہیں پایا جاتا ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کے مباحث بہت کم ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اصل میں اخبار ہیں ان کو انشاء بنا دیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے ان میں انشاء کا معنی عارضی ہے یہی وجہ ہے کہ افعال مقاربہ کو "افعال منسلخۃ عن الزمان" کہتے ہیں۔ یعنی ان افعال میں اصل کے اعتبار سے زمانہ پایا جاتا تھا لیکن پھر ان سے زمانہ کھینچ کر نکال دیا گیا ہے۔ تو گویا کہ یہ اخبار سے منقول ہو کر آئے ہیں اسلئے ان سے بحث نہیں کی جاتی ہے۔

ان کان طلباً استدعی مطلوباً غیر حاصل وقت الطلب لا امتناع طلب الحاصل فلو استعمل صیغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجرائها علی معانیها الحقیقیة ویتولد منها بحسب القرائن ما یناسب المقام ترجمہ:-

(اگر طلب ہو تو ایسے مطلوب کو چاہے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو) کیونکہ طلب حاصل متمنع ہے پس اگر طلب کے صیغہ کو حاصل شدہ مطلوب کیلئے استعمال کیا جائے تو ان کو ان کے حقیقی معنی پر جاری نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ قرآن کے مطابق مناسب معانی پیدا ہو جاتے ہیں تشریح:-

ان کان طلباً استدعی مطلوباً: یہاں سے انشاء کی مکمل تفصیل بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ انشاء دو حال سے خالی نہیں انشاء میں طلب والا معنی پایا جائے گا یا نہیں۔ اگر انشاء میں طلب والا معنی پایا جائے تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ طلب کے وقت مطلوب غیر حاصل ہو کیونکہ اگر طلب کے وقت مطلوب پہلے سے حاصل ہو تو پھر تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اور اگر انشاء میں طلب کا معنی پایا جائے اور مطلوب پہلے سے حاصل ہو تو طلب کے معنی حقیقی کا تو اس میں جاری کرنا محال اور ناممکن ہے لہذا اس صورت میں مقام کی مناسبت سے یہاں پر کوئی نہ کوئی تاویل کی جائے گی جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ" یعنی اے ایمان والو! ایمان لاؤ۔ اس میں ایمان والوں کو ایمان لانے کا حکم ہو رہا ہے۔ اسلئے یہاں پر اس کے معنی حقیقی مراد نہیں ہوں گے لہذا یہاں پر تاویل کی جائے گی کہ دوسرے "اتَّقُوا" سے ایمان پر مداومت اور استقامت مراد ہے۔ کہ تم جو ایمان لائے ہو اب اس ایمان پر مداومت کرو اور اس پر قائم و دائم رہو۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ" اے نبی اللہ سے ڈریے۔ اس میں نبی کو اللہ سے ڈرنے اور تقویٰ حاصل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے جبکہ نبی اللہ سے پہلے سے ڈر رہا ہوتا ہے اور تمام مشقیوں سے زیادہ تقویٰ والا ہوتا ہے اسلئے دوبارہ تقویٰ حاصل کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے لہذا یہاں پر بھی تاویل کر دی جائے گی کہ یہاں پر تقویٰ حاصل کرنے سے اس کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنی مجازی مراد ہے کہ تقویٰ پر مداومت اور استمرار حاصل کریں۔

وانواعہ ای انواع الطلب کثیرۃ منها التمنی ہو طلب حصول الشیء علی سبیل المحبۃ

واللفظ الموضوع له ليت ولا يشترط امكان التمتنى بخلاف الترجي تقول ليت الشباب يعود ولا تقول لعله يعود ولكن اذا كان التمتنى ممكناً يجب ان لا يكون لك توقع وطماعية في وقوعه والا لصار ترجياً  
ترجمہ:-

(اور اس کی) یعنی طلب کی (بہت ساری قسمیں ہیں انہی میں سے ایک تمہنی ہے) اور وہ کسی چیز کے حصول کو محبت کے طور پر طلب کرنا ہے (اس کیلئے لفظ ليت کو وضع کیا گیا ہے اور تمہنی کیلئے ممکن ہونا شرط نہیں ہے) بخلاف ترجی کے (تم کہو گے کاش کہ جوانی لوٹ آئے) اور یہ نہیں کہہ سکتے ہو کہ امید ہے کہ جوانی لوٹ آئے لیکن جب تمہنی ممکن ہو تو ضروری ہے کہ اس کے حصول کی امید نہ ہو اور ترجی ہو جائے گی۔

تشریح:-

وانواعه كثيرة۔ انشاء طلبی کی کئی قسمیں ہیں مصنف نے ان میں سے صرف پانچ قسمیں (امر، نہی، ندا، تمہنی، استفہام) بیان کی ہیں بعض لوگوں نے ترجی کو بھی طلب میں شمار کر کے کی مٹھی قسم بھی تسلیم کی ہے اور بعض لوگوں نے تمہنی اور ندا کو بھی اقسام طلب میں سے خارج کیا ہے کیونکہ تمہنی اس کلام کے القاء کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کے طلب حصول پر دلالت کرے۔

منہا التمتنى: پہلی قسم تمہنی ہے ماتن اور شارح نے اس میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات:- تمہنی کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ تمہنی اس کلام کو کہتے ہیں جو کسی چیز کا محبت کی بناء پر بغیر کسی طمع اور لالچ کے طلب حصول پر دلالت کرے پھر تمہنی اور ترجی میں فرق یہ ہے کہ تمہنی عام ہے اور ترجی خاص ہے تمہنی ممکنات اور غیر ممکنات سب میں ممکن اور جائز ہے چنانچہ ناممکن کی آرزو کرتے ہوئے یوں کہنا کہ ”ليت الشباب يعود“ صحیح ہے۔ ہدبہ بن حشرم العذری کا شعر ہے:

﴿فيا ليت الشباب يعود يوماً فاخبره بما فعل المشيب﴾

ترجمہ:- کاش کہ کسی دن جوانی لوٹ آتی تو میں اسے بتا دیتا کہ بڑھاپے نے کیا کیا ہے۔

جبکہ ترجی کا استعمال صرف ممکنات میں ہوتا ہے ناممکنات میں نہیں ہوتا چنانچہ ”لعل زيداً يعود“ کہنا تو صحیح ہے لیکن ”لعل الشباب يعود“ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ شباب اس زمانے کا نام ہے جس میں قوت و نامیہ میں اضافہ ہوتا ہے اور ایک بار گزر جانے کے بعد اس زمانے کا لوٹ آنا عقلاً محال ہے لہذا تمہنی کیلئے ليت ہی استعمال کیا جائے گا لعل استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ان دونوں کے درمیان اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ ليت کے تمتعات میں استعمال کرنے کیلئے کوئی شرط نہیں ہے لیکن جب ليت کو ممکنات میں استعمال کیا جائے تو اس کے استعمال کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ چیز اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہو لیکن کچھ خارجی عوارض کی وجہ سے فی الوقت اس کا حصول ممتمنی کیلئے مشکل ہو جیسے کوئی خالی جیب آدمی حج یا عمرہ کرنے کی آرزو کرے۔ تو اگر بچہ اور عمرہ کرنا ممکن ہے لیکن فی الوقت غریب آدمی کیلئے اسباب کے نہ ہونے کی وجہ سے مشکل ہے۔

دوسری یہ بات بتائی ہے کہ اصل میں تمہنی کیلئے ”ليت“ کو وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی کبھار اظہار تمہنی کیلئے دوسرے کلمات بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور وہ تین کلمات ہیں۔ بل، لو، ليت، یہ تین ایسے کلمات ہیں جن کی وضع تمہنی کیلئے تو نہیں ہوئی ہے لیکن ان کے ساتھ اظہار تمہنی کیا جاتا ہے۔

وقد يُتمنى بهل نحو هل لي من شفيع حيث يعلم ان لا شفيع له لانه حينئذ يمتنع حملته

عَلَى حَقِيقَةِ الاسْتِفْهَامِ لِحَصُولِ الْجَزْمِ بِانْتِفَائِهِ وَالنَّكْتَةِ فِي التَّمَنَّى بِهَلٍ وَالْعَدُولِ عَنْ لَيْتٍ  
هُوَ اِبْرَازُ التَّمَنَّى لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِحَصُولِهِ فِي صُورَةِ الْمُمْكِنِ الَّذِي لَا جَزْمَ بِانْتِفَائِهِ  
ترجمہ:-

(اور کبھی ہل کے ذریعہ تمہنی کی جاتی ہے جیسے ہل لی من شفیع جبکہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی شفیع نہیں ہے کیونکہ اس وقت اسے حقیقت استفہام پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کے انتفاء کا یقین ہے۔ ہل کیساتھ تمہنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ تمہنی کو اس کے حصول میں کامل رغبت کی بناء پر اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کا انتفاء یقینی نہیں

تشریح:-

وقد یتَمَنَّى بهل تمہنی کے معنی کے اظہار کیلئے اصل میں لیت کو وضع کیا گیا ہے لیکن کبھی بکھار ہل کے ساتھ بھی اظہار تمنا کیا جاتا ہے جیسے ”هل من شفیع یشفع لی“ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی جگہ اس طرح پھنس جائے کہ اسے یقین ہو جائے کہ اب میرا کوئی سفارشی نہیں ہے۔ فاضل شارح نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے دو باتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ چونکہ ہل کو لیت کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اسلئے ہل کے ساتھ تمہنی وہاں پر کیا جائے گا جہاں پر اس چیز کا نہ ہونا یقینی نہ ہو بلکہ اس کے ہونے کا احتمال ہو اور ”لبيت الشهاب يعود“ میں چونکہ محکم کو اس کے نہ ہونے کا یقین ہے اسلئے یہاں پر اس کے معنی حقیقی مراد نہیں ہوں گے بلکہ معنی مجازی تمنا کرنا مراد ہوگا۔

اور دوسری یہ بات تحریر فرمائی ہے کہ یہاں پر ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ہل کو تمہنی کے معنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تمہنی میں کامل رغبت ظاہر کرنے کیلئے بخلاف لیت کے کیونکہ لیت کے ساتھ کمال رغبت کا اظہار نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ تمنا کی وضع ایسی چیز کیلئے کی گئی ہے جس کا نہ ہونا ضروری ہے لہذا جب لیت استعمال کیا جائے تو اسکے استعمال کرنے کے ساتھ کمال رغبت کا اظہار نہیں ہو سکتا ہے بخلاف ہل کے کیونکہ ہل کی وضع ہوئی ہے کسی چیز کی انتفاء کے عدم یقین کیلئے اسلئے اس کے ساتھ اظہار رغبت کیا جائے گا۔  
وقد یتَمَنَّى ببلو نحولونا تیننی فتحدثنی بالنصب علی تقدیر فان تحدثنی فان النصب قرینة علی ان لولیمست علی اصلها اذ لا ینصب المضارع بعدھا باضمار ان وانما یضمربعد الاشياء الستة والمناسب ههنا هو التمنى  
ترجمہ:-

(اور) کبھی (لو کے ساتھ) تمہنی کی جاتی ہے (جیسے لو تاتینی فتحدثنی نصب کے ساتھ) فان تحدثنی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے کیونکہ لو کے بعد بتقدیر ان مضارع منصوب ہوتا ہے بلکہ ان چھ چیزوں کے بعد مقدر ہوتا ہے اور یہاں تمہنی ہی مناسب ہے

تشریح:-

وقد یتَمَنَّى ببلو وہ حروف جن کی وضع تمہنی کیلئے تو نہیں ہوئی ہے لیکن پھر بھی اسے تمہنی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لو ہے اور اس پر قرینہ جواب لو کا منصوب ہونا ہے کیونکہ اگر لو شرط کیلئے آجائے تو اس کے جواب اور جزاء پر جزم آنا چاہئے اس کے جزاء پر جزم کا نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ لو تمہنی کیلئے ہے اور یہاں پر ان مقدر رہے اور جواب تمہنی کا ہونا ان کے مقدر رہنے کے مقامات میں

سے ایک مقام ہے۔ جیسے ”لَوْ تَأَنَّبَنِي فُتِحَتْ ذُنُوبِي“ اس میں لو شرط کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ اگر لو شرط کیلئے ہوتا تو شرط کیلئے یہ قانون ہے کہ جب شرط و جزاء دونوں فعل مضارع ہوں تو دونوں پر جزم آجاتا ہے اور یہاں پر اگر دونوں پر جزم آجائے تو جزم کی وجہ سے شرط میں یا کو گر جانا چاہئے تھا اور جزاء فتح حدثنی میں ”ت“ پر جزم آجانا چاہئے تھا لیکن نہ تو شرط کی وجہ سے یا گری ہے اور نہ ہی ث پر جزم آیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں پر لو شرط کیلئے نہیں ہے پھر جب ہم نے ”یکھا کہ جواب لو پر نصب ہے اور اُن موجود نہیں ہے تو ہم نے اُن مقدّر مانا ہے اور لو کو اس کے معنی مجازی تمّنی پر محمول کیا ہے اسلئے کہ اُن کے ”مقدّر ہونے کے چھ مقامات میں سے ایک مقام یہ ہے کہ ان جواب تمّنی میں واقع ہو۔

فائدہ: لو پانچ معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ عرض کیلئے جیسے ”لَوْ تَنَزَّلَ عَلَيْنَا فَنَصِيبُ خَيْرًا“، تَقْلِيل کیلئے جیسے ”تَصَدَّقُوا وَلَوْ بِظُلْمٍ مَّحْرَقٍ“ مصدریہ جیسے ”يَوْمَذُأَحْذَرُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ“ شرطیہ جیسے ”لَوْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانِ النَّهَارُ مَوْجُودًا“ تمّنی کیلئے جیسے ”لَوْ تَأْتَيْنَا فَنَحْدِثُنَا“ اِی لَمِيتُكَ تَأْتِينَا فَنَحْدِثُنَا“ لو کے تمّنی کیلئے استعمال ہونے کی اکثر نحو یوں نے اگرچہ انکار کر دیا ہے لیکن علامہ سیبویہ وغیرہ کے نزدیک لو کا تمّنی کیلئے استعمال ہونا درست ہے جس کی تائید قرآن پاک سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَلَدُّوْا اَنْ لَّنَا كَرَّةٌ فَتَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ“ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ جو لو تمّنی کیلئے استعمال ہوتا ہے یہ مستقل قسم کا لو ہے یا لو شرطیہ ہی ہے ابن الصائغ، ابن ہشام حضراوی کے نزدیک مستقل قسم کا لو ہے جس کیلئے جواب کی بھی ضرورت نہیں ہے کبھی تو جواب مذکور ہوتا ہے جیسا کہ مثال مذکور میں ہے اور کبھی جواب مذکور نہیں ہوتا جیسے آیت مذکورہ میں ہے کہ ”وَلَوْ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَمَثُوْبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ“ اس آیت میں لو تمّنی کیلئے ہے لیکن جواب مذکور نہیں ہے کیونکہ ”لَمَثُوْبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ“ جملہ متانفہ اور قسم محذوف کا جواب ہے بعض حضرات کے نزدیک لو شرطیہ ہی ہوتا ہے لیکن اس سے تمّنی کے معنی حاصل کئے جاتے ہیں۔

قال السكاكي كأن حروف التنديم والتخصيض نحو هلا والآ بقلب الهاء ولولا ولوما مأخوذة منهما خبر كأن ای كأنهما مأخوذة من هل ولواللتین للتمنی حال کو نہما مرگبتین مع لا وما المزیّد تین لتضمینهما علّة لقوله مرگبتین والتضمین جعل الشیء فی ضمن الشیء تقول ضمننت الكتاب كذا بابا بابا اذا جعلته تضمنًا لتلك الابواب یعنی ان الغرض والمطلوب من هذا التركيب والتزامه هو جعل هل ولومتضمنتين معنی التمنی لیتولد علّة لتضمینهما یعنی ان الغرض من تضمینهما معنی التمنی لیس افادة التمنی بل ان یتولد منه ای من معنی التمنی المتضمنتين هما ایاه فی الماضی التندیم نحو هلا اکرمت زیذا ولوما اکرمتہ علی معنی لیتک اکرمتہ قصداً الی جعله نادماً علی ترک الاکرام وفی فعل المضارع التخصیض نحو هلا تقوم ولوما تقوم علی معنی لیتک تقوم قصداً الی حثه علی القيام ترجمہ:-

(سکا کی نے) گویا کہ حروف تندیم، حروف تخصیض، جیسے هلا، آلا، ہمزہ کو ہا سے بدلنے کے ساتھ اور لولا اور لوما (انہی سے مأخوذ ہیں) کا ان خبر ہے یعنی گویا اس بل اور لو سے مأخوذ ہیں جو تمّنی کیلئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرگب ہوں ما اور لا زائدہ کیساتھ ان کے متضمن ہونے کی وجہ سے) مرگبتین کی علت ہے تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنے کا نام ہے تم کہو گے ضمن

الکتاب کذا بابا بابا جب تم کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کر دو یعنی اس ترکیب کا مقصد اور مطلب اس التزام کی غرض ہل اور لو کو متضمن کرنا ہے (تمنی کے معنی کو تا کہ علت پیدا ہو جائے) ان دونوں کے ملانے سے یعنی ان کے ملانے سے غرض تمنی کے معنی کا حاصل کرنا ہے نہ کہ افادہ تمنی ہے بلکہ پیدا ہو جائے (اس سے) یعنی تمنی کے معنی سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں (ماضی میں تنذیم جیسے ہلا اکرمت زیدا) اور لو ما اکرمتہ کے معنی ہیں لیکر اکرمتہ، مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنے کیلئے (اور) فعل (مضارع میں تخصیص کیلئے جیسے ہلا تقوم) اور لو ما تقوم کے معنی ہیں لیکر تقوم، مخاطب کو قیام پر ابھارنے کیلئے

تشریح:-

قال السکاکی کأن حروف التندیم والتخصیص؛ یہاں سے مصنف نے ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا ہے اور وہ یہ ہے کہ حروف تخصیص اور حروف تنذیم ”آ، ہلا، لولا، لوما“ مستقل حروف ہیں یا کسی کے تابع ہیں اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک یہ تمام کے تمام مستقل حروف ہیں کسی کے تابع نہیں ہیں اور علامہ سکاکی کے نزدیک یہ حروف مأخوذ ہیں لو اور ہل سے جو اصل میں لو اور ہل ہی تھے بعد میں ان کے آخر میں ”ما اور لا“ کو زائد کر دیا ہے تو ان سے حروف تخصیص بن گئے ہیں ورنہ یہی حروف تمنی کیلئے استعمال ہوتے تھے۔ اور ترکیب کی وجہ یہ ہے کہ یہ حروف تمنی کے معنی کو متضمن ہوتے ہیں تا کہ جب ان کو ماضی میں استعمال کیا جائے تو ان میں تنذیم کا معنی پیدا ہو جائے جیسے ”ہلا اکرمت زیدا“ لولا اکرمتہ“ یعنی تم نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا ہے تو اس کلام کے ساتھ متکلم مخاطب کو زید کا اکرام نہ کرنے پر ملامت کر رہا ہے گویا کہ متکلم زید کے اکرام کی آرزو اور تمنا کر رہا ہے۔ اور یہ اسلئے بھی کیا جاتا ہے تا کہ جب یہ مضارع پر داخل ہو جائیں تو مضارع میں تخصیص کا معنی پیدا ہو جائے جیسے ”ہلا تقوم“ ”لوما تقوم“ تم کھڑے کیوں نہیں ہوتے ہو؟ گویا کہ متکلم مخاطب کو کھڑے ہونے پر ابھار رہا ہے کہ تم کو کھڑا ہونا چاہئے تھا اور مخاطب کے کھڑے ہونے کی آرزو کر رہا ہے تو یہ بھی تمنا کے معنی کو متضمن ہوا ہے اور علامہ سکاکی نے یہ بات بتانے کیلئے ”کأن“ کا لفظ استعمال کیا ہے گویا کہ علامہ سکاکی یہ کہہ رہے ہیں کہ ممکن ہے جمہور کا مذہب صحیح ہو۔

والتضمن جعل الشیء؛ اس عبارت کے ساتھ شارح نے تضمین کی تعریف کی ہے تضمین کہا جاتا ہے ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کر دینے کو جیسے کہا جاتا ہے ”ضمنت الكتاب بابا بابا“ اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے کہ جب ایک کتاب کے کئی ابواب بنادے گئے ہوں اور وہ کتاب ان تمام ابواب پر مشتمل ہو اور اس ترکیب کا مطلب یہ ہے کہ ”ہل“ اور ”لو“ کو تمنی کے معنی پر مشتمل کر دیا جاتا ہے تا کہ اس سے ماضی میں تنذیم اور مضارع میں تخصیص کا معنی پیدا ہو جائے۔

والمذکور فی الكتاب لیس عبارة السکاکی لکنہ حاصل کلامہ وقولہ لتضمنینہما مصدر مضاف الی المفعول الاول ومعنی التمنی مفعولہ الثانی وقد وقع فی بعض النسخ لتضمنینہما علی لفظ التفعّل وهو لا یوافق معنی کلام المفتاح وانما ذکر هذا لیلفظ کأن لعدم القطع بذلك ترجمہ:-

اور تمنی کا معنی اس کا مفعول ثانی ہے بعض نسخوں میں لتضمنینہما باب تفعّل سے ہے مفتاح کے کلام کے موافق نہیں ہے اس مضمون کو سکاکی نے لفظ کان کے ساتھ اسلئے تعبیر کیا ہے کہ مذکورہ امر حقیقی نہیں ہے

تشریح:-

والمذکور فی الكتاب: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے اختلاف نخب بیان کیا ہے کہ علامہ سکاکی کی کتاب



کے نسخے مختلف ہیں ایک نسخہ وہ ہے جس سے ہم نے عبارت نقل کی ہے اس میں ”تَضَمَّنَ“ کا لفظ ہے اور دوسرا نسخہ وہ ہے جس میں ”تَضَمَّنَ“ کا لفظ ہے۔ صحیح دونوں ہیں البتہ ان میں سے جس نسخے میں تضمین کا لفظ ہے تو وہ متکلم کے مقصود کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ علامہ سرکا کی ”کا مقصود یہ ہے کہ متکلم اس میں خود تمنی کا معنی پیدا کرے اور یہ معنی باب تفعیل کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اور اگر دوسرے نسخے کے مطابق اسے باب تفعیل پر محمول کر دیا جائے تو اس کا مطلب بنے گامتنی کے معنی کا خود بخود پیدا ہو جانا اور یہ علامہ سرکا کی ”کی مراد کے خلاف ہے اسلئے اسے باب تفعیل پر محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے اور یہ بات بیان کر نے کیلئے مصنف کے کان حرف تشبیہ لائے کا مطلب یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ بات کوئی قطعی نہیں ہے اس کے علاوہ بھی مراد ہو سکتا ہے وقد یتضمنی بلعل فیعطی لہ حکم لیت وینصب فی جوابہ المضارع علی اضمماران نحو لعلى احج فازورك بالنصب لبعد المرجوع عن الحصول وبهذا يشبه المحالات والممكنات التي لا طماعية في وقوعها فيمتولد منه معنى التمني ومنه اى ومن انواع الطلب الاستفهام وهو طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كانت وقوع النسبة بين امرين اولاً ووقوعها فحصولها هو التصديق والافهوا التصور والالفاظ الموضوعه لہ الهمزة وهل وسامن واى وکم وکیف واین وائی ومنتی وایان ترجمہ:-

(اور لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے اسلئے اسے لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے) اور اس صورت میں مضارع ان کے مقتدر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا (جیسے لعلى انج فازورك نصب کے ساتھ) امید کی ہوئی چیز کے دور ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے وہ محالات کے مشابہ ہوتا ہے اور ان ممکنات کے جن کے حصول کی توقع نہیں ہوتی ہے اسلئے اس سے تمنی کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں (اور انہی میں سے) یعنی انواع طلب میں سے (استفہام ہے) اور وہ کسی چیز کی صورت کو ذہن میں حاصل کرنے کو طلب کرنا ہے لہذا اگر یہ وقوع نسبتین الامرین میں ہو یا لا وقوع نسبت ہو تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ وہ تصور ہے (اور استفہام کیلئے جو الفاظ موضوع ہیں وہ ہمزاء، ہل، ما، من، کم، کیف، این، آئی، متی، ایان ہے

تشریح:-

وقد یتضمنی بلعل لعل کی بھی اصل وضع ترحی کیلئے ہے لیکن کبھی کبھار اسے بھی تمنی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے لہذا جو حکم لیت کا ہے وہی حکم لعل کا بھی ہے جیسے کوئی کہے ”لعلی احج فازورك“ شاید کہ میں حج کر لوں تو تم سے ملوں گا۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی آدمی کیلئے حج کرنا بہت زیادہ مشکل اور بعید ہو تو یہ اپنے مشکل اور بعید ہونے کی وجہ سے تمتعات اور ان محالات کے مشابہ بن جائے گا جن کے حصول کی بندے کو بالکل امید نہ ہو لہذا اس بعد کی وجہ سے اس میں بھی تمنی کا معنی پیدا جائے گا۔ ومنہا الاستفہام: انشاء کی دوسری قسم استفہام ہے اور استفہام میں دو چیزیں ہیں سین اور تا اور جب یہ دونوں مل جائیں تو طلب پر دلالت کرتے ہیں اور فہم کے معنی ہیں ادراک کا حاصل ہو جانا اور علم کا آ جانا جب دونوں کو ملائیں گے تو اس کے معنی بتیں گے کسی چیز کی صورت ذہن میں لانے کو طلب کرنا۔ پھر جس چیز کی صورت ذہن میں طلب کیا گیا ہے وہ نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا نہیں۔ اگر نسبت تامہ خبریہ ہو تو تصدیق ہے ورنہ تصور ہے اور یہ تقسیم کرنے کی ضرورت اسلئے پڑی ہے کہ استفہام کیلئے جن حروف کو وضع کیا گیا ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔ بعض وہ حروف ہیں جن کو تصور اور تصدیق دونوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے ہمزاء استفہامیہ

اور بعض وہ حروف جن کو تصدیق کیلئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے هل اور اس کے علاوہ باقی تمام حروف یعنی مَاءٌ، مَنْ، أَيْ، كَيْفَ، كَمْ، اَيْنَ، اِنْتِیْ۔ مَتْنِیْ، اَيَّانَ، کو صرف تصورات کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

فالهمزة وهل لطلب التصديق اى انقياد الذهن واذعانه بوقوع نسبة نامة بين الشئيين كقولك اقام زيد "فى الجملة الفعلية وازيد قائم فى الجملة الاسمية او لطلب التصور اى ادراك غير النسبة كقولك فى طلب تصور المسند اليه اذبس فى الاناء ام سسل علما بحصول شىء فى الاناء طلبا لتعيينه وفى طلب تصور المسند افى الخابية دبسك ام فى الذق عالم ما يكون دبس فى واحد من الخابية او الذق طالبا لتعيين ذلك ولهذا اى لمجىء الهمزة لطلب التصور لم يقبح فى طلب تصور الفاعل ازيد قام كما قبح هل زيد قام ولم يقبح فى طلب تصور المفعول اعمرا عرفت كما قبح هل عمرو عرفت وذلك لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال بخلاف الهمزة فانها تكون لطلب التصور وتعيين الفاعل او المفعول وهذا ظاهر فى اعمرا عرفت لا فى ازيد قام فليتا مل ترجمہ:-

لہذا ہمزة طلب تصدیق کیلئے ہے (یعنی ہمزة ذہن کو تابع اور یقین کرانے کیلئے ہے دو چیزوں کے درمیان نسبت کے واقع ہونے کی وجہ سے ہے) (جیسے تمہارا قول قام زيد جملہ فعلیہ میں اور ازيد قائم) جملہ اسمیہ میں (یا) طلب (تھو رکیلئے) (یعنی غیر نسبت کے ادراک کیلئے) (جیسے تیرا قول) مسند الیہ کے تھو ر میں کہ برتن میں سرکہ ہے یا شہد یہ اس وقت کہا جائے گا جب یہ جانتا ہو کہ برتن میں کوئی چیز ہے صرف تعین چاہتا ہو اور طلب تھو ر مسند میں (تمہارا انگور کا شیرہ صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں) جب صراحی اور مشکیزہ میں سے کسی ایک میں انگور کے شیرہ کے ہونے کو جانتا ہو اور اس سوال کے ساتھ صرف تعین چاہتا ہو (اور اسی وجہ سے کہ) ہمزة طلب تھو ر کیلئے آتا ہے (فتح نہیں ہے) طلب تھو ر فاعل میں (ازيد قام) جیسا کہ فتح ہے بل زيد قام (اور) فتح نہیں ہے طلب تھو ر مفعول میں (اعمر و اعرفت) جیسا کہ فتح ہے بل عمرو اعرفت اس کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم نفس فعل کے تصدیق کے حصول کا مقتضی ہے تو بل حاصل شدہ چیز کے حاصل کرنے کیلئے ہوگا اور وہ محال ہے بخلاف ہمزة کے کیونکہ وہ طلب تھو ر کیلئے ہے اور فاعل یا مفعول کی تعین کیلئے یہ چیز اعر و اعرفت میں ظاہر ہے نہ کہ ازيد قام میں۔ خوب سوچ لو

تشریح:-

فالهمزة لطلب التصديق : ہمزة چونکہ تھو ر اور تصدیق دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے پھر جب تصدیق کیلئے استعمال ہو جائے تو جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جملہ اسمیہ کی مثال جیسے ازيد قام، جملہ فعلیہ کی مثال جیسے اقام زيد اور اگر ہمزة طلب تھو ر کیلئے آئے تو اسکی دو صورتیں ہیں۔ مسند الیہ کے تھو ر کیلئے آئے گا یا مسند کے تھو ر کیلئے۔ مسند الیہ کے تھو ر کیلئے آنے کی مثال جیسے "اذهب فى الاناء ام عسل"۔ برتن میں انگور کا شیرہ ہے یا شہد کا؟ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب معکوم کو یہ تو معلوم ہو کہ برتن میں کوئی چیز ہے لیکن اسے یہ معلوم نہ ہو کہ برتن میں ہے تو کیا چیز ہے مسند کے تھو ر کے طلب کرنے کی مثال جیسے "افى الخابية دبس" ام فى الذق۔ انگور کا شیرہ صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب معکوم کو یہ تو معلوم

ہو کہ شیرہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کس میں ہے۔

ولہذا لم یقبح: یہ ہمزہ استفہامیہ پر ایک تنبیہ ہے کہ جب ہم نے یہ کہہ دیا کہ ہمزہ استفہامیہ طلب تصور کیلئے آتا ہے تو فاعل اور مفعول دونوں کو مقدم کر کے پڑھنا جائز ہے ان کی تقدیم میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ فاعل کے مقدم ہونے کی مثال جیسے ”أزید قام“ مفعول کے مقدم ہونے کی مثال جیسے ”أعمروا عرفتم“ لیکن چونکہ محل کی وضع تصدیق کیلئے ہوئی ہے اسلئے ”هل زید قام یا هل عمروا عرفتم“ کہنا قبیح ہوگا۔ کیونکہ فاعل اور مفعول کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ معکم کو اصل حکم کا تو علم ہو لیکن وہ تصدیق کر کے احد الامرین کی تعیین کرنا چاہتا ہو کہ ان میں سے کون سا ہے اور کونسا نہیں ہے اور هل معلوم کو معلوم کرنے کیلئے آتا ہے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب ان پر ہمزہ داخل کر دیا جائے تو ہمزہ چونکہ معلوم کو معلوم کرنے کیلئے نہیں آتا ہے بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کیلئے آتا ہے اسلئے تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گا الغرض هل زید قام اور هل عمروا عرفتم کہنا صحیح نہیں ہے اور ازید قام اور اعمروا عرفتم کہنا صحیح ہے۔

والمسئول عنه بها ای الهمزة هوما یلیہا کا الفعل فی اضربت زیداً اذا كان الشك فی نفس الفعل اعنی الضرب الصادر من المخاطب الواقع علی زید و اردت بالاستفہام ان تعلم وجوده فیكون لطلب التصدیق ویحتمل ان یكون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزید لکن لا تعرف انه ضرب او اکرام والفاعل فی أنت ضربت زیداً اذا كان الشك فی الضارب والمفعول فی ازیداً اضربت اذا كان الشك فی المضروب وكذا قیاس سائر المتعلقات وهل لطلب التصدیق فحسب وتدخل علی الجملتين نحو هل قام زید وهل عمروا قاعد اذا كان المطلوب حصول التصدیق بثبوت القیام لزید والقعود لعمرو ولہذا ای ولاختصاصها لطلب التصدیق امتنع هل زید قام ام عمرو لان وقوع المفرد ههنا دلیل علیان ام متصلة وهی لطلب تعیین احد الامرین مع العلم بثبوت اصل الحكم وهل انما یكون لطلب الحكم ولو قلت هل زید قام بدون ام عمرو فقیح ولا یمتنع لما سیجئ ولہذا ایضاً قبح هل زید ضربت لان التقديم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل فیكون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال وانما یمتنع لاحتمال ان یكون زیداً مفعول فعل محذوف او یكون التقديم لالمتخصیص لکن ذلك خلاف الظاهر دون هل زیداً اضربت فانه لا یقبح لجواز تقدیر المفسر قبل زید ای هل ضربت زیداً اضربت ترجمہ:-

(اور ہمزہ کیساتھ اسی چیز کے بارے میں سوال ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے فعل اضربت زید امیں) جبکہ شک صرف نفس فعل میں ہو یعنی اس ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور استفہام سے تمہاری مراد یہ ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے لہذا اس وقت طلب تصدیق کیلئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ طلب تصور مسند کیلئے ہو اس طور پر کہ تم کو یہ تو علم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے (اور فاعل جیسے انت ضربت زید امیں جبکہ شک ضارب میں ہو (اور مفعول ازید اضربت میں) جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لو (اور بل صرف طلب

تصدیق کیلئے ہے) اور دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے (جیسے ہل قام زید ہل عمرو قاعد) جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کا حاصل کرنا مطلوب ہو (اور اسی وجہ سے) اور اسل چونکہ طلب تصدیق کے ساتھ خاص ہے (ہل قام زید ام عمرو ممنوع ہے) کیونکہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام مسئلہ ہے اور وہ احد الامرین کی تعیین کیلئے اصل حکم کے ثبوت کے ساتھ ہے اور ہل تو صرف طلب حکم کیلئے ہوتا ہے اور اگر تم ہل زید قام کہو ام عمرو کہے بغیر تو یہ قبیح تو ضرور ہے لیکن ممنوع نہیں ہے، اسکی تفصیل عنقریب آجائے گی (اور) اسی وجہ سے (ہل زید ضربت بھی قبیح ہے کیونکہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضا کرتا ہے لہذا اہل طلب حصول کیلئے ہوا جو محال ہے اور مثال مذکور میں ممنوع نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو لیکن یہ خلاف ظاہر ہے (نہ کہ) ہل زید (ضربت) کہ یہ قبیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ زید سے پہلے تفسیر کے مقدر ہونے کی وجہ سے یعنی ہل ضربت زید ضربتہ

تشریح:-

والمسنول عنه بها هو ما يليها: همزة - کے ساتھ کس چیز کے بارے میں سوال ہوگا؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزة کے ساتھ ہر اس چیز کے بارے میں سوال ہوگا جو اس کے ساتھ متصل ہو پھر اتصال کی تین صورتیں ہیں۔  
فاعل متصل ہوگا یا مفعول یا فعل۔ ان میں سے جو بھی متصل ہوگا سوال اسی سے ہوگا۔ فاعل کے متصل ہونے کی مثال جیسے  
أضربت زيدا۔

یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کو یہ معلوم ہو کہ زید کو پینا گیا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ مخاطب سے کوئی فعل صادر ہوا ہے لیکن متکلم کو اس بارے میں شک ہو کہ مخاطب سے فعل ضرب واقع ہوا ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور فعل اکرام وغیرہ واقع ہوا ہے۔  
فاعل کے بارے میں سوال ہو جیسے "أضربت ضربت" یہ اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کو یہ معلوم ہو کہ ضرب واقع ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ زید پر ضرب واقع ہوا ہے لیکن فاعل میں شک ہو کہ اس ضرب کا فاعل مخاطب ہے یا کوئی اور سائل تو فاعل کی تعیین کرنے کیلئے سوال کر رہا ہے۔

مفعول کے بارے میں سوال ہو جیسے أزيد أضربت یہ اس وقت کہا جائے گا کہ جب متکلم کو یہ معلوم ہو کہ ضرب واقع ہوا ہے اور یہ بھی معلوم ہو کہ ضارب مخاطب ہے لیکن اسے یہ معلوم نہ ہو کہ مضروب زید ہے یا کوئی اور حروف استفہام میں سے ہل صرف تصدیق کے طلب کیلئے آتا ہے طلب تصور کیلئے نہیں آتا پھر اس کا استعمال جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں میں ہوتا ہے۔

جملہ اسمیہ کی مثال جیسے "هل زيد قائم" جملہ فعلیہ کی مثال جیسے "قام زيد" پھر مصنف نے اس پر چار تنویریں ذکر فرمائی ہیں۔  
پہلی تنویر: هل زيد قام ام عمرو یہ مثال ممنوع ہے لیکن اس کی تفصیل سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے پہلی بات یہ ہے کہ ام کی دو قسمیں ہیں۔ ام متصلہ ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ام ہے جو دو منبروں کے درمیان واقع ہو اور ام منقطعہ وہ ام ہے جو دو جملوں کے درمیان واقع ہو اور یہاں پر چونکہ یہ ام دو مفردوں کے درمیان واقع ہے اسلئے یہ ام متصلہ ہوگا منقطعہ نہیں ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ کلام میں اسبات کے بتلانے کیلئے ام آتا ہے کہ متکلم کو اصل حکم کا علم ہے لیکن وہ احد الامرین کی تعیین کرنا چاہتا ہے۔ اور هل یہ بات بتانے کیلئے آتا ہے کہ متکلم کو اصل حکم کا علم ہی نہیں ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تضاد آگیا کہ هل کا تقاضا یہ ہے کہ متکلم کو اصل حکم کا علم ہی نہ ہو اور ام کا تقاضا ہے کہ متکلم کو اصل حکم کا علم ہو تو اس تضاد کی وجہ سے یہ مثال ممنوع ہے۔ چنانچہ اگر ام عمرو کہنے کے بجائے صرف هل زيد قام کہتے تو یہ مثال قبیح تو ہوتی لیکن ممنوع نہ ہوتی۔ اس کی وجہ انشاء اللہ دوسری مثال میں عرض

کردوں گا۔

دوسری تنویر: ہل زیداً ضربت۔ یہ قبیح ہے متنع نہیں ہے قبیح اسلئے ہے کہ فاعل یا مفعول کے مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی متکلم فاعل یا مفعول کو مقدم کرنے کے ساتھ یہ بتانا چاہتا ہے کہ مجھے اصل حکم کا تو علم ہے لیکن مجھے فاعل یا مفعول کی تعیین نہیں ہے اسلئے تم میرے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کی تعیین کر دو کہ فاعل کون ہے اور مفعول کون؟ جیسے مثال مذکور میں کہ متکلم اپنے مخاطب سے کہنا چاہ رہا ہے کہ مجھے یہ تو معلوم ہے کہ ضرب واقع ہوا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ ضرب کس پر واقع ہوا ہے زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر۔ تم مجھے صرف اس چیز کی تعیین کر دو لیکن جب ہل کلام میں داخل کر دیا جاتا ہے تو ہل اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم کو اصل فعل ہی کا علم نہیں ہے کہ ضرب واقع ہوا ہے یا نہیں۔ تو اصل فعل کا علم حاصل کرنے کیلئے اسے لایا گیا ہے جبکہ اصل فعل کا علم پہلے سے حاصل ہو چکا ہے تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا اور یہ محال ہے باقی یہ مثال متنع نہیں ہے اسلئے کہ اس میں اس کے علاوہ اور بھی ترکیبی احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ مفعول ہو فعل محذوف کا تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ”ہل ضربت زیداً ضربت“ لیکن باعتبار ظاہر یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں یہ ماضی عاملہ علی شریطۃ التفسیر کے قبیل سے بن جائے گا اور ماضی عاملہ علی شریطۃ التفسیر کیلئے شرط یہ ہے کہ فعل معمول کی طرف لوٹنے والی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے معمول میں عمل کرنے سے اعراض کر رہا ہو اور یہاں پر چونکہ معمول کی طرف لوٹنے والی ایسی کوئی ضمیر نہیں ہے اسلئے بظاہر یہ ترکیب درست نہیں ہے لیکن ترکیبی اعتبار سے محض احتمال تو اس ترکیب کا بھی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں پر مفعول یہ کی تقدیم تخصیص کیلئے نہ ہو بلکہ زیادتی کے احتمال کیلئے ہو لیکن یہ بھی محض احتمال ہی ہے کیونکہ عام طور پر ترکیب تخصیص کیلئے ہی ہوتی ہے اور اگر فعل کے آخر میں کوئی ضمیر لگا کر ”ہل زیداً ضربتہ“ پڑھا جائے تو یہ بلا قاحت و امتناع درست ہوگا۔

وجعل السكاكى قبح هل رجل عرف لذلك اى لان التقديم يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل على ان رجلاً بدل من البضمير فى عرف قدّم للتخصيص ويلزمه اى السكاكى ان لا يقيح هل زيد عرف لان تقديم المظهر المعرفة ليس للتخصيص عنده حتى يستدعى حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاة وفيه نظر لان ما ذكره من اللزوم ممنوع للجواز ان يقيح لعله اخرى وعمل غير اى غير السكاكى قبحهما اى قبح هل رجل عرف وهل زيد عرف بان هل بمعنى قدفى الاصل واصلة اهل وتركت الهمزة قبلها لكثرة وقوعها فى الاستفهام فأقيمت هى مقام الهمزة وتطفلت عليها فى الاستفهام وقد من خواص الافعال فكذا اباهى بمعناه ترجمہ:-

(سكاكى نے ہل رجل عرف کو بھی اسی لئے قبیح قرار دیا ہے) یعنی اس وجہ سے کہ تقدیم تقاضا کرتا ہے نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا کیونکہ ان کا مذہب پہلے بیان ہو چکا ہے ان کے ہاں اس کی اصل عرف رجل ہے اس طور پر کہ رجل بدل ہے عرف کی ضمیر سے جس کو تخصیص کیلئے مقدم کر دیا گیا ہے (اور اس کو لازم آئے گا) یعنی سكاكى کو (یہ کہ هل زيد عرف قبیح نہ ہو) کیونکہ اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم ان کے نزدیک تخصیص کیلئے نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ نفس فعل کے حصول کی تصدیق کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ یہ باجماع نحاة قبیح ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ لزوم ہم مانتے ہی نہیں ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو (اور غیر سكاكى نے ان دو مثالوں

کی علت یہ بیان کی ہے کہ) یعنی اہل رجل عرفت اور اہل زید عرف کہ اہل اصل میں قد کے معنی میں ہے جو اصل میں اہل تھا (شروع سے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثرت کیساتھ ہے) لہذا وہ ہمزہ کا قائم مقام اور استفہام میں اس کا طفیلی ہو گیا۔ اور قد چونکہ افعال کے خواص میں سے ہے اسلئے جو اس کے معنی میں ہو گا وہ بھی ایسا ہی ہو گا

تشریح:-

وجعل السبکبا کسی: یہاں سے تیسری تنویر ذکر کر رہے ہیں جس کے قبیح ہونے میں توافق ہے لیکن وجہ قبیح میں علامہ سکا کی اور جمہور میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے ”اہل رجل عرف اور اہل زید عرف“ جمہور کے نزدیک ان میں وجہ قبیح یہ ہے کہ اہل اصل میں قد کے معنی میں ہے اور اہل اصل میں اہل تھا کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے ”ہسا“ کو ہمزہ کا قائم مقام بنا دیا ہے تو اہل بن گیا اور قد چونکہ فعل کے ساتھ خاص ہے اسلئے جو قد کے معنی میں ہو گا وہ بھی فعل پر داخل ہو کر فعل کے ساتھ خاص ہو گا لہذا اہل بھی فعل کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے فعل پر داخل ہو گا لیکن اس مقام پر اہل فعل پر داخل کرنے کے بجائے اسم پر داخل کیا ہے اس لئے اس میں قبیح آ گیا ہے اور علامہ سکا کی کے نزدیک ان میں وجہ قبیح مسند الیہ کا فعل سے مقدم ہونا ہے۔

ویلزما: اس عبارت کے ساتھ فاضل مصنف نے علامہ سکا کی پر اعتراض کیا ہے۔

اعتراض:- جب آپ نے یہ بات کہہ دی کہ تقدیم فاعل یا مفعول کی وجہ سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے تو آپ کی یہ بات ”اہل رجل عرف“ میں تو صحیح ہے اسلئے کہ نکرہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن ”اہل زید عرف“ میں فاعل کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہو گا کیونکہ یہ بات تو علامہ سکا کی کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے گزر چکی ہے کہ اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم سے تقویٰ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تخصیص کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ تو پھر ”اہل رجل عرف“ میں تو قبیح ہو گا لیکن ”اہل زید عرف“ میں قبیح نہیں ہونا چاہئے جبکہ اس بات پر تمام نحوات کا اتفاق ہے کہ یہ دونوں مثالیں قبیح ہیں۔

وفیہ نظر: کہ بکر فاضل شارح نے مصنف کے اس اعتراض پر اعتراض کیا ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے یہاں پر قبیح کسی اور وجہ سے ہو جیسے کہ جمہور نے یہاں پر وجہ بیان کی ہے اس وجہ سے بھی قبیح ہو سکتا ہے یعنی شاید اس کی تخصیص کی وجہ وہی ہو جو بیان ہو چکی ہے کہ اہل کو فعل پر داخل ہونا چاہئے تھا لیکن فعل پر داخل ہونے کے بجائے اسم پر داخل ہو گیا ہے اسلئے اس میں قبیح آ گیا ہے۔

وانما لم یقبح اہل زید قائم لانہا اذالم تر الفعل فی حیثہا اذہمت عنہ ونسیت بخلاف ما اذا رأتہ فانہا تذکرت العہود وحننت الی الالف المألوف فلم ترض بافتراق الاسم بینہما ترجمہ:-

مثال اہل زید قائم قبیح اسلئے نہیں ہے کہ جب اہل فعل کو اپنے حیث میں نہیں دیکھتا ہے تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے بخلاف اس کے کہ جب اس کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آ جاتا ہے اور الفت مألوفہ کی طرف بے تاب ہو جاتا ہے تو وہ اسم کے حائل ہونے سے راضی نہیں ہوتا ہے

تشریح:-

وانما لم یقبح اہل زید قائم اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

جمہور پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب آپ کے نزدیک وجہ قبیح یہ ہے کہ ہل کا داخل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے اور یہاں پر ”ہل“ اسم پر داخل ہوا ہے تو پھر ہل زید قائلہ کو بھی قبیح ہونا چاہئے جبکہ اس کو کسی نے قبیح نہیں کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: ہل کا داخل ہونا فعل کے ساتھ خاص ہے لہذا جس کلام میں فعل ہو پھر بھی ہل فعل پر داخل کرنے کے بجائے ہل اور فعل کے درمیان اسم کا فاصلہ لایا جائے تو یہ اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اپنے اشتیاق کی وجہ سے کسی صورت میں راجع نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کے درمیان اور فعل کے درمیان فعل کا فاصلہ آجائے بخلاف اس کے کہ جب کلام میں سرے سے کوئی فعل ہی نہ ہو تو ہل اس کی طرف مائل نہیں ہوتا ہے اور فعل کے ساتھ اپنی سابقہ الفت کو بھول کر غافل ہو جاتا ہے اسلئے اس صورت میں کلام میں قبیح لازم نہیں آئے گا۔

اور علامہ سکاکی کے نزدیک اس کی وجہ قبیح یہ ہے کہ فاعل یا مفعول کو مقدم کرنے سے تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور تخصیص میں اصل فعل کا علم متکلم کو ہوتا ہے لیکن تعیین کرنے میں اسے شک ہوتا ہے لیکن جب اس پر ہل داخل کر لیا جائے تو اس صورت میں ہل کو مطلق فعل کے اصل حکم کو معلوم کرنے کیلئے لایا جاتا ہے اسلئے اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ قبیح ہے۔

وہی ای ہل تخصیص المضارع بالاستقبال بحکم الوضع کالسمین وسوف فلا یصح ہل تضرب زیداً فی ان یکون الضرب واقعا فی الحال علی ما یفہم عرفان قولہ و ہواخوک کما یصح أتضرب زیداً و ہواخوک قصد الی انکار الفعل الواقع فی الحال بمعنی انه لا ینبئ ان یکون وذلك لان ہل تخصیص المضارع بالاستقبال فلا یصلح لانکار الفعل الواقع فی الحال بخلاف الهمزة ترجمہ:-

ہل مضارع کو وضع کے حکم کی وجہ سے استقبال کیساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوف لہذا ہل تضرب زیداً صحیح نہیں ہے اس صورت میں کہ حکم حال میں واقع ہوا ہو جیسا کہ عرفاً سمجھا جاتا ہے قائل کے اس قول سے کہ وہواخوک جیسا کہ صحیح ہے اتضرب زیداً وہواخوک حال میں واقع ہونے والے فعل کا انکار کرنے کے ارادے سے اس معنی کے طور پر کہ یہ فعل واقع نہیں ہوتا چاہئے تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہل مضارع کو استقبال کیساتھ خاص کر دیتا ہے لہذا واقع فی الحال فعل کے انکار کے لائق نہیں ہے بخلاف ہمزاء کے

تشریح:-

وہی تخصیص المضارع بالاستقبال: فعل مضارع میں زمانہ حال اور زمانہ استقبال دونوں پائے جاتے ہیں لیکن جن طرح فعل مضارع پر سین یا سوف داخل کر دیا جائے تو یہ فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں اسی طرح جب فعل مضارع پر ہل داخل کر دیا جائے تو یہ بھی فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں ہل کے داخل ہو جانے کے بعد فعل مضارع میں حال والا معنی نہیں رہے گا۔ پھر مصنف نے اس پر دو تفریع ذکر کئے ہیں۔

پہلی تفریع یہ ذکر کی ہے کہ ہل فعل مضارع کو زمانہ مستقبل کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہذا ”ہل تضرب زیداً و ہواخوک“ مثال صحیح نہیں ہے کیونکہ واو حالیہ حال پر دلالت کرتا ہے اور ہل استقبال پر دلالت کرتا ہے اور ایک ہی وقت میں دونوں زمانے مراد نہیں ہو سکتے ہیں اور دوسری تفریع یہ بیان کی ہے کہ جب ہل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ”أتضرب زیداً“

وهو اخوك“ کہنا صحیح ہوگا۔

مصنفؒ نے اس مسئلے کی صرف اتنی وضاحت کی ہے شارحؒ نے اس کی کچھ تفصیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عرفاً جب بھی اُتضرب زیدؓ وہو اخوک جیسا جملہ بولا یا جاتا ہے تو اس سے زمانہ حال والا معنی مراد لیا جاتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں پر ”وهو اخوك“ میں واؤ برائے حال ہے اور یہ جملہ حالیہ ہے۔ اور ”زیدؓ ذوالحال اور تضرب فعل کا معمول ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے اور ان کے درمیان کوئی انفصال نہیں ہوتا ہے حال کا زمانہ تو ایسے بھی حال ہوتا ہے لیکن تضرب کا زمانہ بھی حال والا ہوگا۔ لہذا عرف اور قاعدے کا تقاضا تو یہ ہوا کہ اس کا زمانہ حال والا ہونا چاہئے اور هل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا زمانہ استقبال والا ہونا چاہئے تو اس وجہ سے ان دونوں کے درمیان تضاد آ گیا اس تضاد کی وجہ سے یہ مثال ممتنع ہے۔ بخلاف ”اُتضرب زیدؓ او هو اخوك“ کے کہ یہاں پر ہمزہ داخل ہے اور ہمزہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے لہذا یہ مثال بالکل درست ہے اسلئے کہ یہاں پر کوئی تضاد لازم نہیں ہے۔

وقولنا في ان يكون الضرب واقعا في الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار في كل ما يوجب فيه قرينة تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع في الحال سواء عمل ذلك المضارع في جملة حالية كقولك اُتضرب زيدؓ او هو اخوك اولا كقوله تعالى ”اَتَقُولُونَ عَلٰى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“ وكقولك اَتؤذى اباك وأتشتتم الاسير ولا يصح وقوع هل في هذه المواضع ترجمہ:-

(اور ہمارا یہ قول کہ ان کیوں الضرب واقعا فی الحال کی قید اسلئے ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ امتناع ہر اس جگہ جاری ہے جہاں کوئی قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے خواہ یہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عامل ہو جیسے اُتضرب زیدؓ او هو اخوک یا نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَتَقُولُونَ الخ کیا تم اللہ پر جھوٹ بولتے ہو اس بارے میں جس کا تم کو علم نہیں ہے اور جیسا کہ تمہارا یہ کہنا کیا تم اپنے باپ کو ستاتے ہو؟ یا کیا تم اسیر کو گالی بکتے ہو؟ ان مواضع میں هل کا آنا درست نہیں ہے۔

تشریح:-

فی ان يكون الضرب واقعا في الحال علمی ما يفهم عرفا: فاضل شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ قاعدہ اس مثال کے ساتھ کوئی خاص نہیں ہے بلکہ یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں پر کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں پر زمانہ حال مراد ہے زمانہ استقبال مراد نہیں ہے وہاں پر هل کا داخل کرنا صحیح نہیں ہے چاہے عمل کرنے والا فعل مضارع جملہ حالیہ پر دلالت کرے یا نہ کرے فعل مضارع کے جملہ حالیہ میں عمل کرنے کی مثال جیسے ”اُتضرب زیدؓ او هو اخوک“ عمل نہ کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اَتَقُولُونَ عَلٰى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“ یہاں پر یہ خطاب یہودیوں سے ہے اور زمانہ حال مراد ہے اور ”تَقُولُونَ“ فعل مضارع کسی جملہ حالیہ میں عمل نہیں کر رہا ہے لیکن پھر بھی اس پر هل داخل کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ یوں نہیں کہا جائے گا ”هَلْ تَقُولُونَ“ الخ دوسری مثال جیسے ”اَتؤذى اباك“ اس میں زمانہ حال مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس میں مخاطب سے خطاب ہے اور ”تَقُولُونَ“ فعل مضارع اس میں عمل نہیں کر رہا ہے لیکن پھر بھی هل داخل کر کے ”هَلْ تؤذى“ پڑھنا جائز ہے۔

تیسری مثال جیسے ”أَتشتتم الاسير“ یہاں پر بھی زمانہ حال مراد ہے اور ”تشتتم“ کسی جملہ حالیہ میں عمل نہیں کر رہا



ہے لیکن پھر بھی اس پر ہل داخل کر کے ”ہل تشتم“ پڑھنا جائز ہے۔

ومن العجائب ما وقع لبعضهم في شرح هذا الموضع من أن هذا الامتناع بسبب أن الفعل المستقبل لا يجوز تقييده بالحال أو أعماله فيها ولعمري أن هذا لفريية ما فيها سريية اذ لم يقبل عن احد من النحاة امتناع مثل سيجي زيد راكبا أو ضرب زيد أو هو بين يدي الامير كيف وقد قال الله تعالى ”سَيَدُ خُلُوفٌ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ“، وَإِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ مُهْطِعِينَ“ وفي الحماسة ”شعر“ ”سأغسل عني العار بالسيف جالبا“: على قضاء الله ما كان جالبا وامثال هذه اكثر من ان تحصي

ترجمہ:-

اور بڑی عجیب بات وہ ہے جو بعض شراح سے اس مقام میں ہوئی ہے کہ یہ امتناع اسلئے واقع ہوا ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید بنانا یا اس کو حال میں عامل قرار دینا صحیح نہیں ہے مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات کسی نحوی سے منقول ہی نہیں ہے کہ کبھی زيد راكبا، سا ضرب زيد او هو بين يدي الامير متنع ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے عنقریب وہ داخل ہو جائیں گے جہنم میں ذلیل ہو کر۔ اور تحقیق ڈھیل دیتا ہے ان کو ایسے دن کیلئے جس میں آنکھیں پھٹی کی پھٹی رہ جائیں گی اس حال میں کہ ڈرتے ہوں گے اور حماسہ میں ہے ”شعر“ ”کہ میں اپنے سے تلوار کیساتھ عار دور کروں گا اس حال میں کہ اللہ کی قضا مجھ پر جو کچھ بھی لائے“ اور اس قسم کی مثالیں اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کو شمار نہیں کیا جاسکتا

تشریح:-

ومن العجائب ما وقع لبعضهم : علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح مقاح میں ہل تضرب زيد او هو اخوك کے امتناع کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ جب لفظ ہل فعل مضارع پر داخل ہو جاتا ہے تو وہ اس کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اسلئے اسے حالی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اور مذکورہ مثال میں چونکہ یہ تقييد موجود ہے اسلئے ناجائز ہے۔ ولعمري أن هذا الفريية : شارح ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ محض بہتان اور سفید جھوٹ ہے اور اس کے فساد میں کسی طرح کا کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس طرح کی ترکیبیں قرآن پاک میں بھی آئی ہیں اور کلام عرب میں بھی ہیں اگر ان کی یہ بات صحیح ہوتی تو پھر اس کا استعمال نہ قرآن میں ہونا چاہئے اور نہ ہی کلام عرب میں کلام عرب کی مثال جیسے ”یجسی زيد راكبا“، سأضرب زيد او هو بين يدي الامير“ ان میں فعل مجہیت اور فعل ضرب دونوں قطعی طور پر فعل استقبالی ہیں اور ہل کے ساتھ مقید ہیں لہذا یہ ترکیبیں ناجائز ہونی چاہئے جبکہ نحویوں میں سے کسی نے بھی ان کی امتناع کی تصریح نہیں کی ہے اور اسی طرح یہی ترکیب قرآن پاک میں بھی وارد ہوئی ہے اگر یہ ترکیب متنع ہوتی تو قرآن پاک میں اس کا استعمال کس طرح ہوتا۔ چنانچہ قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”سَيَدُ خُلُوفٌ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ“ ”إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ مُهْطِعِينَ“ اس میں یہ آخری لفظ حال ہے۔ اسی طرح یہی ترکیب شعراء نے اپنے کلام میں بھی استعمال کی ہے۔ اگر یہ ترکیب متنع ہوتی تو شعراء اپنے کلام میں اسے کیسے استعمال کرتے جیسے

سأغسل عني العار بالسيف جالبا: على قضاء الله ما كان جالبا

ترجمہ:- میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعے عار کو دور کر دوں گا اس حال میں کہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو بھی لائے۔ دیکھئے اس شعر

میں بھی ”ساقط“ سین کی وجہ سے استقبالی ہے اور اسے حال کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے الغرض اگر ”هل تضرب زیداً او هو اخوك“ کے ممتنع ہونے کی وجہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید ہونا ہے تو کلام الہی فصحاء عرب اپنے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کرتے ان کے مقید کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید ہو جانا کوئی ممتنع نہیں ہے۔

واعجب من هذا انه لما سمع قول النحاة انه يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتنافي الحال والاستقبال بحسب الظاهر على ما سند كره حتى لا يجوز يأتيني زيد سير كب اولن يركب فهم منه انه يجب تجريد الفعل العامل في الحال عن علامه الاستقبال حتى لا يصح تقييد مثل هل تضرب وستضرب ولن تضرب بالحال واوردها المثل دليلاً على ما ادعاه ولم ينظر في صدر هذا المثل حتى يعرف انه لبيان استنناع تصدير الجملة الحالية بعلم الاستقبال

ترجمہ :-

اور اس سے بھی زیادہ تعجب خیز بات وہ ہے کہ جب کہنے والے نے نحو یوں کا یہ قول سنا کہ جملہ حالیہ کے ابتداء کا علامت مضارع سے خالی کرنا ضروری ہے کیونکہ حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہاں تک کہ یاتینی زید سیر کب اور لن یرکب جائز نہ ہوگا تو اس سے یہ سمجھ بیٹھا کہ علامت استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو یہاں تک کہ هل تضرب، ستضرب لن تضرب کو حال کیساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعی کی دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا کہ وہ جان لیتے کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو استقبال کیساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کیلئے ہے تشریح :-

واعجب من هذا: اس عبارت کیساتھ شارح ”علامہ قطب الدین شیرازی“ پر دوسری تردید کی ہے کہ علامہ موصوف نے ایک بات پہلی بات سے بھی زیادہ عجیب کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ علامہ موصوف نے جب نحو یوں کی یہ بات سنی کہ جملہ حالیہ کے ابتداء کو علامت استقبال سین وغیرہ سے خالی کرنا ضروری ہے اور علامت استقبال سین کا اس پر داخل ہونا ممتنع اور محال ہے اسلئے کہ حال اور استقبال کے درمیان منافات کے ہونے کی وجہ سے ”یأتینی زید“ سیر کب ”مثال نا جائز ہے تو انھوں نے اس قول کو یوں الٹا سمجھا کہ جملہ حالیہ کے عامل فعل کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے نہ کہ خود جملہ حالیہ کو اور پھر وہ مثالیں پیش کر کے جہاں پر جملہ حالیہ پر علامت استقبال داخل ہو جیسے ”هل تضرب زیداً، ستضرب زیداً، اور لن تضرب زیداً“ سب کو غلط قرار دیا ہے۔ اور مزید برآں اس کی دلیل کے طور پر ”یأتینی زید“ سیر کب ”کو پیش کیا ہے اور اللہ کے بندے کو اتنی تمیز بھی نہیں ہوئی کہ اس جملہ میں جو جملہ عامل بن رہا ہے اس پر تو پر علامت استقبال ہی داخل نہیں ہے کہ اس کی تجرید کی جائے اگر موصوف اس کے شروع ہی کو دیکھ لیتے تو تب بھی حقیقت حال ان پر واضح ہو جاتی کہ نحو یوں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جملہ حالیہ کی تجرید ضروری ہے نہ کہ جملہ عامل کی تجرید ضروری ہے۔

ولاختصاص التصديق بها ای لكون هل مقصورةً على طلب التصديق وعدم مجيئها لغير التصديق كما ذكر في ما سبق وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانياً اظهر ما موصولة وكونه مبتدأ وخبره اظهر زمانياً خبر لكون ای بالشئ الذي

زمانیۃً اظهر كما لفعل فان الزمان جزء من مفهومه بخلاف الاسم فإنه أنما يدل عليه حيث يدل بعروضه له أما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل فظاهرٌ وأما اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلأن التصديق هو الحكم بالثبوت أو الانتفاء - والنفي والاثبات أنما يتوجهان إلى المعاني والاحداث التي هي مدلولات الافعال لا إلى الذوات التي هي مدلولات الاسماء  
ترجمہ:-

(اور اسی وجہ سے کہ تصدیق بل کے ساتھ خاص ہے) یعنی بل طلب تصدیق پر بند ہے غیر طلب تصدیق کیلئے نہیں آتا جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے اور اس وجہ سے کہ بل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کیلئے مزید اختصاص ہے اس چیز کے ساتھ جس کا زمانی ہونا ظاہر تر ہو) ماموصلہ ہے اور کوئے مبتداء ہے جس کی خبر ”اظهر“ ہے اور ”زمانیا“ کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس چیز کیساتھ جس کا زمانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل) کہ زمانہ مفہوم فعل کا جزء ہے بخلاف اسم کے کہ وہ جو زمانہ پر دلالت کرتا ہے وہ اس کے عارض ہونے کی وجہ سے کرتا ہے ہل کا مضارع کو استقبال کے معنی کے ساتھ خاص کر دینا مزید اختصاص کا تقاضا کرتا ہے یہ تو ظاہر ہے اور بل کا صرف طلب تصدیق کیلئے ہونا اس کا مقتضی اسلئے ہے کہ ثبوت یا انتفاء کا حکم لگانے کو تصدیق کہتے ہیں اور نفی و اثبات ان معانی و احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو مدلولات افعال ہیں نہ کہ ذوات کی طرف جو مدلولات اسماء ہیں۔

تشریح:-

ولاختصاص التصديق بها : یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ہل صرف طلب تصدیق کیلئے آتا ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ ہل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے لہذا ان اسباب کی وجہ سے ہل کا اختصاص غیر زمانی کے نسبت زمانی کے ساتھ زیادہ ہوگا یعنی ہل کا اختصاص اسم کی نسبت فعل کے ساتھ زیادہ ہوگا۔ جہاں پر فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے وہاں پر اس کی توجیہ تو بالکل واضح ہے کیونکہ حال یا استقبال کا معنی فعل ہی میں پایا جاتا ہے اسم میں نہیں پایا جاتا اور طلب تخصیص کیلئے آنے کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق حکم کو کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کا یا حکم کو کسی چیز سے نفی کرنے کا نام ہے۔ اور اثبات و انتفاء دونوں احداث (معنی مصدری) اور معانی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ مثلاً جب کہا جاتا ہے کہ ”مازید قائم“ تو نفی قیام کی طرف لوٹتی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت نہیں ہے زید کی ذات کی طرف نہیں لوٹتی ہے اسی طرح اثبات میں بھی اثبات معنی مصدری کی طرف لوٹتا ہے جیسے زید قائم اس میں قیام زید کی طرف لوٹتی ہے کہ زید کیلئے قیام ثابت ہے اور معانی مصدریہ افعال کے مدلول بنتے ہیں نہ کہ اسماء کے لہذا ہل بھی افعال کے ساتھ خاص ہوگا اسماء پر داخل نہیں گا۔

ولهذا ای ولأن لها مزيد اختصاص بالفعل كان ”فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ“ ادل على طلب الشكر من ”فَهَلْ تَشْكُرُونَ وَفَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ“ مع أنه مؤكّد بالتكرير اذا انتم فاعل فعل محذوف لأن ابراز ما سميته جذفي معرض الثابت ادل على كمال العناية بحصوله من أبقائه على أصله كما في تشكرون وهل انتم تشكرون لأن هل في هل تشكرون وهل انتم تشكرون على أصلها لكونها داخله على الفعل تحقيقاً في الأول وتقديراً في الثاني  
ترجمہ:-

(اور اسی وجہ سے) کہ ہل کیلئے فعل کیساتھ زیادہ اختصاص ہے (فہل انتم شاکرون) ترکیب زیادہ دلالت کرتی ہے طلب شکر پر فہل تشکرون اور فہل انتم تشکرون سے) اس کے باوجود کہ تکرار کی بناء پر یہ دلالت مؤکدہ ہے کیونکہ ”اذ انتم“ فعل محذوف کا فاعل ہے (اسلئے کہ ہونے والی چیز کو بصورت ثابت ظاہر کرنا اس چیز کے حصول میں رغبت کے کمال پر زیادہ دلالت کرتا ہے) اس کے اصل پر باقی رکھنے کی نسبت جیسا کہ تشکرون اور ہل انتم تشکرون میں ہے کیونکہ ہل تشکرون اور ہل انتم شاکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے اس وجہ سے کہ وہ فعل پر داخل ہے اول میں تھقیفاً اور ثانی میں تقدیراً

تشریح:-

ولہذا کان فہل انتم شاکرون ادلّ علی طلب الشکر یہاں سے مصنفؒ نے اس قاعدے پر تین تنویریں ذکر کی ہیں جبکہ اصولاً کل چھ تنویروں کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔

پہلی تنویر: جملہ اسمیہ پر ہل داخل ہو جائے اور اس مبتداء کی خبر بھی اسم ہو جیسے ”ہَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُونَ“ دوسری تنویر: جملہ فعلیہ پر ہل داخل ہو جیسے ”ہَلْ تَشْکُرُونَ“

تیسری تنویر: جملہ اسمیہ پر ہل تو داخل ہو لیکن اس کی خبر جملہ فعلیہ ہو جیسے ہَلْ اَنْتُمْ تَشْکُرُونَ “ان میں سے پہلی تنویر طلب شکر پر زیادہ دلالت کرتی ہے نسبت دوسری دو تنویروں کے کیونکہ جب کسی چیز کی طرف رغبت زیادہ ہوتی ہے تو اسے آئندہ زمانے پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے کے بجائے ایسے صیغے کے ساتھ ذکر کر دینا زیادہ مناسب ہوتا ہے جو اس کے فی الحال واقع ہونے پر دلالت کرے اور یہ چیز اسم کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ فعل مستقبل کی صورت میں اس کا حصول آئندہ زمانے کے ساتھ مقید ہو جائے گا جس کی وجہ سے طلب میں کمی آجائے گی اور اسم کی صورت میں اس کا حصول فی الحال متوقع ہے جس سے اس کے کامل عنایت کا پتہ چلتا ہے اسلئے ترکیب اول ”فہَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُونَ“ طلب شکر پر باقی دو تنویروں سے زیادہ دلالت کرے گی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ایک تو مطلق جملے میں استقبال کا معنی ہوتا ہے پھر اس میں زمانہ استقبال کے معنی کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اس میں کوئی ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو اس میں زمانہ استقبال کے پائے جانے پر دلالت کرتے ہوں اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ میں تو استقبال کے معنی پائے جائیں لیکن اس کیلئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتے ہوں۔ ان میں سے آخری دو تنویروں میں زمانہ استقبال پایا جاتا ہے اسلئے کہ ان پر ہل داخل ہے اور ”ہَلْ تشکرون“ میں ہل حقیقۃً داخل ہے اور ہَلْ اَنْتُمْ تَشْکُرُونَ “میں ہل تقدیراً داخل ہے۔ اسلئے کہ یہ اصل میں ”ہَلْ تَشْکُرُونَ تَشْکُرُونَ“ تھا لیکن بعد میں فعل اول کو حذف کر کے اس کی ضمیر متصل کی جگہ پر ضمیر منفصل ”انتم“ لا ئے ہیں۔ الغرض ہل کے داخل ہونے کی وجہ سے فعل مضارع زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے پھر اس پر فعل بھی ذکر کر دیا ہے جس میں زمانہ استقبال پایا جاتا ہے تو یہ کامل عنایت پر دلالت نہیں کرے گا بخلاف ”ہَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُونَ“ کے کیونکہ یہاں پر اگرچہ ہل فعل استقبال پر دلالت کرتا ہے لیکن بعد میں زمانہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔ تو گویا کہ متکلم اس کا حصول زمانہ حالمیں چاہتا ہے اسلئے یہ کمال عنایت پر دلالت کرے گا یعنی متکلم کو اس بات کا شوق ہے کہ جلدی جلدی حاصل ہو جائے اور استقبال کی صورت میں متکلم کا یہ شوق ختم ہو جاتا ہے اسلئے دوسری مثالوں کی نسبت ”ہَلْ اَنْتُمْ شَاکِرُونَ“ والی مثال زیادہ بہتر ہوگی۔

وفہل انتم شاکرون ادلّ علی طلب الشکر من أفانتم شاکرون ایضاً وان کان للثبوت

باعتبار كون الجملة اسمیة لان هـل ادعی للمفعول من الهمزة فتركة معها ای ترك المفعول مع هل اذل علی ذلك ای کمال العناية بحصول ما سیتجدد ترجمہ:-

اور فہل انتم شاکرون ترکیب زیادہ دلالت کرتی ہے طلب شکر پر (افانتم شاکرون سے) نیز (اگرچہ یہ ثبوت کیلئے ہے) جملہ کے اسمیہ ہونے کے اعتبار سے (کیونکہ ہل ہمزہ کی نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے اسلئے فعل کیساتھ ہل کو ترک کرنا اس پر زیادہ دلالت کرے گا) یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول میں رغبت کے کمال پر

تشریح:-

وفہل انتم شاکرون: یہ انھوں نے ایک اور تنویر ذکر کی ہے کہ چونکہ ہل کا فعل کے ساتھ اختصاص ہے اور ہمزہ کا فعل کے ساتھ اختصاص نہیں ہے اسلئے ”هـلْ اَنْتُمْ شَاكِرُونَ“ کی طلب شکر پر دلالت زیادہ ہوگی ”افانتم شاکرون“ سے اس کے باوجود کہ دونوں ثبوت فی الحال پر دلالت کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہل کی وضع اسم کیلئے نہیں ہوئی ہے بلکہ فعل کیلئے ہوئی ہے تو اب جب ہم اسے اسم پر داخل کریں گے تو یہ غیر موضوع لہ پر داخل ہو جائے گا اور یہ کمال عنایت پر زیادہ دلالت کرے گا نسبت ہمزہ کے داخل کرنے کے اس لئے کہ ہمزہ کی تخصیص فعل اور اسم میں سے کسی کے ساتھ نہیں ہے تو ہمزہ کو جس پر بھی داخل کریں گے تو اس کا استعمال موضوع لہ میں ہوگا۔

ولهذا ای ولان هل ادعی الفعل من الهمزة لا یحسن هل زیڈ منطلقاً لمن البلیغ لانه الذی یقصد به الدلالة علی الثبوت وابرار ما سیوجد فی معرض الموجود ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے (کہ ہل ہمزہ کی نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے) (ہل زیڈ منطلق مستحسن نہیں ہے لیکن صرف بلیغ سے) کیونکہ دلالت علی الثبوت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو بصورت ظاہر کرنے کا ارادہ تو بلیغ ہی کر سکتا ہے

تشریح:-

ولهذا لا یحسن هل زیڈ منطلقاً لمن بلیغ: یہ ایک تفریع بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ”أزیڈ منطلق“ کہنا بلیغ اور غیر بلیغ دونوں سے حسن ہے اسلئے کہ اس کا استعمال اسم اور فعل دونوں میں ہوتا ہے بخلاف ”هل زیڈ منطلق“ کے کیونکہ ہل فعل کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے اسلئے اگر اسے کوئی غیر بلیغ آدمی اسم میں استعمال کرے گا تو اصل موضوع لہ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے بغیر کسی نکتہ کے استعمال کرے گا اور یہ غیر حسن ہوگا اور اگر اسے استعمال کرنے والا بلیغ آدمی ہو تو پھر یہ کہنا حسن ہوگا اسلئے کہ بلیغ آدمی اصل موضوع لہ کے معلوم ہونے کی وجہ سے بیان کردہ نکتوں میں سے کسی نکتے کی وجہ سے ہل کو اسم پر داخل کر کے استعمال کرے گا۔

وهی ای هل قسمان بسیطة وهی التی یطلب بها وجود الشیء اولاً ووجوده کقولنا هل الحركة موجودة اولاً موجودة ومرکبة وهی التی یطلب بها وجود شیء لشیء اولاً وجوده لہ کقولنا هل الحركة دائمة اولادائمة فان المطلوب وجود الدوام للحركة اولاً وجوده

لہذا وقد اعتبر في هذه شيان غير الوجود في الاولى شي واحد فكانت مرتبة بالنسبة الى الاولى وهي بسيطة بالنسبة اليها  
ترجمہ:-

(اور وہ) یعنی بل دو قسم پر ہے۔ بیضہ اور بیضہ وہ ہے جس سے وجودی، مطلوب ہو (یا لا وجودی، (جیسے حل الحركة موجودہ) یا لا موجودہ) (اور مرتبہ اور وہ ہے جس سے وجود دوامی، مطلوب ہو) (یا لا وجود دوامی شی (جیسے حل الحركة دائمتہ) (اولا دائمتہ)۔ یہاں پر حرکت کیلئے وجود دوام یا لا وجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور پہلے میں ایک کا لہذا ثانی مرتبہ ہوگا نسبت اول کے اور بیضہ ہوگا بہ نسبت ثانی کے

تشریح:-

وہی قسمان بسیطة ومرتبة: "حل کی دو قسمیں ہیں۔ حل مرتبہ، حل بیضہ۔

حل بیضہ وہ حل ہے جسکے ساتھ کسی وجود یا عدمی چیز طلب کی جائے جیسے حل الحركة موجودہ او لا موجودہ۔" اس میں حرکت کے وجود یا عدم وجود کو طلب کیا گیا ہے۔

حل مرتبہ وہ حل ہے جس کیساتھ کسی چیز کے وجود کیلئے کسی دوسری چیز کے وجود دوام یا عدم دوام کو ثابت کیا جائے جیسے "حل الحركة دائمتہ" اولا دائمتہ۔" اس میں حرکت کے وجود کیلئے دوام حرکت یا عدم دوام حرکت کو طلب کیا گیا ہے۔ وجہ تسمیہ: بیضہ کو بیضہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے علاوہ ایک ہی چیز ہوتی ہے اور وہ ہے موجود ہونا یا موجود نہ ہونا اور مرتبہ کو مرتبہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ذات کے علاوہ دو چیزیں ہوتی ہیں ایک وجود اور دوسری چیز دوام یا عدم دوام۔

والباقي من الالفاظ الاستفهام تشترك في انها لطلب التصور فقط وتختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شيء آخر قيل فيطلب بما شرح الاسم كقولنا ما العناء طالبان يشرح هذا الاسم ويبين مفهومه فيجاب بايراد لفظ اشهر او ماهية المسمى اى حقيقة التي هو بها هو كقولنا ما الحركة اى ما حقيقة مسمى هذا اللفظ فيجاب بايراد ذاتياته وتقع حل البسيطة في الترتيب بينهما اى بين ما التي لطلب شرح الاسم والتي لطلب الماهية يعنى ان مقتضى الترتيب لطبعي ان يطلب اولاً شرح الاسم ثم وجود المفهوم في نفسه ثم ماهية وحقيقته لان من لا يعرف مفهوم اللفظ استحالة منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا يعرف انه موجود استحالة منه ان يطلب حقيقته وماهيته اذ لا حقيقة للمعدوم ولا ماهية ترجمہ:-

(اور باقی) الفاظ استفهام اس میں تو مشترک ہیں کہ سب (صرف طلب تصور کیلئے ہیں) اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ہر ایک سے تصور آخر مطلوب ہوتا ہے (کہا گیا ہے کہ ماسے اسم کی وضاحت مطلوب ہوتی ہے جیسے العناء) اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے لہذا جواب دیا جائے گا ایسا لفظ لا کر جو مشہور تر ہو (یا ماہیت مسمی) یعنی اس چیز کی حقیقت جس کی وجہ سے وہ حقیقت ہے (جیسے ہمارا قول ما الحركة) یعنی اس لفظ کی حقیقت کیا ہے لہذا اس کی ذاتیات لا کر جواب دیا جائے گا (اور حل بیضہ ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے) یعنی اس ماکے درمیان واقع ہوتا

ہے جو شرح اسم کیلئے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کیلئے ہے کیونکہ ترتیب طبعی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کی جائے اس کے بعد وجود مفہوم کی پھر اس کی ماہیت اور حقیقت کی اس لئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم ہی نہ جانتا ہو اس سے اس مفہوم کا وجود طلب کرنا محال ہے اور جو شخص یہ نہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے

تشریح:-

والباقیة لطلب التصور فقط: استفہام کے دو حرفوں کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب باقی حروف کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ استفہام کے باقی تمام حروف صرف طلب تصور کیلئے آنے میں مشترک ہیں کہ ان کے ساتھ صرف طلب تصور کیلئے ہو گا طلب تصدیق نہیں ہوگا۔

لیکن اس بات میں ان کا آپس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے کسی اور تصور کو طلب کیا جائے گا یا نہیں۔

ما کی دو قسمیں ہیں ما شارحہ اور ما حقیقیہ۔ ما شارحہ اس ما کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی چیز کے مفہوم اجمالی کو طلب کیا جائے جیسے ”ما العنقاء“ اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم مجھے اس بات کی وضاحت کرو کہ عنقاء کیا چیز ہے انسان ہے پتھر ہے یا کوئی اور چیز ہے؟

لہذا اس طرح کے سوال کے جواب میں صرف لفظ اشہر کا استعمال کرنا کافی ہوگا چنانچہ اس کا جواب دیا جائے گا کہ ”العنقاء طائر عجیب“ عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے۔

عنقاء کی تحقیق: علامہ زمخشری نے ربیع الا برار میں، ابواسحق محمد بن ثعالبی نے عراقش میں ابن یعقوب مغربی نے مواہب میں ذکر کیا ہے کہ حضرت حظلہ بن صفوان علیہ السلام کی امت اصحاب الرس کے زمانے میں عنقاء ایک بہت ہی موذی پرندہ تھا جو مغربی پہاڑوں کی جانب سے حملہ آور ہو کر ان کے چھوٹے چھوٹے بچوں کو اٹھا کر لے جاتا تھا جس سے اس قوم کو بڑی تکلیف ہوتی تھی آخر جنگ آ کر انھوں نے حضرت حظلہ علیہ السلام کی خدمت میں اس کی ہلاکت کیلئے بددعا کی درخواست کر دی حضرت حظلہ علیہ السلام کی بددعا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسے ایسا معدوم کر دیا ہے کہ اب دنیا سے اس کی نسل ہی ناپید ہو گئی ہے۔ اور دوسری روایت دہن لیجانے کی بھی مروی ہے۔

اور ما حقیقیہ وہ ہے جس کے ساتھ کسی چیز کے تفصیلی مفہوم کے بارے میں سوال کیا جائے جیسے کوئی کہے کہ ”ما السحر کہ یا ما الا انسان؟“ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم مخاطب سے پوچھ رہا ہے کہ تم مجھے بتاؤ کہ حرکت کسے کہتے ہیں یا متکلم مخاطب سے کہہ رہا ہے کہ تم مجھے انسان کی پوری حقیقت بتاؤ تو اس کے جواب میں جنس اور فصل کو ملا کر پوری حقیقت کا بتلانا ضروری ہوگا اجمالی طور پر ”الانسان نوع من الحيوان“ کہنا کافی نہیں ہوگا۔

پھر محل اور مقام کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق کیا جائے گا اور اس طرح فرق کیا جائے کہ ہل بیٹہ جو کسی چیز کے وجود خا رجیکلئے آتا ہے ما شارحہ اور ما حقیقیہ کے درمیان واقع ہوگا اسلئے کہ ما شارحہ کے ساتھ مفہوم اجمالی کو اور ہل کے ساتھ وجود خارجی کو اور ما حقیقیہ کے ساتھ ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ترتیب طبعی اور عقلی یہی ہے کہ پہلے کسی چیز کے مفہوم اجمالی کا علم حاصل ہو جائے پھر وجود کا پھر ماہیت اور حقیقت کا کیونکہ مفہوم کا علم حاصل کئے بغیر وجود کے بارے میں سوال کرنا بے سود ہے اور وجود کا علم حاصل کئے بغیر ماہیت کے بارے میں پوچھنا بیکار ہے مثلاً کوئی آدمی انسان کی تعریف ہی نہیں جانتا ہے تو وہ انسان کے بارے میں کیا

سوال کرے گا کہ انسان کون ہے اور جو آدمی انسان کے وجود کا علم نہیں رکھتا ہے وہ انسان کی ماہیت کے بارے میں کیا سوال کرے گا کہ انسان کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے اسلئے ضروری ہے کہ پہلے مآشارحہ کے ساتھ مفہوم اجمالی طلب کیا جائے پھر اصل بیض کے ساتھ سوال کر کے وجود خارجی معلوم کر لی جائے پھر ماہیقیہ کے ساتھ سوال کر کے اس کی ماہیت اور حقیقت طلب کر لی جائے۔

والفرق بین المفہوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التي تفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خوطب باسم فهم فہمًا مّا ووقف على الشیء الذي يدلّ عليه الاسم اذا كان عالمًا باللغة واما الحد فلا يقف عليه الا المرتاض بصناعة المنطق ترجمہ:-

اور فرق اس چیز کے درمیان جو اسم سے فی الجملہ مفہوم ہوتی ہے اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے کچھ کم نہیں ہے کیونکہ جب کسی سے ایک اسم کے ساتھ خطاب کیا جائے تو وہ اس سے کچھ نہ کچھ سمجھ لیتا ہے اور اس چیز پر مطلع ہو جاتا ہے جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت جانتا ہو باقی رہی بات حد کی تو اس پر ماہر فرق منطق ہی واقف ہو سکتا ہے اس کے علاوہ کسی اور کو آگاہی نہیں ہوتی ہے

تشریح:-

والفرق بین المفہوم: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ماہیت مفہوم کی دو قسمیں ہیں مآشارحہ اور ماہیقیہ۔ مآشارحہ وہ ہے جس سے اسم کا مفہوم بیان کرنا مقصود ہو اور ماہیقیہ وہ ہے جس سے ماہیت سمجھی بیان کرنا مطلوب ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جو مآشارحہ وہی ماہیقیہ ہے کیونکہ جو چیز مآشارحہ سے مطلوب ہوتی ہے وہی چیز ماہیقیہ سے مطلوب ہوتی ہے صرف اتنا سا فرق ہے کہ ماہیقیہ میں اس کے وجود کا پہلے سے علم ہوتا ہے اور ماہیت مطلوب ہوتی ہے لیکن اتنی سی بات کی وجہ سے ماہیقیہ کو مستقل قسم بنانے کا کوئی تنگ نہیں بنتا ہے ورنہ پھر ماہی کی بھی کئی قسمیں بن جائیں گی مثلاً اگر جو ہر اسم کی وضاحت مطلوب ہو تو ایک قسم اور شرح عرض اسم مطلق مطلوب ہو تو دوسری قسم وجود میں آئے گی۔ لہذا آپ کا ان دو کے درمیان اتنی معمولی سی بات کی وجہ سے ان کی دو قسمیں بنا کر ان کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے جواب: شارحؒ نے شفاء کے حوالے سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ تعریف اسی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو اسم سے بطریق اجمال سمجھ میں آئے اور تعریف حقیقی اس مفہوم کو کہتے ہیں جو اسم سے تفصیلی طور پر سمجھا جائے یہ دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان آسمان و زمین کا فرق ہے کیونکہ مآشارحہ کے ساتھ سوال کر کے مفہوم اجمالی سے واقفیت وہی حاصل کرے گا جو صرف لغت سے واقف ہو اور اسی کو تعریف اسی کہتے ہیں اور ماہیقیہ کے ساتھ وہی آدمی سوال کر کے ماہیت تامة (حدا تام) پر واقفیت حاصل کرے گا جسے منطق میں پوری مہارت ہو لہذا اس فرق کی وجہ سے ہم نے اس کی دو قسمیں بنا دی ہیں کہ مآشارحہ کے ساتھ جاہل واقف لغت سوال کرتا ہے اور ماہیقیہ کیساتھ منطقی اور ماہر صاحب علم آدمی سوال کرتا ہے۔

فالموجودات لَمّا كان لها حقائق ومفہومات فلها حدودٌ حقیقیّةٌ واسمّیّةٌ واما المعدومات فلیس لها الا المفہومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا یكون الا بعد ان یعرف ان الذات موجودة حتی ان ما یوضع فی اول التعالیم من حدود الاشیاء التي برهن علیها فی اثناء التعالیم انما هی حدود اسمیّة ثم اذا برهن علیها وأثبت وجودها صارت



تلك الحدود وبعينها حدوداً حقیقیة جميع ذلك مذکور فی الشفاء ترجمہ:-

لہذا موجودات کیلئے جب حقائق اور مفہومات دونوں ہوں تو ان کیلئے حقیقی اور حد اسی دونوں ہوں گی اور معدومات کیلئے صرف مفہومات ہی ہیں اس لئے ان کی حدود بھی صرف اسی ہوں گی کیونکہ حد بحسب الذات اسی وقت ہوتی ہے جب یہ معلوم ہو کہ ذات موجود ہے یہاں تک کہ چیزوں کی وہ تعریف جو اول تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن میں تعلیم کے دوران دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسی ہوتی ہیں اور جب ان پر دلیل لا کر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو بعینہ یہی حدود حقیقی ہو جاتی ہیں یہ پورے کا پورا شفاء میں مذکور ہے

تشریح:-

فال موجودات لما كان : چونکہ اس سے پہلے موجودات اور معدومات کا ذکر ہو گیا تھا اسلئے اب ان کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اس میں ”فا“ شرط محذوف کی جڑ ہے تقدیری عبارت یوں ہے ”اذا علمت انه لا حقيقة للمعدوم وارتد الفرق بينه وبين المعدوم فنقول الفرق هو ان الموجودات“ موجودات سے مراد صرف وہی امور نہیں ہیں جو خارج میں موجود ہوں بلکہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جن سے ان کی حقیقت نفس الامری مراد ہو اور حقائق سے وہ امور مراد ہیں جن کی ترکیب ذاتیات اور مفہومات سے ہوتی ہے اور معانی سے وہ صورتیں مراد ہیں جو واضع کے وضع کرنے سے الفاظ سے ذہن میں حاصل ہوا اور ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ وضع الفاظ کے اعتبار سے موجودات اور معدومات دونوں برابر ہیں کہ جس طرح موجودات کیلئے الفاظ موضوع ہیں اسی طرح معدومات کیلئے بھی الفاظ موضوع ہیں کیونکہ وضع کیلئے موضوع لہ کا متحقق ہونا ضروری نہیں ہے البتہ موجودات کیلئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اسلئے موجودات کی تعریف حقیقیہ اور تعریف اسمیہ دونوں ہو سکتی ہیں بخلاف معدومات کے کہ چونکہ ان کیلئے حقائق ہی نہیں اسلئے انکی تعریف صرف اسی ہوگی تعریف حقیقی نہیں ہوگی کیونکہ کسی بھی چیز کی تعریف حقیقی اس وقت ہو سکتی ہے جب اس کی حقیقت نفس الامری معلوم ہو اور معدوم کی تو کوئی حقیقت ہوتی ہی نہیں ہے معلوم کیا خاک ہوگی؟ یہی وجہ ہے کہ ہماری کتابوں میں عنوانات جیسے کتاب الصلوٰۃ، کتاب الطہارۃ، کتاب الزکوٰۃ، کے تحت ابتدائی جو تعریف حاصل ہوتی ہے وہ تعریف اسی ہے اور پوری تفصیل پڑھنے سے جو تعریف سامنے آتی ہے تو وہ تعریف حقیقی ہے اسلئے کہ اس عنوان کے شروع میں پوری تعریف اور حقیقت کھل کر سامنے نہیں آتی اور جب کتاب پڑھی جائے تو پڑھنے کے دوران پوری حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے اسلئے وہ تعریف حقیقی کہلائے گی۔

وَيُطَلَّبُ بِمَنْ الْعَارِضُ الْمَشْخُصَ اَيَ الْأَمْرِ الَّذِي يَعْرِضُ لِذِي الْعَلَمِ فَيَفِيدُ تَمْشِيخِيَّةً وَتَعْيِينَةً كَقَوْلِنَا مَنْ فِي الدَّارِ فَيَجَابُ بِزَيْدٍ وَنَحْوِهِ مِمَّا يَفِيدُ تَمْشِيخِيَّةً وَقَالَ السَّكَّاكِيُّ يُسْتَمَلُّ بِمَا عَنِ الْجِنْسِ تَقُولُ مَا عِنْدَكَ اَيَ اَيِّ اجْناسِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَكَ وَجَوَابُهُ كِتَابٌ وَنَحْوُهُ وَيَدْخُلُ فِيهِ السُّؤَالُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ نَحْوُ مَا الْكَلِمَةُ اَيَ اَيِّ اجْناسِ الْأَلْفَاظِ وَجَوَابُهُ لَفْظُ مَوْضُوعٍ مُفْرَدٍ أَوْ عَنِ الْوَصْفِ تَقُولُ مَا زَيْدٌ وَجَوَابُهُ الْكَرِيمُ وَنَحْوُهُ وَيُسْتَمَلُّ بِمَنْ عَنِ الْجِنْسِ مَنْ ذُو الْعِلْمِ تَقُولُ مَنْ جِبْرِئِيلُ اَيَ أَبَشَرٌ هُوَ امْ مَلَكٌ امْ جَنِّي

ترجمہ:-

(اور) من کے ساتھ طلب کیا جاتا ہے (ذوی العقول کا عارض متخص) لہذا وہ اس کی تخصیص و تعیین کا فائدہ دیتا ہے (جیسے ہمارا قول من فی الدار) تو اس کا جواب زید وغیرہ کے ساتھ دیا جائے گا۔ جو اس کیلئے مفید تخصیص ہو (سکا کی نے کہا ہے کہ ما سے جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تم کہتے ہو ما عندک، یعنی چیزوں میں سے کس جنس کی چیز تمہارے پاس ہے اس کا جواب کتاب وغیرہ آئے گا اور اس میں ما بہیت و حقیقت کے بارے میں سوال کرنا بھی داخل ہے جیسے ”ما لکلمہ“؟ یعنی کلمہ الفاظ کی کونسی جنس میں سے ہے تو اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا (یا وصف کے بارے میں سوال کیا جائے گا تم کہتے ”ما زید؟“ تو اس کا جواب کریم وغیرہ ہوگا اور سوال کیا جاتا ہے (من کیسا تھ جنس ذوی العقول کے بارے میں تم کہتے ہو کہ ”من جبریل؟“ یعنی وہ انسان ہے یا فرشتہ یا جن؟

تشریح:-

وَيُطْلَبُ بِمَنْ الْعَارِضُ الْمَشْتَبِهُ: حروف استفہام میں سے ایک حرف من ہے۔ من کے بارے میں علامہ سکا کی اور جمہور کا اختلاف ہے۔ من کے ساتھ عارض متخص ذی العلم کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ یعنی من کے ساتھ جس کے بارے میں سوال کیا جائے گا ایک تو اس کا عارض ہونا ضروری ہے عارض ہو ذاتی نہ ہو کہ مطلوب کی حقیقت میں داخل ہو۔ دوسرے نمبر پر وہ متخص ہو یعنی مطلوب کی ذات جمیع ماعداء سے ممتاز ہو اور تیسرے نمبر پر وہ ذی علم ہو یعنی ذوی العقول میں سے ہو غیر ذوی العقول میں سے نہ ہو چنانچہ جب ”من فی الدار“ بول کر سوال کیا جائے تو جواب میں کہا جائے گا ”زید“ یا ”خالد“ یا ”بکر“ وغیرہ۔ یہ ایک عارض ہے اسلئے کہ کسی بھی چیز کا علم اس کی ذات سے خارج ہے اور ذات کو عارض ہوتا ہے دوسرے نمبر پر متخص ہے اسلئے کہ یہ جمیع ماعدی سے ممتاز کرتا ہے اور تیسرے نمبر پر ذوی العقول میں سے بھی ہے۔

فاضل شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں جنس سے منطقیوں والا جنس مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مطلق حقیقت مراد ہے چنانچہ کلمہ مناطہ کے نزدیک نوع ہے اور ما کے ساتھ اس کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ”ما لکلمہ“ تو اس سوال کا مطلب ہوگا کہ ”الکلمۃ من اشیاء اجناس الاشیاء۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ ”لفظ موضوع مفرد“ یعنی کلمہ لفظ موضوع ہے مہمل نہیں ہے مفرد ہے مرکب نہیں ہے۔

علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ ”ما اور من“ یہ دو چیزیں ہیں مادہ و چیزوں کے طلب کرنے کیلئے آتا ہے نمبر ایک جنس کی طلب کیلئے آتا ہے چاہے وہ ذوی العقول میں سے ہو یا غیر ذوی العقول میں سے۔

ذوی العقول کی مثال جیسے ”ما عندک“ تمہارے پاس کیا ہے؟ تو اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمار، انسان وغیرہ کہا جائے گا۔

دوسرے نمبر پر ما وصف کے بارے میں سوال کرنے کیلئے آتا ہے جیسے کوئی کہے کہ ”ما زید؟“ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا شجاع۔ یا کریم۔ یا بخیل وغیرہ وغیرہ۔

اور من ذوی العقول کے جنس کے طلب کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے من جبریل؟ تو جواب میں کہا جائے گا ”ملک“ کیونکہ سوال کرنے سے مقصود طلب جنس ہے یعنی یہ پوچھا جا رہا ہے کہ تم بتاؤ کہ جبریل کیا ہے انسان ہے فرشتہ ہے یا جن ہے؟

وفیہ نظر اذ لا نسب لسم انہ للسؤال عن الجنس وانه یصح فی جواب من جبرئیل ان یقال ملک بل جوابہ ملک یأتی بالوحي کذا و کذا مما یفید تشہیحہ

ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے) کیونکہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں کہ یہ سوال جنس کیلئے ہے اور یہ کہ من جبریل کے جواب میں صرف ملک کہنا کافی ہے بلکہ اس کا جواب یوں ہوگا کہ وہ فرشتہ ہے جو وحی لاتا ہے وغیرہ وغیرہ جو اس کی تشخیص کا فائدہ دے

تشریح:-

وفیہ نظر: اس نظر کے ساتھ مصنف نے علامہ سکا کی "کی تردید فرمائی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کامن کو طلب جنس کیلئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ من کو طلب جنس کیلئے قرار دینا خلاف لغت ہے کہ کہیں پر بھی من طلب جنس کیلئے نہیں لا یا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ "من جبرئیل" کے جواب میں صرف "ملک" کہنا کافی نہیں ہوگا بلکہ اسکے ساتھ اس کے مشخصات (ملک یأتی بالوحي وغیرہ) کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔ جیسے جب موسیٰ سے فرعون نے پوچھا کہ "ومن ربکما یا موسیٰ؟" تو فرعون کے اس سوال کے جواب میں موسیٰ نے صرف جنس کے ذکر کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مشخصات کا بھی ذکر کر دیا ہے اور اس کے جواب میں فرمایا "رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ"

وَيُسْأَلُ بِأَيِّ عَمَائِمٍ يَمَيِّزُ بِهِ أَحَدُ الْمُتَشَارِكِينَ فِي أَمْرِ يَعْمَهُمَا وَهُوَ مَضْمُونٌ مَا أَضِيفَ إِلَيْهِ أَيْ نَحْوُ أَيْ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا أَيْ أَنَحْنُ أَمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ فَالْمُؤْمِنُونَ وَالْكَافِرُونَ قَدْ اشْتَرَكَا فِي الْفَرِيقَةِ وَسَأَلُوا عَمَائِمَ يَمَيِّزُ أَحَدَهُمَا عَنِ الْآخَرِ مِثْلُ كَوْنِ الْكَافِرِينَ الْقَائِلِينَ لِهَذَا الْقَوْلِ وَمِثْلُ كَوْنِ الْمُؤْمِنِينَ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ ﷺ

ترجمہ:-

(اور ائی سے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا جو کسی امر عام میں دو شریک ہونے والی چیزوں میں سے ایک کو دوسری سے ممتاز کر دے) اور وہ امر عام ائی کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ جیسے آیت ای الفریقین۔ فریقین میں سے کونسا بہتر ہے یعنی ہم یا اصحاب محمد ﷺ) لہذا مؤمنین اور کافر فریق ہونے میں مشترک ہیں اور کافروں نے اس چیز کے بارے میں سوال کیا ہے جو ایک دوسرے کو ممتاز کر دے مثلاً کافروں کا بہتر ہونا جو اس کے قول کی قائل ہیں اور مؤمنین کا بہتر ہونا جو اصحاب محمد ﷺ ہیں

تشریح:-

ویسئل بأی عمائم یمیز بہ احد المتشارکین فی امر یعمہما: حروف استفہام میں سے ایک "ای" ہے اور اس کے ساتھ اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو ایسی چیز کو امتیاز دے جو کسی امر عام کے ماتحت مندرج ہو جیسے قرآن پاک میں کافروں کا قول ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے "أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا" یعنی ہم اور اصحاب محمد میں سے کون سا فرقہ بہتر ہے تو فرقہ ہونے میں دونوں شریک ہیں جو ای کا مضاف الیہ ہے تو جواب میں چاہے مشرکین کہا جائے چاہے اصحاب محمد کہا جائے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہو جائے گا۔

وَيُسْأَلُ بِكُمُ الْعِدَّةُ نَحْوُ سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ أَتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ أَيْ كَمْ آيَةٍ أَتَيْنَاهُمْ أَعَشْرِينَ أَمْ ثَلَاثِينَ فَمِنْ آيَةٍ مُمَيِّزَةٍ كَمْ بَزِيَادَةٍ مِنْ لِمَا وَقَعَ مِنَ الْفَصْلِ بِفَعْلٍ مُتَعَدٍّ بَيْنَكُمْ وَمُمَيِّزَةٍ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْخَبَرِ فَكَمْ هَهُنَا لِلْمَسْأَلِ عَنِ الْعِدَّةِ

لكن الغرض من هذا السؤال هو التفریع والتوبيخ ويُسئل بكيف عن الحال وباین عن المكان وبمتی عن الزمان ماضياً كان او مستقبلاً وبآیان عن الزمان المستقبل قیل وَيُسْتَعْمَلُ فِي مَوَاضِعِ التَّفْخِيمِ مثل "أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ" وَأَنَّى تُسْتَعْمَلُ تَارَةً بِمَعْنَى كَيْفٍ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ بَعْدَهَا فِعْلٌ نَحْوُ "فَاتُوا حَرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ" اِی عَلَى اِیْ حَالِ شِئْتُمْ وَمِنْ اِیْ شَقٍّ اِرْدْتُمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْمَأْتِیْ مَوْضِعَ الْحَرِثِ وَلَمْ يَجِءْ اِنِّیْ زَيْدٌ بِمَعْنَى كَيْفٍ هُوَ وَآخَرَى بِمَعْنَى مِنْ اِیْنِ نَحْوِ اِنِّیْ لَكَ هَذَا اِیْ مِنْ اِیْنِ لَكَ هَذَا الرِّزْقُ الْآتِیْ فِی كُلِّ یَوْمٍ وَقَوْلُهُ یُسْتَعْمَلُ اِشَارَةً اِلَى اَنَّهُ یَحْتَمِلُ اَنْ یَكُونَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْمَعْنِیْنِ وَاَنْ یَكُونَ فِی اِحْدَهُمَا حَقِیْقَةً وَفِی الْاُخْرَى مَجَازًا وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَكُونَ مَعْنَاهُ اِیْنِ اِلَّا اَنَّهُ فِی الْاِسْتِعْمَالِ یَكُونُ مَعَ مَنْ ظَاهِرَةٌ كَمَا فِی قَوْلِهِ مِنْ اِنِّیْ عَشْرُونَ لَنَا اِیْ مِنْ اِیْنِ اَوْ مَقْدَرَةٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "اِنِّیْ لَكَ هَذَا" اِیْ مِنْ اِیْنِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ النُّحَاةِ

ترجمہ:-

(اور کم کیسا تھ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے سل بنی اسرائیل کم الخ بنی اسرائیل سے پوچھ لو کہ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں؟ یعنی ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دی ہیں میں یا تیں لہذا یہ من کی زیادتی کیسا تھ آیت کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل واقع ہو گیا ہے جیسا کہ کم خبر یہ میں مذکور ہو چکا لہذا یہاں پر کم عدد سے سوال کیلئے ہے لیکن سوال سے جھڑک دینا اور ڈانٹنا مقصود ہے) اور کیف سے حال اور این سے مکان اور متی سے زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے) ماضی ہو یا مستقبل ہو اور ایتان سے زمانہ مستقبل کے بارے میں۔ کہا گیا ہے کہ اسے مواضع تفخیم میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کب ہوگا قیامت کا دن؟ (اور ائی کو کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے) جس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے (جیسے آؤ تم اپنی کھیتوں میں جس طرف سے چاہو) یعنی جس حالت پر چاہو اور جس طرف سے چاہو اس کے بعد کہ آنے کی جگہ موضع زراعت ہو اور ائی زید کیف زید کے معنی میں نہیں آتا (اور کبھی من این کے معنی میں آتا ہے جیسے ائی لک بذا) یعنی اے مریم یہ روز آنے والی روزی تمہارے پاس کہاں سے آتی ہے؟ اور ماتن کا قول "یُسْتَعْمَلُ" سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ائی مشترک ہو دونوں معنوں کے درمیان اور یہ بھی احتمال ہے کہ ایک میں حقیقت ہو اور دوسرے میں مجاز اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی صرف این ہوں لیکن بظاہر من کے ساتھ استعمال ہوتا ہو جیسے من ائی عشرون یعنی من این مقدّر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ائی لک بذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحو یوں نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:-

وَيُسْأَلُ بِكُمْ عَنِ الْعَدَدِ - کم طلب عدد مبہم کیلئے آتا ہے جیسے سَلْ بَنِي إِسْرَءِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ "یعنی ان سے پوچھے کہ ان کو کتنی آیتیں دی ہیں میں یا تیں وغیرہ وغیرہ؟ مصنف کا مقصود یہاں تک پورا ہو گیا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ یہ آیت عدد کے بارے میں سوال کرنے کیلئے نہیں آئی ہے بلکہ یہ آیت توحیح اور ڈانٹنے کیلئے آئی ہے کہ ہم نے ان کو بہت ساری نشانیاں دی ہیں لیکن پھر بھی ان لوگوں نے حق کو قبول کر کے ایمان نہیں لایا ہے۔

فَمِنْ آيَةٍ مُمَيِّزَةٍ كَمْ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے آیت کی ترکیب کی ہے "مِنْ آيَةٍ" "كَمْ" کی تمیز ہے اور من زائدہ ہے جسے فعل متعدی اور تمیز کے درمیان فاصلہ کیلئے لایا گیا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کم اور فعل متعدی کے درمیان جب فاصلہ

واقع ہو جائے تو من زائدہ کا لانا ضروری ہے۔ تاکہ مفعول کے ساتھ اس کی مشابہت لازم نہ آئے۔

ویسٹل بکیف عن الحال: کیف حال پوچھنے کیلئے آتا ہے جیسے ”کیف الحال؟ تو اس کا جواب دیا جائے گا۔ طیب وغیرہ۔  
وبأین عن المكان: این کے ساتھ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے این جلست: تم کہاں بیٹھے ہو؟

ومشی عن الزمان: اور متی کے ساتھ زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چاہے وہ زمانہ ماضی ہو یا زمانہ استقبال جیسے متنی  
جئت۔؟ متنی تآتی؟ تم کب آئے ہو؟ اور تم کب آؤ گے؟

وبأیان عن الاستقبال: ایاں صرف زمانہ استقبال کے بارے میں سوال کرنے کیلئے آتا ہے جیسے ایاں یشمر هذه النخلة؟  
یہ کھجور کا درخت کب پھل دے گا؟ اور کبھی کبھار ایاں کسی چیز کی تعظیم اور بڑائی بتانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ایاں یوم الدین۔ بدلے  
اور جزاء کا دن کب ہے؟ اسی طرح ”ایاں یوم القيامة، ایاں مرساھا“۔

وانی تستعمل تارة بمعنى کیف واخرى بمعنى من این: حروف استفہام میں سے آخری حرف ”انی“ ہے یہ  
دو معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے کبھی یہ ”کیف“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی یہ ”من این“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔  
کیف کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال جیسے ”فأئواخرئکم انی یشمتکم“ اس آیت میں انی کیف کے معنی میں ہے یعنی  
کیف شمتکم جس حالت میں تم چاہو اپنی کھیتی میں آؤ۔ یعنی قبل کی طرف سے تو ملاپ ثابت ہے اسلئے کہ یہ موضع حث ہے نہ کہ مو  
ضع فرث پھر کیفیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دے رکھا ہے کہ قیام، قعود اور اضطجاع، میں سے جس حالت میں ہو اللہ کی  
طرف سے اجازت ہے اور جب انی کیف کے معنی میں ہو تو پھر اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے چنانچہ ”انسی زیداً“ کو  
کیف زیداً کے معنی میں لینا درست نہیں ہے اسلئے کہ انی بمعنی کیف کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر فعل نہیں ہے۔  
بلکہ انی کے بعد اسم ہے۔

وقوله يستعمل اشارة: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے متن حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ مصنف نے ”یستعمل“ کا  
لفظ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ انی دو معنی میں مشترک ہونے کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے اور یا اس بات کی طرف  
اشارہ کر دیا ہے کہ انی کا کیف کے معنی میں استعمال ہونا حقیقت ہے اور من این کے معنی میں استعمال ہونا مجاز ہے اور اس بات کی  
طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ صرف این کے معنی میں ہے اور ”من“ استعمال کرنے کے اعتبار سے اس کے ساتھ لایا ہے پھر ”من“  
لفظوں میں موجود ہوگا یا تقدیراً موجود ہوگا لفظاً موجود ہونے کی مثال جیسے ”من انی عشرون لنا“ یعنی ”من این عشرون لنا“  
تقدیراً موجود ہونے کی مثال جیسے ”انی لک هذا“ یعنی ”من این لک هذا“ یہ تمہارے پاس کہاں سے آیا؟۔

اور انی کے دوسرے معنی من این کے آتے ہیں جیسے کہ حضرت زکریا نے حضرت مریم کے عبادت خانے میں بے موسم پھل دیکھ کر  
پوچھا تھا کہ ”انی لک هذا یعنی“ من این لک هذا الرزق الا تری فی کل یوم“

ثم ان هذه الكلمات الاستفهامية كثير ما تستعمل في غير الاستفهام مما يناسب المحام  
بحسب معونة القرائن كالاستبطاء نحو کم دعوتکم والتعجب نحو ”مالی لا اری الھذھذ“ لانه  
كان لا یغیب عن سلیمان علیہ السلام بلا اذنه فلما لم یبصره فی مکانہ تعجب عن حال نفسه  
فی عدم ابصاره ایاہ ولا یخفی انه لامعنی لاستفہام العاقل عن حال نفسه وقول صاحب کشف  
انه نظر سلیمان علیہ الصلوۃ والسلام الی مکان الھدھد فلم یبصره فقال مالی لا اراه علی

معنی اِنَّهٗ لَا يَرَاهُ وَهُوَ حَاضِرٌ لِّسَاتِرٍ سَتَرَهُ اَوْ غَيْرِ ذَلِكَ ثُمَّ لَاحَ لَهٗ اِنَّهٗ غَائِبٌ فَاضْرَبْ عَنْ ذَلِكَ وَاخْذْ يَقُولُ اَهُوَ غَائِبٌ كَاَنَّهٗ يُسْتَعْلَمُ عَنْ صِدْقَةٍ مَّا لَاحَ لَهٗ لَا يَدُلُّ عَلٰى اَنْ الْاِسْتِفْهَامَ عَلٰى حَقِيقَتِهِ وَالتَّنْبِيْهِ عَلٰى الضَّلَالِ نَحْوُ فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ  
ترجمہ:-

(پھر یہ کلمات) استفہامیہ (بسا اوقات غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں) جو قرآن کے اعتبار سے مقام کے مناسب ہوں (جیسے دیر کرنا مثل کم دعوتک اور تعجب کرنا جیسے مجھے کیا ہوا کہ میں بدد کو نہیں دیکھ رہا ہوں) کیونکہ وہ حضرت سلیمان کی اجازت کے بغیر کہیں نہیں جاتا تھا جب آپ نے اسے اپنی جگہ پہ نہیں دیکھا تو آپ اپنے حال سے اسے نہ دیکھنے پر تعجب کرنے لگے اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ اس کا کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کہ وہ اسے نہیں دیکھ رہا ہے کیونکہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کشف کا یہ کہنا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ہد کے مکان کی طرف نظر کی تو اس کو نہیں دیکھا اس پر آپ نے کہا مالی لا اراہ یعنی اس کے ہوتے ہوئے میں نہیں دیکھ رہا کہ کوئی پردہ ہے یا کوئی اور سبب ہے پھر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے (تو آپ نے کہنا شروع کر دیا کہ کیا وہ غائب ہے؟ گویا کہا آپ پر جو ظاہر ہوا ہے اس کی صحت معلوم کر رہے ہیں یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ یہ استفہام اپنی حقیقت پر مبنی ہو (اور گمراہی پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے تم کہاں جا رہے ہو

تشریح:-

ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَثِيرًا مَا تَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ الْاِسْتِفْهَامِ : یہاں تک حروف کی تفصیل ختم ہو گئی اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اصل تو ان حروف کی وضع استفہام اور ان معانی کیلئے ہوئی ہے جن کو ہم نے بیان کر دیا ہے لیکن کبھی کبھار قرآن کی وجہ سے مجازی طور پر ان حروف کا استعمال ان معانی کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی ہوتا ہے مثلاً استبطاء کیلئے ان کا استعمال کرنا۔ اور استبطاء دیر اور تاخیر کرنے کو کہتے ہیں جیسے کوئی کہے کہ ”کم دعوتک“ میں نے تمہیں کتنی بار بلایا۔ والتعجب: یا حروف استفہام تعجب کیلئے آتے ہیں جیسے ”مَالِي لَا أَرَى الْهَذَا هَذَا“ مجھے کیا ہوا کہ میں بدد کو نہیں دیکھ پا رہا۔ اس آیت میں ما استفہامیہ تعجب کیلئے استعمال ہوا ہے اسلئے کہ اس آیت میں سلیمان اپنے نفس سے سوال کر رہے ہیں اور اپنے نفس سے سوال کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اور یہ استفہام تعجب کیلئے اسلئے ہے کہ ہد اپنے مقام پر ہمیشہ ہوتا تھا ایک بار حضرت سلیمان نے ضرورت پڑنے پر اسے دیکھا تو اپنی جگہ پر نہ تھا تو سلیمان کو اس کے عدم موجودگی کی وجہ سے حیرت ہوئی کہ جو ہد اپنی جگہ سے کبھی نہ ملا وہ آج میری اجازت کے بغیر غائب کیوں ہے یا میرا قصور ہے دیکھنے میں کہ ہد ہونے کو تو موجود ہے لیکن وہ مجھے نظر نہیں آ رہا ہے اور صاحب کشف علامہ زحشری نے کہا ہے کہ یہاں پر ما کو استفہام کیلئے بھی بنایا جاسکتا ہے اور جب ما کو استفہام کیلئے بنایا جائے تو پھر آیت کریمہ کا مطلب یہ بنے گا کہ جب سلیمان نے ہد کی جگہ دیکھی تو اسے اپنی جگہ پر حاضر نہ پا کر پوچھا کہ کیا ہوا مجھے کہ میں بدد کو نہیں دیکھ رہا یعنی یا تو ہد موجود ہے مجھے نظر نہیں آ رہا ہے اور یا وہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے بلکہ غائب ہے۔

والتَّنْبِيْهِ عَلٰى الضَّلَالَةِ :- اسی طرح حرف استفہام گمراہی پر تنبیہ کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ“ تم کہاں بھٹکے جا رہے ہو؟

وَالْوَعِيدُ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُسَمَّى الْاَدَبُ اَلَمْ اَذْبْ فَلَانَا اِذَا عَلِمَ الْمَخَاطَبُ ذَلِكَ وَهُوَ اَنْتَكَ اَذْبْتَ فَلَا نَافِيَهُمْ مِنْهُ مَعْنَى الْوَعِيدِ وَالتَّخْوِيفِ وَلَا يَحْمِلُهُ عَلٰى السُّؤَالِ وَالْاَمْرِ نَحْوُ فَهَلْ اَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ اِی اسلموا والتقریر اِی حمل المخطاب علی الاقرار بما یعرفه والجأؤه الیه بایلاء المقرربہ الهمزة اِی بشرط ان یدکر بعد الهمزة ما حمل المخطاب علی الاقرار به کما سر فی حقیقة الاستفهام من ایلاء السموال عنه الهمزة تقول أضربت زیذا فی تقریره بالفعل وانت ضربت فی تقریره بالفاعل وأزیذا ضربت فی تقریره بالمفعول وعلی هذا القیاس وفد یقال التقریر بمعنی التحقیق والتشبیہ فیقال أضربت زیذا بمعنی اذک ضریته البتة ترجمہ:-

اور وعید کیلئے جیسے بے ادب سے تم کہتے ہو کہ: کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا؟ جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کر دیا ہے لہذا اس سے وہ وعید اور تخویف سمجھ لے گا اور سوال پر محمول نہیں کرے گا (اور امر کیلئے جیسے قبل انتم مسلمون یعنی تم اسلام لے آؤ) اور تقریر کیلئے (یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ و مضطر کرنے کیلئے جس کو وہ جانتا ہے) (مقر یہ کو ہمزہ کیساتھ متصل لا کر) یعنی اس شرط کیساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کا ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کرنا ہے (جیسا کہ گزر چکا) حقیقت استفہام میں کہ مسئول عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا ہے تم کہتے ہو أضربت زیذا فعل کی تقریر میں اور انت ضربت فاعل کی تقریر میں اور ازیذا ضربت تقریر مفعول میں اور اسی طرح اور بھی اور کہا گیا ہے کہ تقریر تحقیق و تثبیت کے معنی میں ہوتی ہے لہذا کہا جائے گا أضربت زیذا اس معنی کے طور پر کہ تم نے اسے لازمی طور پر مارا ہے

تشریح:-

اور حرف استفہام وعید اور ڈرانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلَیْنِ“ کیا ہم نے پہلوں کو ہلاک نہیں کیا؟

والاقرار: اسی طرح کبھی تو متکلم اور مخاطب دونوں کو کسی چیز کا علم ہوتا ہے لیکن متکلم مخاطب سے اقرار کرانے کیلئے حرف استفہام استعمال کرتا ہے پھر متکلم جس چیز کا اعتراف کرنا چاہتا ہے اس کے ساتھ متصل ہمزہ و صلیہ لانا ضروری ہے اور اس کی تین صورتیں ہیں۔ فعل کے اقرار کا ارادہ ہوگا یا فاعل کے یا مفعول کے اقرار کا ارادہ ہوگا۔ فعل کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أضربت زیذا۔ فاعل کے اقرار کرانے کی مثال جیسے أنت ضربت زیذا۔ مفعول کے اقرار کرانے کی مثال جیسے ازیذا ضربت۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہاں پر ہمزہ تقریر کیلئے ہے اس صورت میں تقریر سے تقریر کا معنی تحقیق مراد نہیں ہوگا۔ بلکہ تحقیق اور تثبیت کے معنی میں ہوگا جیسے کوئی کہے کہ ”أضربت زیذا“ کیا تو نے زیذا کو مارا ہے؟ تو اس کے معنی ہوں گے کہ کیا واقعی تو نے زیذا کو مارا ہے؟۔

فائدہ اولی: شیخ عبدالقادر جرجانی اور علامہ سکاکی وغیرہ نے قرآن کریم کی آیت ”اَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْمَةِ نَائِيًا اِبْرَاهِيمُ“ اے ابراہیم کیا ہمارے معبودوں کے ساتھ یہ بدسلوکی تم نے کی ہے۔ ان حضرات نے اس میں استفہام برائے فاعل مانا ہے اور وجہ یہ بتائی ہے کہ ان لوگوں کا مقصد بتوں کے توڑنے کی وجہ کا پوچھنا نہیں ہے کہ یہ تقریر فعل کے قیل سے بن جائے بلکہ سوال کرنے کا مقصد حضرت ابراہیم سے اقرار کرانا ہے کہ بتوں کو تم نے توڑا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سوال فاعل کے بارے میں ہے نہ کہ مفعول کے بارے میں لہذا یہ استفہام برائے تقریر فاعل ہوگا نہ کہ برائے تقریر فعل۔ اس پر مصطفیٰ نے ایضاً میں اعتراض کیا ہے کہ ہمزہ کے تقریر فاعل کیلئے ہونے کیلئے چونکہ سابقہ کلام میں کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے ہو سکتا ہے کہ یہ آیت اپنے اصلی معنی میں ہو کیونکہ سیاق کلام سے حضرت ابراہیم کے بتوں کے توڑنے پر کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اول تو یہ

بات تسلیم نہیں ہے کہ اس بات کا علم اس پر منحصر ہے کہ سیاق کلام میں اس پر دلالت ہو کیونکہ قوم کا بت پرست ہونا اور ان میں سے کسی کا اس طرح کی حرکت کا جرأت نہ کر سکا خود متعین کر دیتا ہے کہ بتوں کو توڑنے والا ان میں سے کوئی نہیں ہے بلکہ حضرت ابراہیم ہی ہیں کیونکہ سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابراہیم نے ان کے بتوں کی اہانت کی تھی اور ”وَاللّٰهُ لَا كَيْدَ لَاصْنَانَكُمْ“ قسم کھا کر کہا تھا کہ میں تمہارے بتوں کو توڑ کے رہوں گا۔ اور یہ بات قوم کے علم کیلئے کافی ہے۔

فائدہ ۲..... شیخ ابو حنیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریری ہمزہ ہی کے ساتھ ہوتا ہے ہل کے ساتھ نہیں ہوتا پھر دوسرے کچھ نحو یوں نے کہا ہے کہ ہل تقریر و اثبات دونوں کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”هَلْ فِيْ ذٰلِكَ فَنَسَمَ لِّذِيْ حُجْرٍ“ علامہ زمخشری نے قرآن کریم کی آیت ”هَلْ اَتٰی عَلَى الْاِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ“ میں تقریر کیلئے مانا ہے ممکن ہے کہ ان کا مقصد یہ ہو کہ یہاں پر ہل قد کے معنی میں ہے جیسا کہ ان کا مذہب ہے کیونکہ اس میں ہمزہ مقدّر ہے لہذا تقریر ہمزہ سے ہوگی نہ کہ ہل سے شیخ نے مزید یہ بھی کہا ہے کہ اگر استفہام کا مقصد تعین، توثیح، انکار، تعجب، ہو تو یہ ہمزہ کے ساتھ ہوگا نہ کہ ہل کے ساتھ اور اگر مقصود جحد ہو تو ہل کے ساتھ ہوگا نہ کہ ہمزہ کے ساتھ اس میں جحد سے انکار کی قسم ثانی مراد ہے اور انکار سے قسم اول مراد ہے۔ لہذا جو ہل جحد کیلئے ہو اس کا استثناء کے معنی میں ہونا متعین ہو گیا جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے وَهَلْ يُجَاۡزِیْ اِلَّا لَکَفُوْرٌ“ اور ہم ناشکروں ہی کو جزاء دیتے ہیں۔

فائدہ ۳..... تقریر کے ساتھ کلام موجب ہوتا ہے اسلئے کہ اس پر صریحی کلام موجب کا عطف ہوتا ہے اور صریحی کلام موجب پر استفہام تقریر کا عطف ہوتا ہے اس پر کلام موجب کے عطف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ وَوَضَعْنَا عَنَکَ وِزْرَکَ۔ اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِيْمًا فَاَوٰی، وَوَجَدْکَ ضَالًّا فَهَدٰی، اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدَہُمْ فِیْ تَضْلِیْلِہٖ، وَارْسَلْنَا عَلَیْہِم طٰیْرًا اَبَابِیْلَ“ استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال جیسے ”اَلَا کَذَّبْتُمْ بِاٰیَاتِیْ وَلَمْ تُحِیْطُوْا بِہَا عَلَمًا“ جیسا کہ شیخ عبدالقادر جرجانی نے ثابت کیا ہے کہ یہ آیت ارشاد باری تعالیٰ ”وَجَحَدُوْا بِہَا وَاسْتَفْتٰنٰہَا اَنْفُسُہُمْ ظَلَمُوْا وَعَلَوْا“ کے قبل سے ہے۔

والانکار کذا لک نہجو اَغَیْرَ اللّٰہ تَدْعُوْنَ اِیٰی بایلاء المنکر الہمزہ کالفعل فی قوله ع اَنْتَقِلْنِیْ وَالْمُشْرِفُیْ مَضَاجِعِیْ وَالْفَاعِلُ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ”اَلْہُمْ یُقْسِمُوْنَ رَحْمَۃَ رَبِّکَ“ والمفعول فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ”اَغَیْرَ اللّٰہ اَتَخِذُوْا لَیًّا“ ترجمہ:-

(اور اسی طرح انکار کیلئے) جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی فعل کی طرح منکر کو ہمزہ کیساتھ متصل لانے کے ساتھ اس مصرعہ میں۔ کیا تو مجھے قتل کرے گا اس حال میں کہ مشرفی تلوار میرے پہلو میں ہے۔ اور فاعل جیسے اس ارشاد باری میں کہ کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ اور مفعول اس آیت میں کیا غیر اللہ کو میں اپنا کار ساز بنا لوں؟

تشریح:-

والانکار کذا لک: جس طرح ہمزہ استفہامیہ اقرار اور اعتراف کرانے کیلئے آتا ہے اسی طرح سے انکار کرانے کیلئے بھی آتا ہے اور جس طرح اقرار کرانے کیلئے اتصال ہمزہ شرط ہے اسی طرح سے انکار کرانے کی صورت میں بھی منکر عنہ کے ساتھ اتصال ہمزہ کی شرط ہے۔ اس کی بھی تین صورتیں بن جائیں گی: یا تو فعل کا انکار ہوگا جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے۔



﴿أَتَقْتَلْنِي وَالْمُشْرَفِيُّ مَضَاجِعِي ۖ وَسَمْنُونَةُ زَرْقٍ كَانِيَا بَٰغِوَالِہٖ﴾

ترجمہ: کیا تم مجھے قتل کرو گے جبکہ مشرفی (تیز دھار) تلوار میرے پہلو میں لٹک رہی ہے اور نیلگوں تیز دھار نیزے جو بھوتوں اور چڑیلوں کے نوکیلے دانتوں کی طرح ہیں۔

فاعل کا انکار کرنا مقصود ہوتا ہے ہمزہ کے ساتھ متصل لائیں گے جیسے اَلْهَمْ يُقْسِمُونَ رَحْمَةً رَبِّكَ“ کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں؟ اور مفعول کا انکار کرنا مقصود ہوتا ہے بھی ہمزہ کے ساتھ متصل لائیں گے جیسے اَغْيِرَ اللّٰہُ اَتَّخِذْ وَلِيًّا۔ یعنی میں اللہ کے سوا کسی کو اپنا دوست نہیں بناتا یا ”اَغْيِرَ اللّٰہُ تَدْعُونَ“ یعنی تمہیں غیر اللہ کو نہیں پکارنا چاہئے وَاَمَّا غَيْرُ الْهَمْزَةِ فَيَجِيءُ لِلتَّقْرِيرِ وَالْاِنْكَارِ لَكِنْ لَا يَجْزِي فِيْہِ هٰذِهِ التَّفَاصِيْلُ وَلَا يَكْثُرُ كَثْرَةُ الْهَمْزَةِ وَلِهٰذَا لَمْ يَبْهَثْ عَنْہُ وَمِنْہٗ اٰی مِنْ مَّجِیءِ الْهَمْزَةِ لِلْاِنْكَارِ اَلَيْسَ اللّٰہُ بِكَافٍ عَبْدَہٗ اٰی اللّٰہُ

كَافٍ لِاَنْ اِنْكَارَ النَّفْیِ نَفْیٌ لِّہٖ وَنَفْیِ النَّفْیِ اَثْبَاتٌ وَهٰذَا الْمَعْنٰی مُرَادٌ مِنْ قَالِ اَنْ الْهَمْزَةُ فِيْہِ لِلتَّقْرِيرِ اٰی لِحَمَلِ الْمُخَاطَبِ عَلٰی الْاِقْرَارِ بِمَا دَخَلَ النَّفْیِ وَهُوَ اللّٰہُ كَافٍ لِاَلْبِالنْفِیِ وَهُوَ لَیْسَ اللّٰہُ بِكَافٍ فَالتَّقْرِيرُ لَا یَجِبُ اِنْ یَكُوْنُ بِالْحَكْمِ الَّذِیْ دَخَلَتْ عَلَیْہِ الْهَمْزَةُ بَلْ یَعْرِفُ الْمُخَاطَبُ مِنْ ذٰلِكَ الْحَكْمِ اَثْبَاتًا وَنَفْيًا وَعَلِیْہِ قَوْلُہٗ تَعَالٰی ”اَاَنْتَ قُلْتَ لِلْمَٰنَسِ اَتَّخِذْ وَبْنِیْ وَاُمِّی الْهٰیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ“ فَانَ الْهَمْزَةُ فِيْہِ لِلتَّقْرِيرِ اٰی بِمَا یَعْرِفُہٗ عِیْسٰی صَلَوَاتُ اللّٰہِ عَلَیْہِ مِنْ هٰذَا لِحَكْمِ لَا بَٰسَہٗ قَدْ قَالُوْا قَوْلُہٗ وَالْاِنْكَارُ كَذٰلِكَ دَلَّ عَلٰی اَنْ صُوْرَةَ الْاِنْكَارِ الْفَعْلُ اِنْ یَلِیْ الْفَعْلُ الْهَمْزَةُ وَلَمَّا كَانَ لَہٗ صُوْرَةٌ اٰخَرٰی لَا یَلِیْ فِیْہَا الْفَعْلُ الْهَمْزَةُ اِشَارًا لِّیْہَا بِقَوْلِہٖ

ترجمہ:-

ہمزہ کے علاوہ دوسرے کلمات بھی تقریر انکار کیلئے آتے ہیں لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں چلتی اور نہ ہمزہ کی طرح ان کی کثرت ہے اسلئے ان سے بحث نہیں کی ہے۔ (اور اسی سے ہے) یعنی ہمزہ کے انکار کیلئے ہونے سے ہے کیا اللہ اپنے بندے کیلئے کافی نہیں ہے؟ یعنی اللہ کافی ہے کیونکہ نفی کا انکار نفی کی نفی ہے (اور نفی کی نفی اثبات ہے اور یہی) معنی (مراد ہے اس کی جس نے کہا ہے کہ اس میں ہمزہ تقریر کیلئے ہے) یعنی مخاطب کو اقرار پر آمادہ کرنے کیلئے (اس کی جس پر نفی داخل ہے) اور وہ اللہ کافی ہے (نہ کہ نفی کی) اور وہ ”الیس اللہ بکاف“ ہے اسلئے ضروری نہیں ہے کہ تقریر اسی حکم کی ہو جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ تقریر ہر اس چیز کی ہوگی جس کو مخاطب اس حکم سے یقینی اثبات یا نفیاً جانتا ہو قول باری تعالیٰ اسی پر محمول ہے کیا تم نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھے اور میری والدہ کو اللہ کے سوا دوسرے معبود بنا لو کیونکہ اس میں ہمزہ تقریر کیلئے ہے یعنی اس چیز کی تقریر کیلئے جس حکم کو حضرت عیسیٰ جانتے تھے نہ انھوں نے ایسا کہا اور ماتن کا قول ”والانکار کذا لک“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ ہمزہ کے متصل ہو، چونکہ اس کی صورت ایک اور بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے

تشریح:-

وَاَمَّا غَيْرُ الْهَمْزَةِ فَيَجِيءُ لِلتَّقْرِيرِ وَالْاِنْكَارِ: اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ جس طرح ہمزہ تقریر اور انکار کیلئے آتا ہے اسی طرح ”غیر ہمزہ“ بھی انکار و تقریر کیلئے آتا ہے آپ نے ہمزہ کی تفصیل بھی بیان کر دی اور مثالیں بھی ذکر کی ہیں غیر ہمزہ کو کیوں نظر انداز کیا ہے نہ آپ نے اس کی تفصیل

ذکر کی ہے اور نہ ہی کوئی مثال ذکر کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: غیر ہمزہ کا انکار و تقریر کیلئے آتا بہت ہی زیادہ قلیل تھا اسلئے ہم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔

ومنہ الیس اللہ بکاف عبده: کیا اللہ اپنے بندے کیلئے کافی نہیں ہے؟ یعنی کافی ہے۔ یہ آیت پیش کر کے مصنف نے ہمزہ کے انکار کیلئے ہونے کی ایک طرح سے مثال پیش کر دی ہے۔ یہاں پر ہمزہ چونکہ نفی پر داخل ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب نئی پر نفی داخل ہو جائے تو اثبات کا فائدہ دیتا ہے، چنانچہ اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ اپنے بندے کیلئے کافی ہے۔

..... ان کی نہیں نہیں سے مدعا ہوا ثابت۔

اسی وجہ سے مدح کے بارے میں جریر کے اس شعر کو بڑا اونچا مقام حاصل ہے۔..... شعر.....

﴿الستم خیر من ركب المطايا واندی العالمین بطون راح﴾

اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ تقریر و اعتراف کیلئے ہو پھر اس صورت میں صرف ہمزہ کے مدخول کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ پورے جملے سے جو حکم ظاہر اور مخاطب کو معلوم ہوگا اس کا اعتراف ہوگا۔ خواہ وہ ایجابی ہو یا سلبی۔ ایجابی کی مثال ”الیس اللہ بکاف عبده“ میں ”اللہ کاف عبده“ کا اعتراف ہوگا۔ اور ایجابی کی مثال جیسے کہ اللہ تعالیٰ عیسیٰ سے روز قیامت یہ پوچھیں گے کہ ”أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ وَأُتِيَ إِلَهُينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ“ اس سے تقریر مقصود ہے یعنی آپ نے قوم سے یہ نہیں کہا ہے کہ تم لوگ مجھے اور میری والدہ کو پوچھیں اس امر کی تقریر مقصود نہیں ہے کہ آپ نے ان سے یہ کہا ہے کیونکہ یہ بات صرف حضرت عیسیٰ ہی پر کیا موقوف بلکہ تمام انبیاء کرام سے محال اور ناممکن ہے کہ وہ لوگوں کو آکر اس دنیا میں اپنی عبادت کرنے کی دعوت دیں۔

ولانكارالفعل صورة اخرى وهى نحو أزيداً ضربت ام عمرو المن يرد الضرب بينهما من غير ان يعتد تعلقه بغيرهما فاذا انكرت تعلقه بهما فقد نفيت عن اصله لانه لا بد من محل يتعلق به ترجمہ:-

(انکار فعل کی ایک اور صورت بھی ہے جیسے ازيداً ضربت ام عمرو اس آدمی سے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہو) اس کے بغیر کہ ان کے غیر کیساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو جب تم نے ان دونوں سے تعلق کے قائم ہونے کا انکار کر دیا تو بالکل ضرب کا انکار کر دیا کیونکہ اس کیلئے کسی محل کا ہونا ضروری ہے

تشریح:-

ولانكاره صورة اخرى: انکار فعل کی ایک اور صورت بھی ہے جس میں فعل کے حذف کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جس میں فعل کا ہمزہ کے ساتھ متصل ہونا بھی کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ جس فعل کا انکار کیا جا رہا ہے اس فعل کے معمول کے ساتھ ہمزہ استفہامیہ کو متصل کر دیا جائے اور پھر اس پر کسی اور فعل کے معمول کا عطف کر دیا جائے لہذا ہمزہ انکاری کی وجہ سے معمول فعل جو متعلق فعل ہے منفی ہونے کی وجہ سے فعل بھی منفی ہو جائے گا کیونکہ فعل بحیثیت وصف ہونے کے محل کا مقتضی ہوتا ہے اور وہ مفعول ہے جو یہاں پر منفی ہے لہذا فعل بھی منفی ہو جائے گا جیسے کسی آدمی کو تزدہوزید اور عمرو کے بارے میں کہ مخاطب نے ان میں سے کس کو مارا ہے جبکہ حقیقت میں مخاطب نے ان میں سے کسی کو نہ مارا ہو تو وہ یوں کہے گا ”أزيداً ضربت ام عمرو“ اس میں ہمزہ انکاری کی وجہ سے مفعول یہ کی نفی ہو گئی اور اس کی نفی سے فعل کی بھی نفی ہو گئی اور اس کا معنی یوں بنے گا کہ تم نے نہ زید کو مارا ہے اور نہ ہی عمرو کو۔

والانكار اتمًا للتوبيخ اى ما كان ينبغى ان يكون ذلك الامر الذى كان نحو اعصيت ربك فان العصيان واقع لکنه منكر به وما يقال انه للمتقرير فمعناه التحقيق والتثبت ا ولا ينبغى ان يكون نحو اتعصى ربك  
ترجمہ:-

(اور انکار یا تو توبیخ کیلئے ہوتا ہے) یعنی جو کام ہو چکا ہے اس کام کو نہ ہونا چاہئے تھا (جیسے کیا تو نافرمانی کرتا ہے اپنے رب کی) کیونکہ عصیان تو واقع ہے لیکن اس کا انکار کیا گیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ تقریر کیلئے ہے اس کا مطلب تحقیق و تثبیت ہے (یا اس کا مطلب یہ ہے کہ نہیں ہونا چاہئے جیسے اتعصى ربك  
تشریح:-

والانكار اتمًا للتوبيخ: یہاں سے انکار کے اسباب ذکر کر رہے ہیں اور وہ کل آٹھ اسباب ہیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ کبھی کبھار انکار تو تیغ اور ڈنٹے کیلئے آتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات پر ڈانتا ہے کہ یہ کام ماضی میں نہیں ہونا چاہئے تھا تم نے اسے کیوں کیا ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز ہمزاء کے بعد آتا ہے اس کا وقوع یا تو ہو چکا ہوتا ہے اور یا اس کے واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اگر ہو چکا ہو تو ماضی پر ڈنٹا ہوگا اور اگر ہونے والا ہو تو مستقبل پر ڈنٹا ہوگا اور وہ برا ہونے کی وجہ سے قابل نفرت ہوتا ہے ماضی کی مثال جیسے ”أَعَصَيْتَ رَبَّكَ“ یعنی تم نے یقیناً اپنے رب کی نافرمانی کی اور تم کو اپنے رب کی نافرمانی نہیں کرنی چاہئے تھی۔ تو تیغ مستقبل کی مثال جیسے ”أَتَعَصَى رَبَّكَ“ یعنی تجھے اپنے رب کی نافرمانی نہیں کرنی چاہئے۔

اوللتكذيب فى الماضى اى لم يكن نحو ”أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيِّنَاتِ“ اى لم يفعل ذلك او فى المستقبل اولا يكون نحو ”أَنْلِزِمَ كُمْوهَا“ اى أَنْلِزِمَ كُمْ تلك الهداية او الحجّة بمعنى أنكروهكم على قبولها ونقّسركم على الاسلام والحال انكم لها كارهون يعنى لا يكون هذا الالزام  
ترجمہ:-

یا تکذیب کیلئے) ماضی میں یعنی نہیں ہوا ہے۔ جیسے کیا تم کو لڑکوں کیلئے جن لیا ہے؟) یعنی یہ نہیں کیا (یا) مستقبل میں یعنی (نہیں ہوگا جیسے کیا لازم کر دیں گے ہم تم کو یہ یعنی کیا ہم تم پر اس ہدایت اور حجت کو لازم کر دیں گے یعنی کیا ہم تم کو اس کے قبول کرنے پر اور اسلام کے لانے پر مجبور کر دیں گے حالانکہ تم اس کو نا پسند کرتے ہو مطلب یہ ہے کہ یہ الزام نہیں ہوگا

تشریح:-

اوللتكذيب: دوسرا سبب یہ ہے کہ جس چیز کا انکار کیا جا رہا ہے اس کی تکذیب کیلئے ہمزاء استفہامیہ انکاری لائی جاتی پھر تکذیب کی دو صورتیں ہیں یا زمانہ ماضی میں تکذیب ہوگی یا زمانہ استقبال میں تکذیب ہوگی زمانہ ماضی میں تکذیب کی مثال جیسے ”أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيِّنَاتِ“ یعنی اللہ نے ایسا نہیں کیا ہے کہ جن جن کر تم لوگوں کو توبیخ دے دے اور خود اپنے لئے بیٹیاں پسند کر لی ہوں۔ استقبال میں تکذیب کی مثال جیسے ”أَنْلِزِمَ كُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ“ یعنی کیا تمہارے نہ چاہنے کے باوجود ہم تم لوگوں کو

ہدایت دیدیں گے؟ ایسا نہیں ہوگا۔ اسی معنی میں شاعر کا یہ شعر بھی ہے۔

﴿أَتَرَكَ أَنْ قَلَمْتُ دُرًّا هُمْ خَالِدٌ زِيَارَةُ أَنِّي إِذَا اللَّثِيمُ﴾

والتَّهْكُمُ عَطْفٌ عَلَى الْإِسْتِبْطَاءِ أَوْ عَلَى الْإِنْكَارِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ مَعْطُوفَاتٍ كَثِيرَةً أَنَّ الْجَمِيعَ مَعْطُوفٌ عَلَى الْأَوَّلِ أَوْ كُلِّ وَاحِدٍ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ نَحْوُ "أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَرَكَ مَا يَغْبُذُ آبَاؤُنَا" وَذَلِكَ شَعْبًا عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ وَكَانَ قَوْمُهُ إِذَا رَأَوْهُ يَصَلِّي تَضَاحَكُوا فَقَصَدُوا بِقَوْلِهِمْ "أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ" الْهَزْءُ وَالسَّخَرِيَّةُ لِاحْتِقَاقِ الْإِسْتِفْهَامِ تَرْجَمَهُ:-

(یا مذاق کرنے کیلئے) اس کا عطف استبطاء پر ہے یا انکار پر کیونکہ اس میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو وہ سب اول پر معطوف ہوں گے یا ان میں سے ہر ایک اپنے ماقبل پر (جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اس کو چھوڑ دیں جن کی عبادت ہمارے آباء کرتے تھے) اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثرت سے نماز پڑھتے تھے اور آپ کی قوم آپ کو نماز پڑھتے دیکھ کر ہنستی تھی لہذا اصلو تک الخ سے ان کا مقصد ٹھٹھا کرنا اور مذاق اڑانا ہے نہ کہ حقیقت استفہام تشریح:-

اوالتہکم: تیسرا سبب تہکم ہے یعنی کبھی کبھار حرف استفہام استہزاء اور مذاق کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے حضرت شعیب کی قوم نے جب حضرت شعیبؑ کو زیادہ نمازیں پڑھتے ہوئے دیکھا تو انھوں نے ان کا مذاق اڑاتے ہوئے کہا تھا کہ "أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَرَكَ مَا يَغْبُذُ آبَاؤُنَا" یعنی کیا تمہاری نماز تمہیں اس بات کے کہنے پر آمادہ کرتی ہے کہ ہم اپنے آباء و اجداد کے معبودوں کو چھوڑ دیں۔ یہ بات انھوں نے حضرت شعیبؑ کا مذاق اڑاتے ہوئے کہی تھی۔ ان سے پوچھنے کیلئے نہیں کہی تھی کہ کیا واقعی معاملہ ایسا ہے یا نہیں ہے۔

وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا: فاضل شارح نے درمیان میں یہ بات کہی ہے کہ تہکم کے معطوف علیہ کے بارے میں دو احتمال ہیں اس کا معطوف علیہ یا تو "الاستبطاء" ہے جو مجازات میں سب سے پہلے مذکور ہوا ہے اور یا "الانکار" ہے۔ جو مجازات میں سب کے بعد مذکور ہوا ہے چاہے جس پر بھی عطف کر لیا جائے معنی کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ یہاں پر معطوف علیہ کے بارے میں جو دو احتمالات پیدا ہو گئے ہیں وہ ایک اختلاف کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور وہ اختلاف یہ ہے کہ جب بہت سارے معطوفات ہوں تو جملہ معطوفات کا عطف سب سے پہلے والے معطوف پر ہوگا یا ہر ایک معطوف کا عطف اپنے سے پہلے والے معطوف پر ہوگا اس میں اختلاف ہے بعض اول قول کے قائل ہیں اور بعض دوسرے قول کے قائل ہیں البتہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب عطف کسی ایسے حرف کے ساتھ نہ ہو جو ترتیب پر دلالت کرے جیسے واو، اوفاء، ثم، حتی، اور اگر عطف کسی ایسے حرف کے ساتھ ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہو تو اس صورت میں پھر بالاتفاق ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا پھر اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جہاں سب سے پہلا معطوف علیہ ضمیر مجرور ہو کہ اس صورت میں ان لوگوں کے نزدیک معطوف کے ساتھ حرف جار کا اعادہ ضروری ہے جو جملہ معطوفات کو اول پر معطوف مانتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس قول پر جملہ معطوفات کے ساتھ اعادہ جار ضروری نہیں بلکہ صرف اول کے ساتھ اعادہ جار کافی ہے جیسے مردت بك وبزید وعمرو وبکم

والتحقیر نحو من هذا؟ استحقاقاً بشأنه مع أنك تعرفه والتهويل كقراءة ابن عباس ولقد نجينا بني إسرائيل من العذاب المهين من فرعون بلطف الاستفهام إى من بفتح السين ورفع فرعون على أنه مبتدأ ومن الاستفهامية خبره أو بالعكس على اختلاف الرأيين فأنه لا معنى لحقيقة الاستفهام ههنا وهو ظاهر بل المراد أنه لما وصف العذاب بالشدة والفظاعة زادهم تهويلاً بقوله من فرعون إى هل تعرفون من هو فى فرط عتوٍ وشدة الشكيمة فما ظنكم بعذاب يكون المعذب به مثله ولهذا قال إنه كان غالياً من المسرفين زيادةً لتعريف حاله وتهويل عذابه

ترجمہ:-

اور تحقیر کیلئے جیسے کون ہے یہ؟ اس کی تحقیر کرتے ہوئے حالانکہ تو اسے جانتا ہے (اور ڈرانے کیلئے جیسے قراءۃ ابن عباس بے شک ہم نے نجات دی بنی اسرائیل کو رسوا کن عذاب سے، کون ہے فرعون؟ لفظ استفہام کیساتھ) یعنی من میم کے فتح اور فرعون کے رفع کے ساتھ) اس طور پر کہ فرعون مبتداء ہے اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علی اختلاف الرأیین کیونکہ حقیقت استفہام کے یہاں کوئی معنی ہی نہیں ہیں جو ظاہر ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا تو مزید خوفزدہ کرنے کیلئے کہا گیا من فرعون جانتے ہو فرعون کون ہے؟ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں تو تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے بارے میں جس کا دینے والا ایسا ہوا سی لئے کہا ہے کہ (بے شک وہی حد سے بڑھنے والوں میں سے تھا) اس کی حالت اور عذاب کی ہولناکی بتانے کیلئے

تشریح:-

والتحقیر: پانچواں سبب تحقیر ہے یعنی کبھی کبھار استفہام انکاری تحقیر کیلئے آتا ہے جیسے کوئی آدمی کسی کو جانتے ہوئے حقارت کے طور پر اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ من هذا؟ یہ کون ہے۔

والتهويل: چھٹا سبب تهويل ہے یعنی کبھی کبھار استفہام تهويل کیلئے بھی آتا ہے یعنی سامع کے سامنے کسی چیز کو خوفناک بنانے کیلئے آتا ہے جیسے ”وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ“ مشہور قرأت کے مطابق من جار ہے اور فرعون محلاً مجرور ہے لیکن ابن عباس کی قرأت کے مطابق من استفہامیہ ہے اور فرعون مرفوع ہے اور اس کی ترکیب یہ ہوگی من خبر مقدم اور فرعون مبتداء مؤخر یا من مبتداء خبر شرح جامی میں ”من“ کے بارے میں یہ دونوں اقوال موجود ہیں۔ جب اسے غیر مشہور قرأت کے مطابق پڑھیں گے تو یہ تهويل کیلئے ہوگا یعنی بنی اسرائیل کو فرعون سے ڈرانے کیلئے اسے مرفوع پڑھا گیا ہے کہ دیکھو اتنے بڑے فرعون سے ہم نے تمہیں نجات دیدی جو تمہیں تکلیفیں اور ایذائیں پہنچانے میں حد کرتا تھا۔ اور اس پر قرآن پاک کی اگلی آیت قرینہ ہے چنانچہ آگے جا کر فرمایا ہے ”إِنَّهُ كَانَ غَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ“، یعنی وہ خود بھی زیادتی اور تکبر کرنے والا تھا تو یہاں پر یہ اس کی تحمیل کی طرف اشارہ ہے۔ قرآن کریم کی آیات الْقَارِعَةُ مَا لِقَارِعَةُ - الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا السَّاعَةُ“ یہ سب کے سب اسی قبیل سے ہیں۔

والاستبعاد نحو ”إِنِّي لَهُمُ الذَّكَرَى“ فأنه لا يجوز حملهُ على حقيقة الاستفهام وهو ظاهر بل المراد استبعاد ان يكون لهم الذكرى بقرينة قوله ”وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ“

ای کیف یدتگرون ویتعظون ویوفون بما وعدوه من الایمان عند کشف العذاب عنهم وقد جاء هم ما هو اعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدخان وهو ما ظهر علی رسول اللہ ﷺ من الایات البینات من الکتاب المعجز وغیرہ فلم یدتگروا واعرضوا عنه ترجمہ:-

(اور استبعاد کیلئے جیسے کہاں ہے ان کیلئے نصیحت کا قبول کرنا) کیونکہ اسے حقیقت استفہام پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے جو ظاہر ہے بلکہ ان کے قبول نصیحت کا بعد بتلانا مقصود ہے اور اس پر قرینہ ارشاد باری تعالیٰ ہے (حالانکہ ان کے پاس واضح رسول آچکا ہے پھر بھی انھوں نے اعراض کیا) یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان کے وعدے کو کب پورا کریں گے جبکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی ہے جو نصیحت کے قبول کرنے میں کشف دخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ علامات ظاہرہ ہیں جو آنحضرت ﷺ سے ظاہر ہوئیں یعنی کتاب اللہ اور دیگر معجزات وغیرہ پھر بھی انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اعراض کیا۔

تشریح:-

والاستبعاد: ساتواں سبب استبعاد ہے یعنی کبھی کبھار استفہام بعد اور دوری بتانے کیلئے آتا ہے یعنی یہ بتانے کیلئے آتا ہے کہ اس کا وقوع بہت دور اور بعید ہے۔ جیسے اُنْی لَھُمْ الذِّکْرٰی“ ان کیلئے ہدایت کہاں ہے یعنی ان لوگوں کا ہدایت پر آنا بہت دور ہے یہ لوگ ہدایت پر آ ہی نہیں سکتے یہاں پر یہ استفہام کیلئے نہیں ہے بلکہ استبعاد پر دلالت کرنے کیلئے ہے اور اس پر اگلی والی آیت قرینہ بن رہی ہے کہ ”وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مُّبِیْنٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ“ یعنی آنحضرت ﷺ کی مسلسل مخالفت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کافروں پر قحط سالی مسلط کر دی تھی اور شدت بھوک و افلاس کی وجہ سے نفاہت حد سے بڑھ گئی تھی چنانچہ جب وہ آسمان کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے تو ان کو ایک گردی نظر آتی تھی اور ایک دھواں سا دکھتا تھا جس کا ذکر اللہ نے اس طرح فرمایا ہے کہ ”فَاَرْتَقِبْ یَوْمَ تَأْتِی السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِیْنٍ یَغْشٰی النَّاسَ“ یعنی تم اس دن کا انتظار کرو جس دن آسمان لوگوں کو گھیرنے والا صاف دھواں نظر آئے گا۔ دھویں سے کیا مراد ہے اس بارے اسلاف کے دو قول ہیں ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا پھر مومنوں کو اس کا خفیف اور ہلکا سا اثر پڑے گا جس سے ان لوگوں کو زکام ہوگا اور کافروں اور منافقوں کے دماغ میں گھس کر انہیں بے ہوش کر کے رکھ دیگا۔ یہاں پر وہی دھواں مراد ہے اور شاید یہ دھواں وہی سماء کا مادہ ہو جس کا ذکر ”ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ وَھِیْ دُخَانٌ“ میں ہوا ہے۔ یعنی تمام آسمان دھویں میں تحلیل ہو کر اپنی حالت میں عود کر جائیں گے کہ جس طرح تخلیق سے پہلے تمام آسمان دھویں کی صورت میں تھے اسی طرح تخلیق کے بعد بھی آسمان جب فنا ہو رہے ہوں گے تو اس وقت بھی آسمان دھویں کی صورت اختیار کریں گے۔ اور مسلم شریف میں ابن مسعودؓ کے پرزور دعوے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں دھویں سے علامات قیامت کا دھواں مراد نہیں ہے بلکہ قریش نے جب کفر و طغیان میں حد کر دی تو آنحضرت ﷺ نے ان کیلئے بد دعا فرمائی کہ ”اللھم علیہم سنین کسنی یوسف“ اے اللہ یوسفؑ کے زمانے کے قحط سالی کی طرح ان پر قحط سالی نازل فرما۔ چنانچہ قحط سالی کی وجہ سے ان کی مشقت اتنی کو پہنچ گئی تھی سو کھے چڑے اور ہڈیوں اور ایک دوسرے کے بول و براز تک کھانے پر مجبو ہو گئے تھے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آدمی بھوک اور قحط سالی کا شکار ہو جاتا ہے تو اسے آسمان اور زمین کے درمیان گرد کے اٹھ جانے کی وجہ سے کوئی دھواں سا نظر آنے لگتا ہے تو یہاں پر اس دھویں سے وہی دھواں مراد ہے۔ ومنہا ای من انواع الطلب الامر وهو طلب فعل غیر کف علی جهة الاستعلاء وصیغته

تستعمل فی معان كثيرة فاختلفوا فی حقیقته الموضوعه هی لها اختلافاً كثيراً ولما لم یکن الدلائل مفیده للقطع بشیء من ذلك قال المصنف والاظہران صیغۃ من المقترنة باللام نحو لیحضر زید وغیرہا نحو اکرم عمرًا ورؤید بکرًا فالمراد بصیغۃ ما دل علی طلب فعل غیر کف استعلاء سواء کان اسماً وفعلًا ترجمہ:-

اور انہی میں سے یعنی انواع طلب میں سے (امر ہے) اور وہ کسی فعل کو طلب کرنا ہے جو کف کی صورت میں نہ ہو استعلاء کے طور پر اور اس کا صیغہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اس حقیقت میں جس کیلئے وہ موضوع ہے بہت سا اختلاف ہے اور چونکہ دلائل ان میں سے کسی چیز کے یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اسلئے مصنف نے کہا ہے (ظاہر تر یہ ہے کہ اس کا صیغہ مقترن باللام ہو جیسے لیحضر زید یا غیر مقترن باللام ہو جیسے اکرم عمرہ اور رؤید بکر الہذا صیغہ سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر بطریق استعلاء دلالت کرے خواہ اسم ہو یا فعل ہو

تشریح:-

ومنها الأمر: طلب کے انواع میں سے ایک امر ہے۔

لفظ امر کا اطلاق باعتبار حقیقت کلام کے ایک مخصوص نوع پر ہوتا ہے اس کی جمع او امر آتی ہے اور مجازاً امر کا اطلاق فعل پر بھی ہوتا ہے جس کی جمع امور آتی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَسَاءَ وَرْهُمُ فِی الْأَمْرِ“ اس میں امر سے فعل امر ہی مراد ہے بعض حضرات نے لفظ امر کو وجوب فعل اور ندب میں مشترک لفظی مانا ہے اور بعض حضرات نے مشترک معنوی مانا ہے یہاں پر چونکہ امر کی بحث چل رہی ہے اسلئے امر سے امر کا پہلا والا معنی مراد ہوگا دوسرا معنی مراد نہیں ہوگا۔

وهو طلب الفعل: وهو طلب فعل غیر کف علی جہۃ الاستعلاء۔ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی فعل کو طلب کرنا اور یہ طلب کرنے کے طور پر ہو جیسے اضرب۔ اس تعریف میں چند قیودات ہیں پہلی قید طلب کرنا ہے اور دوسری قید عدم کف کی ہے اور تیسری قید سبیل الاستعلاء ہے۔ پہلی قید کے ساتھ خبر اور انشاء غیر طلبی نکل گئے اور دوسری قید سے نہی نکل گیا کیونکہ نہی طلب کف کا نام ہے اور تیسری قید سے دعا اور التماس نکل گئے کیونکہ دعا ادنیٰ سے اور التماس مساوی سے طلب کرنے کا نام ہے۔

پھر امر اپنے چھتیس معانی میں سے حقیقی طور پر کس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور کسی معنی کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے اس میں بہت بڑا اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک امر مطلق وجوب کے قرائن سے خالی ہو تو صرف وجوب کیلئے آتا ہے اور امام غزالی اور محققین کی ایک جماعت کے نزدیک امر کے موضوع لہ کی تعیین میں توقف ہے کہ یہ صرف وجوب کیلئے یا ندب کیلئے یا دونوں کے درمیان مشترک ہے اشتراک لفظی کے ساتھ اور عام علماء کے نزدیک یہ معنی مخصوص کیلئے خاص ہے اور بعض علماء کے نزدیک صرف ندب کیلئے آتا ہے۔ الغرض امر کے معنی موضوع لہ میں علماء کا بہت بڑا اختلاف ہے لیکن قطعی طور پر کسی دعوے پر کوئی دلیل نہیں ہے اسلئے مصنف نے انتہائی اختصار کے ساتھ ”والاظہران صیغۃ الامر“ کی عبارت لاکر اس اختلاف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

موضوعۃ لطلب الفعل استعلاءً ای علی طریق طلب العلو وعدۃ الامر نفسہ عالیاً سواء کان عالیاً فی نفسہ ام لا لتبادر الفہم عند سماعہا ای سماع الصیغۃ الی ذلك المعنی اعنی طلب الفعل استعلاءً والتبادر الی الفہم من اقوی امارات الحقیقۃ

ترجمہ:-

(استعلاء کے طور پر طلب فعل کیلئے موضوع ہے) یعنی آمر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنے کے طور پر خواہ وہ فی نفسہ عالی ہو یا نہ ہو (اس کے سنتے ہی اس کے معنی کے سمجھنے کی وجہ سے) یعنی طلب فعل استعلاء کے طور پر اور تبادر الی الفہم حقیقت کی قوی دلیل ہے

تشریح:-

بہر صورت امر جس صیغے کے ساتھ بھی استعمال ہو جائے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ امر علی سبیل الاستعلاء طلب کیلئے آتا ہے۔ اور امر کی تخصیص کسی صیغہ اور معنی کے ساتھ نہیں ہے چنانچہ جو بھی لفظ طلب علی سبیل الاستعلاء پر دلالت کرے گا وہ امر کہلائے گا خواہ وہ اسم ہو یا فعل ہو جیسے لیضرب میں لام امر۔ یا امر کا اپنا صیغہ ہو جیسے اکرم زیذا یا اسم فعل ہو جیسے روید، نزال، تراث زیذا یا مصدر امر کے معنی پر دلالت کرے جیسے ضربت ضرباً اور استعلاء کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ حقیقی طور پر بھی وصف استعلاء کے ساتھ متصف ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھ رہا ہو۔

ثم الأمر: یہاں سے مقصود نے امر کے حکم کے بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے کہ امر جب خارجی قرآن سے خالی ہو تو علی الفور اتشال حکم پر دلالت کرتا ہے یا علی التراخی اس میں اختلاف ہے جمہور علماء کے نزدیک امر مطلق طلب فعل پر دلالت کرنے کیلئے آتا ہے یعنی علی الفور اتشال پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی علی التراخی اتشال پر دلالت کرتا ہے بلکہ قرآن کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک معنی کو مراد لیا جائے گا امام شافعی اور ان کے اکثر اصحاب کی طرف اس بات کو منسوب کر دیا جاتا ہے علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ امر کا مقضی مطلقاً اتشال علی الفور ہے علامہ صفی اور مروزی کے نزدیک یہی مختار ہے امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک امر مطلق وجوب علی الفور پر محمول ہوتا ہے ابو الحسن کرخؒ سے یہی منقول ہے۔ علامہ سکا کی نے اپنے دعوے پر دو دلیلیں قائم کی ہیں۔

پہلی دلیل: امر مطلق وجوب علی الفور پر اسلئے دلالت کرتا ہے کہ جب کسی کو کوئی حکم دیا جاتا ہے تو استفہام کی طرح متبادر الی الذہن اس سے وجوب علی الفور والا معنی ہی مراد ہوتا ہے وجوب علی التراخی والا معنی مراد نہیں ہوتا جیسے کوئی آدمی کہے کہ مجھے صدر جانے کا رستہ بتاؤ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم مجھے کل صدر جانے کا رستہ بتاؤ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجھے ابھی صدر جانے کا رستہ بتاؤ لہذا جس طرح استفہام میں استفہام علی الفور مراد ہوتا ہے اسی طرح امر میں بھی طلب علی الفور ہی مراد ہوگا۔

دوسری دلیل: جب بھی کسی کو کوئی حکم دیا جائے اور پھر اس کی ضد کا حکم دیا جائے تو متبادر الی الذہن وہ دوسرا امر مراد ہوتا ہے کہ دوسرا امر پہلے والے امر سے اعراض کرنے کیلئے آیا ہے اور امر اول سے اعراض اس وقت ممکن ہوتا ہے جب امر وجوب علی الفور کیلئے ہو لہذا امر وجوب علی الفور کیلئے ہوگا جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام سے اول تو کہے کہ ”قم“ پھر کہے کہ ”اضطجع حتی المساء“ اس میں امر ثانی کے ساتھ امر اول سے اعراض کیا ہے اسلئے کہ اگر اعراض نہ کیا جائے تو یا تو اجتماع ہوگا یعنی دونوں معانی ایک ساتھ مراد لئے جائیں گے اور یا علی التراخی دوسرا معنی مراد لیا جائے گا اور یہ دونوں نہیں ہو سکتے ہیں۔ اسلئے کہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے اور دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو وجوب علی التراخی بھی مراد نہیں ہو سکتا ہے کہ پہلے لیٹ جائے پھر کھڑا ہو جائے اور ان دونوں کی عدم صحت کی صورت میں وجوب علی الفور مراد ہوگا۔

وقد تستعمل صيغة الامر لغيرم ای لغير طلب الفعل استعلاء کالاباحة ذیحو جالس الحسن

او ابن سیرین فیجوز لہ ان یجالس احدهما او کلہما وان لا یجالس احدا اصلاً

ترجمہ:-



(اور بھی استعمال کیا جاتا ہے) صیغہ (امر کو اس کے غیر کیلئے) یعنی استعلاء کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے (مثلاً اباحت کیلئے جیسے جالس الحسن او بن سیرین لہذا مخاطب کیلئے یہ جائز ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس نہ بیٹھے۔

تشریح:-

یہاں امر کے معانی مجازیہ ذکر کر رہے چنانچہ امر اپنے معانی حقیقیہ کے اعتبار سے اگرچہ طلب مع الاستعلاء کیلئے آتا ہے لیکن کبھی کبھار قرآن کی وجہ سے دوسرے مناسب معانی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اس میں سرے سے طلب کا معنی ہی معدوم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں طلب کا معنی تو پایا جائے لیکن استعلاء نہ ہو پہلی والی صورت سات معانی پر مشتمل ہے۔

پہلی صورت: اباحت ہے اور اباحت کا مطلب یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو جن دو چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے کا حکم دیتا ہے مخاطب کیلئے ان کا کرنا نہ کرنا برابر ہوتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین اس کا مطلب یہ ہے کہ ابن سیرین اور حسن بصری دونوں میں سے ایک کے ساتھ بیٹھ جاؤ اب اگر مخاطب دونوں کے ساتھ بیٹھ جاتا ہے تو تب بھی عمل ہو جائے گا اور اگر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بیٹھ جائے تو تب بھی عمل ہو جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ نہ بیٹھے تو تب بھی صحیح ہے۔ کچھ آگے چل کر مصنفؒ نے تسویہ ذکر کیا ہے کہ کبھی کبھار امر تسویہ کیلئے آتا ہے اور تسویہ کہتے ہیں طلب اور عدم طلب کے برابر ہونے کو جیسے ”إِصْبِرْ وَلَا تَصْبِرْ وَلَا“ یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو عذاب کے نہ ٹلنے کے بارے میں اور یہ جملہ اس وقت کہا جائے گا جب کافروں کو جہنم کے عذاب میں مبتلا کر کے بہت تنگ کر دیا جائے گا تو اس وقت ان سے کہا جائے گا کہ تم لوگ عذاب جہنم میں پڑ کر صبر کرو یا نہ کر کے چیخو چلاؤ دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں اب ہر حال میں تمہیں عذاب جہنم چھکنا ہوگا۔

والتهدید ای التخیف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخیف وفي الصحاح الانذار تخويف مع دعوة نحو اعملوا ما شئتم لظهور ان ليس المراد الا سركل عمل شأوا ترجمہ:-

(اور تہدید) یعنی تخویف کیلئے تخویف اور تہدید انذار سے اعم ہے کیونکہ انذار ابلاغ مع التخیف کو کہتے ہیں صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کیساتھ ڈرانے کو کہتے ہیں (جیسے جو چاہو کرلو) ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ جو چاہیں کریں

تشریح:-

والتهدید: کبھار کبھار تہدید کیلئے بھی امر آتا ہے یعنی مخاطب کو خوف دلانے کیلئے بھی آتا ہے جیسے اعملوا ما شئتم جو چاہو کرلو یہ ڈرانے اور خوف دلانے کیلئے ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تم لوگ جو چاہو شتر بے مہار کی طرح کرلو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چاہو کرلو اب تمہیں اختیار ہے لیکن جب تم لوگ مر کر ہمارے پاس آؤ گے تو وہاں پر دیکھا جائے گا۔ انذار اور تہدید میں فرق یہ ہے کہ تہدید مطلق ڈرانے اور خوف دلانے کو کہتے ہیں چاہے اس میں مخاطب کی خیر خواہی مطلوب ہو یا نہ ہو جیسے کوئی آقا اپنے غلام کو ڈانٹتے ہوئے کہے ”دم علی عصيانك فإل عصا امامك۔ یا وعید مجمل ہو جیسے اعملوا ما شئتم۔ اور انذار خاص ہے اس ڈرانے کو کہتے ہیں جس میں ابلاغ اور دعوت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”قُلْ تَتَعَوَّذُونَ“

مَسْبِيْرٌ كُمْ اِلَى النَّارِ، یہ پورے پورا کا جملہ انداز اور تخفیف ہے۔

والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله اذ ليس المراد طلب اتيانهم بسورة من مثله لكونه محالاً والظرف اعنى قوله من مثله متعلق بأتوا والضمير لعبدنا او صفة بسورة والضمير لمانزل لنا ولعبدنا ترجمہ:-

(اور عجز کو ظاہر کرنا جیسے اس کے مثل ایک سورۃ لاؤ) مخاطبین سے قرآن کی طرح سورۃ لانے کو طلب کرنا مراد نہیں ہے کیونکہ قرآن کا مثل تو محال ہے اور ظرف یعنی ”من مثله“ کا متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے، یا سورۃ کی صفت ہے اور ضمیر مانزلنا یا عبدنا کی طرف راجع ہے

تشریح:-

والتعجيز: کبھی کبھار امر تعجیز مخاطب کے اظہار کیلئے آتا ہے یعنی وہاں پر امر کا اصلی معنی مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ امر سے مقصود مخاطب کی عاجزی کا اظہار ہوتا ہے کہ مخاطب یہ کام نہیں کر سکتا ہے جیسے ”فأتوا بسورة من مثله“ تم اس جیسی کوئی ایک سورۃ لاؤ۔

اس آیت میں مشرکین مکہ کو چیلنج کر دی جو قرآن کریم کو انسانی کلام کہتے تھے کہ نعوذ باللہ ”محمد“ نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے تو اللہ نے ان کو چیلنج کر دی ہے کہ اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو کہ یہ قرآن انسانی کلام ہے تو تم بھی اس جیسا کوئی کلام بنا کر پیش کر دو اور تم کبھی بھی اس جیسا کوئی کلام پیش نہیں کر سکتے ہو۔

من مثله: کے بارے میں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ ظرف لغو ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ظرف مستقر۔

اگر اسے ظرف لغو بنایا جائے تو یہ ”فأتوا“ کا متعلق ہو جائے گا اور مثله کی ”ہ“ ضمیر کا مرجع ”عبدنا“ ہوگا اور اس صورت میں اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ اگر تمہیں قرآن کے من جانب اللہ ہونے میں شک ہے تو تم ہمارے امی نبی (جو کھانا بھی نہیں جانتا) کی طرح کسی امی سے کوئی سورت لاؤ! اس ترکیب کے اعتبار سے مأتی منہ شخص مماثل موجود ہوگا اور مأتی بہ یعنی سورۃ معدوم ہوگی اور من ابتدائیہ ہوگا اور اگر اسے سورۃ کی صفت بنا کر ظرف مستقر بنائیں تو یہ محذوف ”کائنات“ کا متعلق ہوگا پھر مثل کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہوں گے۔ اس کا مرجع یا تو ”عبدنا“ ہے اس صورت میں آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ تم کوئی ایسی صورت لاؤ جو ہمارے عبد (نبی) کے مثل سے صادر ہوئی ہو۔ اور اگر اس کا مرجع ”مانزلنا“ بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ تم کوئی ایسی سورۃ لاؤ جو وصف فصاحت و بلاغت حسن نظم و غرابت میں ہمارے قرآن کی مثل ہو اس صورت میں من جمع فیہ ہوگا اور عجز ”مأتی بہ“ کے اعتبار سے ہوگا ”مأتی عنہ“ کے اعتبار سے نہیں ہوگا۔

فان قلت لِمَ لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لمانزل لنا قلت: لانه يقتضى ثبوت مثل القرآن في البلاغة وعلو الطبقة بشهادة الذوق اذ التعجيز انما يكون عن المأتى فكان مثل القرآن ثابت لکنه عجز وان يأتوا منه بسورة بخلاف ما اذا كان وصف السورة فان المعجز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتفاء المأتى منه؟ قلت: احتمال عقلي لا يسبق الى الفهم ولا يوجد له مساع في اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم

فلا اعتد ادبہ ولبعضہم ہنا کلام طویل لا طائل تحته

ترجمہ:-

اگر تم کہو کہ پہلی صورت میں ضمیر کا مازننا کی طرف راجع ہونا کیوں جائز نہیں؟ تو میں کہوں گا کہ یہ شہادت ذوق کمال بلاغت اور علو شان میں قرآن کے مثل کا ثبوت کی مقتضی ہے کیونکہ تعجیز لائی جانے والی چیز کے اعتبار سے ہوتی ہے گویا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس سے ایک سورت کے لانے سے عاجز ہیں بخلاف اس صورت کے کہ جب ظرف سورۃ کا وصف ہو کہ اس صورت میں معجز عنہ وہ سورۃ ہے جو انتفاء وصف کیساتھ موصوف ہے، اگر تم کہو کہ تعجیز ماتی منہ کے انتفاء کے اعتبار سے ہونی چاہئے؟ میں کہوں گا کہ یہ محض عقلی احتمال ہے جس کا اعتبار بلغاء کے اعتبارات اور ان کے استعمال میں نہیں ہے اسلئے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کچھ لوگوں نے یہاں پر لمبی لمبی بحثیں کی ہیں جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح:-

فان قلت: مذکورہ بالا احتمال پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ ظرف بنانے کی صورت میں دو احتمال ہیں تو جس طرح ظرف لغو بنانے کی صورت میں دو احتمال ہیں اسی طرح ظرف مستقر بنانے کی صورت میں بھی دو احتمال ہونے چاہئے جبکہ آپ نے ظرف مستقر کی صورت میں تو دو احتمال بتائے ہیں اور ظرف لغو کی صورت میں ایک ہی احتمال بتایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: اگر ظرف لغو کی صورت میں ”ما نزلنا“ کو مرجع بنائیں تو قرآن کیلئے مثل ثابت کرنا لازم آئے گا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ بلغاء کے کلام کے استقراء سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ”فأ تواتر“ کا مرجع اگر ”ما نزلنا“ بنائیں تو اس کا معنی بنے گا کہ تم قرآن کے مثل میں سے کوئی سورۃ لاؤ! یعنی قرآن کا مثل تو ہے لیکن یہ لوگ اس کی طرح مثل کے لانے پر قادر نہیں ہیں اس صورت میں عاجزی ہوگی ما تسی عنہ کے اعتبار سے نہ کہ ماتی بہ کے اعتبار سے۔ اور یہ معنی بالکل غلط ہے کیونکہ قرآن کریم کا کوئی مثل ہی نہیں ہے۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ اس صورت میں ”ما نزلنا“ کو مرجع بنانے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں قرآن کریم کے مثل کے لانے سے عاجزی بتلائی گئی ہے اور وصف کے منشی ہو جانے سے موصوف خود بخود منشی ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مثل کا ہونا کوئی لازمی اور ضروری نہیں ہوگا اسلئے ظرف مستقر کی صورت میں تو دو احتمال ہیں اور ظرف لغو کی صورت میں ایک ہی احتمال ہے۔

فان قلت: کسی آدمی نے دوسرا اعتراض کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ ظرف لغو کی صورت میں ”ما نزلنا“ کو جب ہم مرجع بنائیں تو اس سے قرآن کریم کا مثل ماننا لازم آتا ہے اسلئے یہ احتمال درست نہیں ہے اس میں تو یہ بھی ممکن ہے کہ آپ ما تسی بہ کو ما تسی عنہ پر محمول کریں تو یہ خرابی لازم نہیں آئی گی۔

جواب: یہ محمول ہے استقراء تراکیب بلغاء پر اور بلغاء کی ترکیب میں چونکہ اس طرح کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے ہم ما تسی بہ کو ما تسی عنہ پر محمول نہیں کر سکتے ہیں۔

والتسخیر نحو ”کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ“ والاهانة نحو ”کُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا“ اذ ليس الغرض ان يُطلب منهم كونهم قردة أو حجارة لعدم قدرتهم على ذلك ولكن في التسخير يحصل الفعل اعني صيروتهم قردة وفي الالهانة لا يحصل اذ المقصود قلة المبالاة بهم

ترجمہ:-

(اور تسخیر کیلئے جیسے ہو جاؤ بندر ذلیل، اور اہانت کیلئے جیسے تھر یا لوہا ہو جاؤ) اس میں مخاطبین سے ان کے بندر ہو جانے یا تھر ہو جانے کا مطالبہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ اس پر تو ان کو قدرت ہی نہیں ہے لیکن تسخیر کی صورت میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تو ان کی قلت اعتناء بتلانا ہوتا ہے

تشریح:-

والتسخير: امر کبھی بکھار تسخیر کیلئے آتا ہے یعنی مسخر و منقاد و تابع کرنے کیلئے آتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ”تم ذلیل بندر ہو جاؤ کیونکہ اس سے ان کا بندر ہونا مقصود نہیں ہے اسلئے کہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں البتہ تسخیر کی صورت میں فعل خود بخود حاصل ہو جاتا ہے اور اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تسخیر میں ان کی عدم توجہ مراد ہوتی ہے۔ اور کبھی اہانت کرنے کیلئے بھی آتا ہے جیسے ”کُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا“۔ تم لوہا یا پتھر بنو۔

تسخیر اور اہانت میں فرق یہ ہے کہ تسخیر میں حصول فعل مطلوب ہوتا ہے جیسا کہ اس آیت میں بنی اسرائیل کے اس گروہ کو بندر بنانا مقصود ہے بخلاف اہانت کے کہ اس میں حصول فعل مقصود نہیں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے کہ اس میں مخاطبین کو تھر یا لوہا بنانا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار بتانا مقصود ہے کہ اگر تم میں کچھ بننے کا دم ہے تو لوہا یا تھر بن کر بھی دیکھ لو اللہ پھر بھی تم لوگوں کو زندہ فرمائیں گے۔

والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا ففى الاباحة كآن المخاطب توهم ان الفعل محذور عليه فأذن له فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك وفى التسوية كأنه توهم ان احدا الطرفين من الفعل والترك انفع لهما وارجح بالنسبة اليه فرفع ذلك وسوى بينهما ترجمہ:-

(اور تسویہ کیلئے جیسے تم صبر کرو یا نہ کرو) کیونکہ اباحت میں مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ اس کے حق میں فعل ممنوع ہے اسلئے اس کے ترک کرنے میں حرج ہونے کی وجہ سے فعل کی اجازت دیدی جاتی ہے اور تسویہ میں گویا وہ سمجھتا ہے کہ فعل و ترک میں سے کوئی ایک اس کیلئے نافع ہے اسلئے اسے اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں میں برابری کر دی جاتی ہے

تشریح:-

کبھی بکھار امر تسویہ کیلئے آتا ہے اور تسویہ کہتے ہیں طلب اور عدم طلب کے برابر ہونے کو جیسے ”اصبروا أو لا تصبروا“ یعنی تم صبر کرو یا نہ کرو عذاب کے نہ ٹلنے کے بارے میں اور یہ جملہ اس وقت کہا جائے گا جب کافروں کو جہنم کے عذاب میں مبتلا کر کے بہت تنگ کر دیا جائے گا تو اس وقت ان سے کہا جائے گا کہ تم لوگ عذاب جہنم میں پڑ کر صبر کرو یا نہ کر کے چیخو چلاؤ دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں اب ہر حال میں تمہیں عذاب جہنم چکھنا ہوگا۔

اباحة امر تسوية ميس فرفه: اباحت میں مخاطب کو گمان ہوتا ہے کہ جس کام کے کرنے کی مجھے اجازت نہیں تھی اب مجھے اس کام کے کرنے کی اجازت ملی ہے جبکہ تسویہ میں مخاطب کو گمان ہوتا ہے کہ میرے لئے ان دو صورتوں میں سے ایک صورت دوسری صورت سے زیادہ مفید ہے۔

والتمنى نحو شعر الايايها الليل الطويل الا انجلى بصبح وما الا صباح منك بأمثل اذ ليس

الغرض طلب الانجلاء من الليل اذ ليس في وسعه لكنه يتمنى ذلك تخلصاً عما عرض له في الليل من تبايح الجوى ولا استطالته تلك الليلة كأنه لا طماعية له في انجلائها فلماذا يُحمل على التمنى دون الترجى  
ترجمہ:-

(اور تمہی جیسے شعراے رات تو صبح کیساتھ منکشف ہو جا اور تیرا صبح کے ساتھ منکشف ہو جانا کوئی زیادہ بہتر نہیں ہے، شاعر کا مقصد رات سے انجلاء طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ اس کی طاقت میں نہیں ہے لیکن اس بات کی تمہی کر رہا ہے تاکہ اس چیز سے چھٹکارا حاصل ہو جائے جو اسے رات کی تاریکی میں لاحق ہے یعنی شدت غم اور درازی شب گویا اسے رات کے منکشف ہونے کی توقع ہی نہیں ہے اسی وجہ سے اس کو تمہی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ ترجی پر

تشریح:-

والتمنى: امر کبھی بکھارا ظہار تمہی کیلئے آتا ہے جیسے کہ امر القیس کا یہ شعر ہے کہ۔

﴿أَلَا يَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي بِصَبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَسْهَلٍ﴾

تحقیق المفردات: الليل الطويل۔ موصوف صفت ہیں لمبی رات۔ انجلاء باب افعال سے ہے اور اس کے معنی ہیں روشن ہونا۔  
الأصباح کے معنی ہیں صبح کی روشنی کا ظاہر ہونا۔ أسهل۔ کے معنی ہیں افضل اور بہتر ہونا۔

ترجمہ۔ اے شب دراز صبح کی روشنی کے ساتھ روشن ہو جا! اور صبح کے ساتھ تیرا روشن ہو جانا کوئی زیادہ بہتر نہیں ہے۔

محل استشہاد: ”انجلی“ ہے کہ یہاں پر امر سے امرؤ القیس کی مراد رات کا روشن ہونا ہے کیونکہ رات کا ختم ہو کر روشن ہو جانا رات کے بس میں نہیں ہے بلکہ رات کی سختی اور شدائد سے خلاصی کی آرزو کرنا ہے کہ گویا کہ اسے رات کے شدائد اور سختیوں کے ختم ہونے کی امید ہی نہیں ہے اسلئے اسے تمہی تو بنائیں گے ترجی کیلئے بنانا درست نہیں ہے۔ گویا کہ امرؤ القیس کہہ رہا ہے کہ کاش کہ رات روشن ہو جائے تاکہ میری یہ عشق کی بیماری اور محبوبہ کے یاد کی پریشانی اور مصیبت بھی رات کے ختم ہو جانے کے ساتھ ختم ہو جائے۔

شعر کا مطلب:- امرؤ القیس رات کی تاریکی میں عشق کی شدت کی تاب نہ لا سکنے کی وجہ سے صبح کے ہونے کی تمنا اور آرزو کر رہا ہے اور یہ تمنا اسلئے نہیں کر رہا ہے کہ صبح کے وقت یہ بیماری کوئی کم یا ختم ہوگی بلکہ صبح کے بعد تو اس کے مصائب اور شدائد میں مزید اضافہ ہو جائے گا رات کے ختم ہونے کی تمنا صرف اسلئے کر رہا ہے کہ رات کو ایک تو تاریکی ہوتی ہے اور پھر محبوبہ کی یاد کی شدت کی وجہ سے آدمی پریشان بھی ہو تو مصیبت میں اضافہ ہوتا نظر آتا ہے بخلاف صبح کے کہ صبح کے روشن ہو جانے کے بعد صرف رات والی وحشت ختم ہو جاتی ہے۔ باقی مصیبت جوں کی توں رہتی ہے۔

والدعاء ای الطلب علی سبیل التضرع نحو رب اغفر لی والالتماس كقولك لمن يساویك رتبة افعل بدون الاستعلاء والتضرع فان قيل ائی حاجة الی قولہ بدون الاستعلاء مع قوله لمن يساویك؟ قلت قد سبق ان الاستعلاء لا يستلزم العلوفه فيجوز ان يتحقق من المساوی بل من الادنى ایضاً  
ترجمہ:-

(اور دعاء کیلئے) یعنی عاجزانہ طلب فعل کیلئے (جیسے رب اغفر لی اور التماس کیلئے جیسے تو اپنے برابر سے کہے فعل استعلاء کے)

اور تضرع کے بغیر لہذا اگر کہا جائے کہ اس جگہ لمن یساویدک کے بعد بدوٰن الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے؟ تو میں کہوں گا کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے اسلئے اس کا تحقق مساوی سے ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہو سکتا ہے۔  
تشریح:-

والدعاء: امر جو غیر معنی حقیقی کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں طلب کے معنی تو پائے جائیں لیکن استعلاء نہ ہو اب یہاں سے امر کے ان معانی غیر حقیقہ بیان کر رہے ہیں ان میں سے ایک معنی دعا ہے وردعا میں مستحکم اپنے آپ کو چھوٹا سمجھ کر اور اپنے مخاطب کو بڑا سمجھ کر اس سے کوئی چیز مانگتا ہے جیسے رب اغفر لی "اے اللہ میرے گناہ معاف فرما۔ والا لتماس: دو سر معنی ہے التماس اور التماس کہا جاتا ہے کہ مستحکم اپنے برابر اور ہمسر کو کا حکم دے جیسے کوئی کہے "یا اخی ناولنی الكتاب" بھائی جان کتاب دیدیں۔

اعتراض آپ نے التماس کی تعریف میں برابری کیساتھ عدم استعلاء کی قید کیوں لگائی ہے حالانکہ التماس تو اپنے برابر سے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرنے کا نام ہے تو برابری کی قید سے عدم استعلاء کی قید خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ مستحکم اپنے آپ کو مخاطب سے بڑا نہ سمجھتا ہو آپ نے بلا ضرورت عدم استعلاء کی قید کیوں لگائی ہے؟  
جواب: یہ بات ہم نے پہلے بھی بتائی ہے کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے بلکہ یہ چیز مخاطب کے سمجھ اور زعم پر موقوف ہے کہ مستحکم اپنے آپ کو مخاطب سے بڑا اور ربے والا سمجھتا ہو حقیقی طور پر بڑا ہو یا نہ ہو اسلئے ہم نے یہ قید لگائی ہے کہ التماس میں مستحکم اپنے آپ کو مخاطب کے برابر سمجھتا ہو بڑا نہ سمجھتا ہو۔

ثم الامر قال السكاكى حقه الفور لانه الظاهر من الطلب عند الاطلاق كفا في الاستفهام ولتبادر الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان المولى اذا قال لعبد قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع ولم يرد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما وفيه نظر لاننا لنسلم خلوا المقام عن القرائن ترجمہ:-

پھر سکاکی نے کہا ہے کہ اس کا تحقق علی الفور ہوتا ہے کیونکہ طلب سے یہی ظاہر ہے (کہ اطلاق کے وقت جیسا کہ استفہام میں ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم ہونے کی وجہ سے ایک چیز کے بعد اس کے خلاف کے حکم کے وقت اوّل متغیر کرنے کی طرف نہ کہ جمع بین الحکمین اور تراخی کے ارادے کی طرف کیونکہ جب مولیٰ غلام سے کہے کہ قم اور پھر کھڑا ہونے سے پہلے ہی کہدے کہ اضطجع حتی المساء تو اس سے متبادر الی الفہم یہی ہوتا ہے کہ اس نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور ان میں سے ایک کی تراخی کے ساتھ قیام اور اضطجاع کے درمیان جمع کا ارادہ نہیں کیا ہے (اور اس میں نظر ہے) کیونکہ ہم یہ مانتے ہی نہیں ہیں کہ مقام قرآن سے خالی ہو

تشریح:-

ثم الامر قال السكاكى: یہاں سے امر کے بارے میں علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ذکر کر رہے ہیں۔

جمہور کے نزدیک امر مطلق طلب فعل کیلئے آتا ہے۔ امر مطلق نہ طلب علی التراخی پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی طلب علی الفور پر بلکہ قرآن کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک معنی کو مراد لیا جائے گا اور علامہ سکا کی کے نزدیک امر طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے اور شارح نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل :- امر طلب علی الفور پر ایک تو اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس سے متبادر الی الذہن طلب علی الفور والا معنی ہی مراد ہوتا ہے طلب علی التراخی والا معنی مراد نہیں ہوتا ہے جیسے کوئی کہے الفلاح مسجد کی طرف کو سارا سستا جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم میرے اس سوال کا جواب کل دید و بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم مجھے ابھی بتاؤ کہ الفلاح مسجد کی طرف کو سارا سستا جاتا ہے جس طرح استفہام طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے اسی طرح امر بھی طلب علی الفور پر ہی دلالت کرے گا

دوسری دلیل :- یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا کسی کو حکم دیا جائے اور پھر اس کی ضد کا حکم دیا جائے تو اس سے متبادر الی الذہن دوسرا امر مراد ہوتا ہے کہ امر ثانی امر اول سے اعراض کرنے کیلئے ہے اور امر اول سے اس وقت اعراض کرنا ممکن ہوتا ہے جب اس سے طلب علی الفور مراد ہو لہذا امر طلب علی الفور کیلئے آتا ہے جیسے کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ ”قم۔ پھر کہے کہ“ اضبط جمع حتی المساء“ تو اس میں امر ثانی کے ساتھ امر اول سے اعراض کیا گیا ہے کیونکہ اگر اعراض نہ کیا جائے تو طلب علی التراخی اور علی الفور کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اجتماع تقیضیں لازم آئے گا اور اجتماع تقیضیں باجماع علماء جائز نہیں ہے اور جب دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں تو طلب علی التراخی مراد نہیں ہوگا کہ پہلے لیٹ جائے پھر کھڑا ہو جائے اور ان دونوں کی عدم صحت پر تو قرینہ بھی دلالت کرتا ہے کہ جب مولیٰ نے ”حتى المساء“ کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ دونوں معنوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی علی التراخی کوئی ایک معنی مراد لینا چاہتا ہے لہذا خلاصہء کلام یہ ہوا کہ امر طلب علی الفور پر دلالت کرتا ہے۔

وفیہ نظر :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے علامہ سکا کی کی تردید کی ہے کہ ان کی بیان کردہ دونوں دلیلیں درست نہیں ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے قیاس کیا تھا استفہام پر تو استفہام پر قیاس کرنا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ استفہام طلب علی الفور پر اس صورت میں دلالت کرتا ہے جب اس میں کوئی قرینہ پایا جائے جیسے کوئی سامان وغیرہ باندہ کر الفلاح مسجد کا راستہ پوچھے تو طلب علی الفور پر دلالت کرے گا اور اگر بغیر کسی قرینہ کے پوچھے تو طلب علی التراخی پر دلالت کرے گا۔ اسی طرح علامہ سکا کی نے دوسری دلیل ذکر کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے ”قم“ پھر کہے ”اضبط جمع حتی المساء“ یہ بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ یہاں بھی پہلے والے معنی کے مراد نہ ہونے پر قرینہ پایا جاتا ہے اور وہ قرینہ ”حتى المساء“ ہے کہ شام تک لیٹے رہو۔ اس سے خود بخود یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیام علی الفور مطلوب نہیں ہے لہذا آپ کی بیان کردہ دونوں دلیلیں درست نہیں ہیں۔

ومن انواع الطلب النهی وهو طلب الكف عن الفعل استعلاء وله حرف واحد وهو لا يجازمة في نحو لا تفعل وهو كالامرفى الاستعلاء لانه المتبادر الى الفهم وقد يستعمل في غير طلب الكف او لكف عن الفعل كما هو مذهب البعض كالتهديد كقولك لعبدا لا يمتثل امرك لا تمتثل امرى وكالدعاء والالتماس وهو ظاهر ترجمہ :-

اور انہی انواع میں سے نہی ہے (اور وہ استعلاء کیساتھ فعل سے رکنے کو طلب کرنے کا نام ہے)۔ (اور اس کا ایک ہی حرف ہے یعنی لا جازمہ جیسے لا تفعل اور وہ امر کی طرح ہے استعلاء میں) کیونکہ متبادر الی الفہم یہی ہے (اور کبھی غیر طلب یا کف عن الفعل

میں استعمال ہوتی ہے) جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے (مثلاً تہدید جیسے تو نافرمانی سے کہے لایمقتل امری) (اور جیسے دعاء اور التماس اور وہ ظاہر ہے

تشریح:-

وسنہا النہی:- طلب کے انواع میں سے چوتھا نوع نہیں ہے۔ ماتن نے نبی کی تعریف کے مشہور ہونے کی وجہ سے تعریف نہیں کی ہے۔ فاضل شارح نے اس کی تعریف کی ہے کہ نبی نام ہے استعلاء کے طور پر کسی کو کسی کام کے کرنے سے روکنے کو طلب کرنے کا اور لفظ استعلاء جب بھی استعمال کیا جائے تو یہ بات ذہن میں رہے کہ منع کرنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہو خواہ وہ حقیقت میں بڑا ہو یا نہ ہو اور نبی کیلئے ایک ہی لفظ استعمال ہوتا ہے اور وہ ہے لا جیسے لاتفعل۔ اس بارے میں پھر دو قول ہیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ کبھی کبھار یہ غیر طلب الکفو عن الفعل کیلئے آتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ طلب ترک کیلئے آتا ہے۔

کالتہدید:- نبی کبھی کبھار مجازی طور پر غیر طلب کیلئے بھی آتا ہے اور ان میں سے ایک تہدید ہے یعنی ڈرانے اور دھمکی دینے کیلئے جیسے کوئی مولیٰ اپنے غلام کو دھمکانے کیلئے کہے کہ ”لا تمثل امری“ تم میری بات مت مانو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو اپنی نافرمانی کا حکم دے رہا ہے بلکہ اس کا معنی مجازی مراد ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ تم میری اطاعت نہ کرو تمہیں اس کے نتائج کا پتہ چل جائے گا۔

وهذه الاربعة يعنى التمنى والاستفهام والامر والنهي يجوز تقدير الشرط بعدها وايراد الجزاء عقيبها معجز ومباين المضمر مع الشرط كقولك فى التمنى ليت لى مالا أنفقهاى إن أرزقه أنفقہ وفى الاستفهام أين بيمك أرك اى ان تعرفنيه أرك وفى الامر أكرمنى أكرمك اى ان تكرمنى أكرمك وفى النهى لا تشتم يكن خيرالك اى إن لا تشتم يكن خيرالك وذلك لأن الحامل للمتكلم على الكلام الطلبى كون المطلوب مقصود المتكلم لذاته اولغيره لتوقف ذلك الغير على حصوله وهذا معنى الشرط فاذا ذكرت الطلب وذكرت بعده ما يصلح توقفه على المطلوب غلب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصود ذلك المذکور لانفسه فيكون اذن معنى الشرط فى الطلب مع ذكر ذلك الشىء ظاهراً ترجمہ:-

اور ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی (کے بعد جزاء ہے شرط کو مقدمہ ماننا جائز ہے اور ان کے بعد ان مضمرہ کی وجہ سے ضمیر کو جزاء مجزوم لانا (جیسے تم کہو) تمنی میں (لیت لی مالا أنفقہ) یعنی ان ارزقہ انفقہ (اور) استفہام میں (این چیک ازورک) یعنی ان تعرفنیہ ازورک (اور) امر میں (اکرمنی اکرک) یعنی ان تکرمنى اکرک (اور) نہی میں (لا تشتم یکن خیر الک) مجھے گالی نہ بکو تمہارے لئے اچھا ہوگا۔ یعنی ان لا تشتم یکن خیر الک اس کی وجہ یہ ہے کہ معکلم کو کلام طلبی پر ابھارنے والی چیز کا معکلم کا مقصود لذاتہ یا مقصود لغيرہ ہونا ہے کیونکہ وہ غیر اس کے حصول پر موقوف ہے اور شرط کے بھی یہی معنی ہیں لہذا جب طلب کو ذکر کرے تو اس کے بعد اس چیز کو جو مطلوب پر موقوف ہو سکتی ہے غلبہ ہوگا مخاطب کے گمان پر کہ اس مطلوب کا مقصود ہونا اس مذکور کی وجہ سے ہے اسلئے اس وقت اس چیز کے ذکر کرنے کے ساتھ طلب میں بظاہر شرط کے معنی ہوں گے



## تشریح:-

وهذه الاربعة يجوز تقدير الشرط بعدها: ان چار یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی، کے متعلق ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ان چار کے بعد شرط کو حرف شرط کے ساتھ مقدر ماننا جائز ہے اس طور پر کہ حرف شرط مقدر کی وجہ سے اس شرط کے بعد جزاء مجزوم ہوگا۔

تمنی کی مثال جیسے لیت لی مالا انفقہ اصل میں تھا ان ارزقہ انفقہ۔

استفہام کی مثال این بیتک ازک اصل میں تھا ان تعرفنیہ ازک۔

امر کی مثال اکر متنی اکر مک اصل میں تھا ان تکر متنی اکر مک۔

نہی کی مثال لاتشتہم یکن خیر الک اصل میں تھا ان لاتشتہم یکن خیر الک۔

وذلك :- یہاں سے مصنف ان چاروں یعنی امر، نہی، استفہام، اور تمنی میں شرط اور اداء شرط کے مقدر ماننے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ متکلم کو کلام طلبی پر ابھارنے والی چیز اس کلام کا مطلوب ہوتا ہے پھر یہ مقصود لذاتہ ہوگا یا بغیرہ اگر یہ مطلوب مقصود لذاتہ ہو تو بات بالکل واضح ہے اور اس میں کوئی تردید نہیں ہے اور اگر یہ مقصود بغیرہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس غیر کو اس مطلوب چیز پر موقوف کر دیا جائے اور اس کے بعد کوئی ایسی چیز ذکر کر دی جائے جس کو مطلوب پر موقوف کرنا درست ہو تو مخاطب کے گمان پر یہ بات غالب ہو جاتی ہے کہ اس مذکور کا مقصود ہونا اس مذکور کی وجہ سے ہے اپنی ذات کی وجہ سے نہیں ہے اسلئے اس کی وجہ سے اس طلب میں شرط کا معنی پایا جائے گا۔ اسلئے اس میں شرط کو مقدر مانا جاتا ہے۔

ولما جعل النحاة الاشياء التي يضمن الشرط بعدها خمسة اشارة المصنف الي ذلك بقوله واما العرض كقولك الاتنزل بنا فتصيب خيرا اي ان تنزل بنا تصيب خيرا فمؤلف من الاستفهام وليس شيئا اخر برأسه لان الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفى وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلاً وتولد عنه بمعونة قرينة الحال غرض النزول على المخاطب وطلبه منه

ترجمہ:-

اور چونکہ نحوویوں نے ان چیزوں کو پانچ قرار دیا ہے جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے اسلئے مصنف نے اس کی طرف اشارہ کر کے اپنے اس قول کیساتھ کہا ہے (اور رہا عرض جیسے الاتنزل بنا تصيب خيرا یعنی ان تنزل بنا تصيب خيرا) (تو یہ استفہام سے پیدا شدہ ہے) کوئی اور چیز نہیں ہے کیونکہ اس میں ہمزة استفہامیہ فعل منفی پر داخل ہے جس کو حقیقت استفہام پر محمول کرنا ممتنع ہو گیا ہے اس وجہ سے کہ عدم نزول مثلاً معلوم ہے اسلئے قرینہ حالیہ کی مساعدت سے مخاطب پر غرض نزول کے معنی پیدا ہو گئے

## تشریح:-

ولما جعل النحاة :- شارح نے یہ عبارت مابعد والی عبارت کے ساتھ ربط بتانے کیلئے لائے ہیں اور یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب بھی بن سکتا ہے علماء نحو مقدر رات شرط پانچ گنتے ہیں آپ نے چار کیوں شمار کئے ہیں یہ اعتراض بھی بن سکتا ہے اسلئے ماتن نے مابعد والی عبارت ایراد مذکور کا جواب دینے کیلئے لائی ہے۔

وَأَمَّا الْعَرَضُ كَقَوْلِنَا لَا تَنْزِلْ بِنَافْتِصِيبٍ خَيْرًا :- حاصل جواب یہ ہے کہ ان مقامات میں سے پانچواں مقام جن مقامات میں شرط مقدمہ ہوتی ہے تعریض ہے ماقن نے اسے اسلئے مستقل مقام شمار نہیں کیا ہے یہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ اسے استفہام ہی سے بنایا گیا ہے کیونکہ جب ہم مزہ استفہامیہ کو اس کلام پر داخل کر لیا گیا تو اس سے استفہام بن گیا اور اسے حقیقت استفہام پر حمل کرنا درست نہیں تھا۔ اسلئے کہ حقیقت استفہام وہاں ہوتا ہے جہاں پر متکلم کو علم نہ ہو اور یہاں پر متکلم کو عدم نزول کا علم ہے اسلئے حال کو قرینہ بناتے ہوئے ہم نے اسے تعریض پر حمل کر دیا ہے۔ اور تعریض کا یہ جملہ شرط کی تقدیر کے ساتھ یوں تھا ان تَنْزِلْ بِنَافْتِصِيبٍ خَيْرًا - وَيَجُوزُ تَقْدِيرُ الْمَشْرُطِ فِي غَيْرِهَا اِي فِي غَيْرِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ بِقَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ نَحْوُ "أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" اِي اِنْ ارَادُوا لِيَا بِحَقِّ فَاللَّهُ هُوَ الَّذِي يَجِبُ اَنْ يَتَوَلَّى وَحْدَهُ وَيَعْتَقِدُ اَنَّ الْمَوْلَى وَالسَّيِّدَ وَقِيلَ لَا شَكَّ اَنْ قَوْلَهُ اَمْ اتَّخَذُوا اِنْكَارًا تَوْبِيخٍ بِمَعْنَى اِنَّهُ لَا يَنْبَغِي اَنْ يَتَّخِذَ مِنْ دُونِهِ اَوْلِيَاءَ وَحِينَئِذٍ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ شَرْطٍ كَمَا يَقَالُ لَا يَنْبَغِي اَنْ يَعْبُدَ غَيْرَ اللَّهِ فَاللَّهُ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ لِلْعِبَادَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ اِذْ لَيْسَ كُلُّ مَا فِيهِ مَعْنَى الشَّيْءِ حَكْمُهُ ذَلِكَ الشَّيْءُ وَالطَّبَعُ الْمُسْتَقِيمُ شَاهِدٌ صَدَقَ عَلَى صِحَّةِ قَوْلِنَا لَا تُضْرَبُ زَيْدًا فَهُوَ اخُوكَ بِالْفَاءِ بِخِلَافِ أَنْ تُضْرَبَ زَيْدًا فَهُوَ اخُوكَ اسْتِفْهَامُ اِنْكَارِ رَفَائِهِ لَا يَصْخُغُ اِلَّا بِالْوَاوِ وَالْحَالِيَةِ تَرْجَمَهُ :-

(اور جائز ہے) تقدیر شرط (ان مواضع کے علاوہ میں قرینہ کے ساتھ) جو اس پر دلالت کرتا ہو (جیسے کیا تم اللہ کے علاوہ کسی اور کو ولی بنانا چاہتے ہو تو اللہ ہی ایک ایسی ذات ہے جس کو ولی بنایا جائے یعنی اگر وہ واقعی طور پر ولی بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں تو اللہ ہی ایک ایسی ذات ہے کہ اس اکیلے ہی کو ولی بنایا جائے اور یہ اعتقاد کیا جائے کہ وہی مولیٰ اور آقا ہے اور کہا گیا ہے کہ قول باری تعالیٰ اَمْ اتَّخَذُوا اِنْكَارًا تَوْبِيخٍ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے کو الہ بنانا مناسب نہیں ہے اور اس وقت "فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" بلا تقدیر شرط اس پر مرتب ہو سکتا ہے جیسے کہا جائے کہ یہ مناسب ہی نہیں کہ غیر اللہ کی عبادت کی جائے اسلئے اللہ ہی مستحق عبادت ہے۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جس چیز میں کسی چیز کے معنی پائے جائیں اس کا حکم بعینہ اس چیز کا حکم ہو جائے اور طبع مستقیم شاہد صدق ہے ہمارے قول لا تضرب زیدًا وہو اخوک کے صحیح ہونے پر بخلاف ان تضرب زیدًا وہو اخوک کے استفہام انکاری کی صورت میں کہ یہ واؤ حالیہ کے بغیر صحیح نہیں ہے

تشریح :-

ويَجُوزُ تَقْدِيرُ الْمَشْرُطِ فِي غَيْرِهَا :- اب تک مصنف نے وہ پانچ مقامات بیان کر دیے ہیں جن میں ادوات شرط کے ساتھ فعل شرط کو مقدمہ مانا جاتا ہے اور اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ شرط کا مقدمہ ہونا مذکورہ بالا مقامات میں کوئی منحصر نہیں ہے بلکہ ان کے غیر میں بھی شرط کو مقدمہ مانا جاسکتا ہے جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" اصل میں تھا ان ارادوا وليًا بحق فوالله هو الذي يجب ان يتولى وحده "یہاں پر ام استفہامیہ کو استفہام کے حقیقی معنی پر محمول کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قول کا قائل اللہ تعالیٰ ہیں اور استفہام تو وہاں ہوتا ہے جہاں پر متکلم کو علم نہ ہو اور اللہ تعالیٰ تو ہر چیز کا عالم ہے اسلئے اسے حذف شرط کے قبیل سے بنائیں گے اور مذکورہ عبارت وجود میں آئے گی۔

وقیل لاشک :۔ اس عبارت کے ساتھ فاضل شارح نے مذکورہ مثال پر بعض لوگوں کے اعتراض کو نقل کیا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے اس مثال میں شرط کو مقدمہ مانا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ کلام استفہام انکاری ہے کیونکہ اس میں ام لاینبغی کے معنی میں ہے اور اس کے بعد جو فاء ہے وہ مابعد والے جملے کو پہلے والے جملے پر مرتب کرنے کیلئے ہے نہ کہ تقدیر شرط کیلئے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ ”لاینبغی ان یُعبد غیر اللہ فاللہ هو المستحق للعبادة“ تو جس طرح یہاں پر فاء ترتیب کیلئے ہے اسی طرح مذکورہ جملے میں بھی فاء مابعد ماقبل پر مرتب کرنے کیلئے ہے۔

وفیہ نظر: کہکر شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے خلاصہ نیا ہے کہ کسی ایک چیز کا دوسری چیز کے معنی میں ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہو لہذا ام کا لاینبغی کے معنی میں ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ جو حکم ام کا ہو وہی حکم لاینبغی کا بھی ہو جیسے کہ اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ لا تضرب زیذا فہو اخوک صحیح ہے اور ا تضرب زیذا فہو اخوک میں انکار کے معنی کے پائے جانے کے باوجود یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ حال بنتا ہے اور حال پر حمل کرنے کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے جبکہ یہاں پر واؤ نہیں ہے بلکہ فاء ہے اور فاء عطف کیلئے آتا ہے تو جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے۔

ومنہا ای ومن انواع الطلب النداء وهو طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعوا لمن اقبل عليك يتظلم یا مظلوم قصداً الی اغرائه وحثه علی زیادة التظلم وبث الشکوی لان الاقبال حاصل ترجمہ :-

(اور انہی) انواع طلب (میں سے نداء ہے) اور وہ مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا ہے ایسے حرف کیساتھ جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً (اور کبھی اس کا صیغہ یعنی نداء کا صیغہ طلب اقبال کے غیر میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً بھڑکانا جیسے تو اس سے کہتے جو تیرے پاس اظہار ظلم کرنے کیلئے آئے ”یا مظلوم“ اظہار ظلم کیلئے اور اظہار شکایت پر اکسانے اور بھڑکانے کیلئے کیونکہ اقبال تو حاصل ہی ہے

تشریح :-

ومنہا الندی :- انواع طلب میں سے آخری قسم نداء ہے مان نے اس کی تعریف نہیں کی ہے البتہ شارح نے اس کی تعریف کر دی ہے۔ نداء کہا جاتا ہے کسی کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا ایسے حرف کے ساتھ جو حرف ادعوا کا قائم مقام ہو خواہ وہ الفاظ میں مذکور ہو یا مذکور نہ ہو الفاظ میں حرف نداء کے مذکور ہونے کی مثال جیسے یَا یحییٰ خُذْ اَلْکِتَابَ۔ حرف نداء تقدیری کی مثال جیسے یُؤَسِّفُ اَعْرَضَ عَنْ هَذَا۔ یہ تو اس کا معنی حقیقی ہے لیکن کبھی کبھار اس کو غیر معنی حقیقی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور ان میں سے پہلا معنی مجازی اغراء ہے اغراء کے معنی ہیں برا بیخنتہ کرنا۔ جیسے کوئی مظلوم اپنی داستان غم سنار باہو تو سننے والا اس دوران کہے ”یا مظلوم“ یہاں پر اس کا معنی حقیقی یعنی اقبال کو طلب کرنا نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مخاطب پہلے سے متوجہ نہ ہو اور یہاں پر تو پہلے سے متوجہ ہے اسلئے اس کو اغراء پر حمل کیا جائے گا کہ یہ چاہتا ہے کہ اپنی درد بھری کہانی زیادہ بیان کرے۔ والاختصاص فی قولہم انا فاعل کذا ایہا الرجل فقولنا ایہا الرجل اصلہ تخصیص المنادی بطلب اقبالہ علیک ثم جعل مجرداً عن طلب الاقبال ونقل الی تخصیص مدلولہ من بین امثاله بما ینسب الیہ اذ لیس المراد بائی ووصفہ المخاطب بل مادل علیہ ضمیر المتکلم

فَاِيْهَـا مَـضْمُوْمٌ وَالرَّجُلُ مَرْفُوْعٌ وَالمَجْمُوْعُ فِى مَحَلِّ النِّصْبِ عَلٰى حَالٍ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِىْ  
مَتَخَصَّصًا مِّنْ بَيْنِ الرِّجَالِ وَقَدْ تَسْتَعْمَلُ صِيْغَةَ النِّدَاءِ فِى الْاِسْتِغَاثَةِ نَحْوِ يٰلِلّٰهِ وَالتَّعَجُّبِ نَحْوِ  
يٰ لِّلْمَاءِ وَالتَّحْسُرِ وَالتَّوَجُّعِ كَمَا فِى نِدَاءِ الْاَطْلَالِ وَالمَنَازِلِ وَالمَطَايَا وَمَا اَشْبَهَ ذَلِكَ  
ترجمہ:-

(اور اختصاص عربوں کے اس قول میں کہ انا فعل کذا ایہا الرجل) لہذا ایہا الرجل اصل میں منادی کو اپنی طرف متوجہ  
کرنے کے ساتھ خاص کرنے کیلئے ہے پھر اس کو طلب اقبال سے خالی کر کے اس کے مدلول کو اس کے ہمسروں کے درمیان اس چیز  
کے ساتھ خاص کرنے کیلئے نقل کر لیا گیا جو اس کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ اٹی اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں بلکہ مدلول  
ضمیر معظم مراد ہے اسلئے ایہا مضموم ہے اور الرجل مرفوع ہے اور حال ہونے کی وجہ سے مجموع محل نصب میں ہے اسی لئے ماتن نے  
کہا ہے اى ”مختصاً بین الرجال“ اور کبھی صیغہ نداء استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ کبھی تعجب میں جیسے یا للماء کبھی حسرت  
و درد مندی میں جیسے ٹیلوں منزلوں اور سوار یوں وغیرہ کی نداء میں

تشریح:-

والاختصاص :- کبھی کبھار نداء اختصاص کیلئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے امثال اور ہم جنسوں کے درمیان  
اپنے آپ کو خاص کر دے جیسے کوئی آدمی کہے ”انا افعل کذا ایہا الرجل“ جب اس قسم کی ترکیب لائی جاتی ہے تو اس میں  
ایہا موصوف اور الرجل صفت ہوتا ہے پھر یہ دونوں مل کر فعل محذوف کیلئے مفعول بنائے جاتے ہیں اور یہاں پر اس مثال میں یہ  
مفعول ہے فعل اخص کیلئے اور پھر فعل کی انا ضمیر سے حال ہے تو اس وجہ سے اس کو نداء کے معنی پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اختصاص  
کیلئے بنا یا جائے گا اور اس کا معنی بنے گا انا افعل کذا حال کونسی اخص ایہا الرجل اى حال کونسی  
متخصصاً بین الرجال۔ اور کبھی کبھار نداء کے صیغے کو مجاز مرسل کے طور پر غیر نداء کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مد طلب  
کرنے کیلئے یا تعجب کیلئے یا حسرت و غم کے اظہار کیلئے جیسے ٹیلوں منازل اور سوار یوں کو خطاب کر کے انہیں پکارا جاتا ہے۔  
استغاثہ کی مثال جیسے یا اللہ اس کا مطلب ہے کہ یا اللہ اقبل علینا اے اللہ ہم پر متوجہ ہو جا۔ تعجب کی مثال جیسے یا للماء یہ  
تعجب کے طور پر اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی بہت زیادہ پانی دیکھے یا پانی بہت زیادہ ٹیٹھا ہو یا پانی بہت زیادہ ٹھنڈا ہو۔  
ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يٰۤاَحْسِرَةُ عَلٰى الْعِبَادِ“ حسرت و اظہار غم کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے يٰۤاَلَيْتَنِىْ مَالِ هٰذَا  
الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاَهَا“ اسی طرح يٰۤاَلَيْتَنِىْ كُنْتُ تُرَابًا“ اسی طرح ”يٰۤاَلَيْتَهَا كَاَنْتِ  
الْقَاضِيَةُ“ کلام عرب میں اس کی مثال جیسے شاعر کا شعر ہے۔

یا قبر معن کیف واریت جودہ :: وقد کان منہ البرد والبحر مترعاً

منازل اور ٹیلوں کیلئے یا نداء استعمال کیا جائے جیسے

ایا منازل سلمیٰ ابن سلماک :: من اجل هذا بکیناها بکیناها

ثمّ الخبر قد يقع موقع الانشاء امّا للتفاؤل بلفظ الماضی دلالة على انه كائن وقع نحو وفقك  
اللہ للتعوی اولاً ظہار الحرص فی وقوعه کما مرفی بحث الشرط من ان الطالب اذا عظم  
رغبته فی شىء ینکثر تصوّره ایاہ فربما یخیّل الیه حاصلاً فیور د بلفظ الماضی نحو رزقنی

اللہ تعالیٰ لقائک

ترجمہ:-

(اور کبھی انشاء کی جگہ میں خبر واقع ہوتی ہے یا تو تفاؤل کی خاطر) ماضی کیساتھ یہ بتانے کیلئے کہ گویا کہ یہ چیز ہو ہی گئی جیسے وفقک اللہ للتقویٰ (یا اس کے واقع ہونے میں حرص ظاہر کرنے کیلئے) جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا جب کسی چیز میں طلب کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے اور ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے جیسے رزقنی اللہ لقائک

تشریح:-

ثم السخبر قد يقع موقع الانشاء:- یہاں سے انشاء کے متعلق آخری مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ یہ انشاء کی بحث چل رہی ہے اور اصل یہ ہے کہ انشاء کیلئے الفاظ بھی انشاء کے استعمال کئے جائیں لیکن کبھی کبھار ہوگا تو انشاء لیکن اس کیلئے الفاظ خبر کے استعمال کئے جائیں گے۔ پھر اس کے مختلف اسباب ہیں۔

استاللتفاؤل:- پہلا سبب یہ ہے کہ انشاء کو لفظ خبر کے ساتھ بولا جائے نیک فالی اور نیک شگوننی حاصل کرنے کیلئے کہ کوئی کام ابھی تک ہوا نہ ہو لیکن اس کے ہونے کو بتلایا جائے جیسے وفقک اللہ للتقویٰ اسے اب تک تقویٰ کی توفیق حاصل تو نہیں ہوئی ہے لیکن نیک فالی کیلئے اسے حاصل سمجھتے ہوئے اس کی تعبیر لفظ ماضی کے ساتھ کر دی ہے۔

اولا ظہار الحرص علی حصول:- اور کبھی کبھار لفظ انشاء کو خبر کے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے کسی چیز کے حصول پر اپنے حرص کو ظاہر کرنے کیلئے اس کی وجہ گزر چکی ہے کہ جب متکلم کو کسی چیز کے ساتھ زیادہ محبت اور انتہائی رغبت ہو تو بار بار اس کا تصور ذہن میں آتا ہے یہاں تک کہ بسا اوقات وہ سمجھتا ہے کہ وہ چیز مجھ کو حاصل ہو چکی ہے اسلئے وہ ماضی اور خبر کے لفظ کو استعمال کرتا ہے جیسے رزقنی اللہ لقائک۔ یعنی اس کی ملاقات کرنے کیلئے اس کا دل بہت چاہتا ہے اسلئے اسکو حاصل کی طرح سمجھ کر ماضی کے لفظ کے ساتھ تعبیر کر دی۔

والدعاء بصيغة الماضي من البلیغ کقولہ رحمۃ اللہ یحتملہما ای التفاؤل و اظہار الحرص اما غیر البلیغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات ترجمہ:-

(اور بلیغ کا ماضی کے ساتھ دعا کرنا) جیسے وہ یوں کہے رحمۃ اللہ (دونوں کا محتمل ہے) تفاؤل کا اور اظہار حرص کا را غیر بلیغ تو وہ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے

تشریح:-

والدعاء:- تیسرا سبب یہ ہے کہ دعا کیلئے آئے یعنی دعا کیلئے ماضی کا صیغہ استعمال کیا جائے جیسے رحمۃ اللہ ایک تو دعا کیلئے لایا جائے اور یہاں پر یہ مقصود ہے لیکن اس میں ماقبل والے احتمالات بھی ہوتے ہیں یعنی تفاؤل اور اظہار رغبت والا معنی لیکن شرط یہ ہے کہ یہ استعمال کرنے والا آدمی فصیح ہو اور اگر غیر فصیح آدمی اس کو استعمال کرے تو صحیح نہیں ہوگا بلکہ وہ غیر موضوع لہ کے اندر استعمال کرے گا۔ کیونکہ فصیح آدمی جن اعتبارات لطیفہ سے واقف ہوتا ہے غیر فصیح ان پر واقف نہیں ہو سکتا ہے۔

اولا احتراز عن صورة الامر كقول العبد للمولى ينظر المولى الى ساعة دون أنظر لأنه في صورة الامر وان قصد به الدعاء والشفاعة اول حمل المخاطب على المطلوب بان يكون المخاطب ممن لا يحب ان يكذب الطالب اي ينسب الى الكذب كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تأتيني غدا مقام أئتنى لحمله باللفظ وجه على الأتيان لأنه ان لم يأ تلك غدا صرت كاذبا بحيث الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر ترجمه:-

(یا امر کی صورت سے بچنے کیلئے) جیسے غلام آقا سے کہے ”نظر المولیٰ الی ساعة“ نظر کے بجائے کیونکہ یہ حکم کی صورت میں ہے گویا کہ اس سے دعایا سفارش مقصود ہے (یا مخاطب و مطلوب پر آمادہ کرنے کیلئے) اس طور پر کہ مخاطب ان میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہ چاہتا ہو یعنی کذب کی طرف نسبت کی جائے جیسے تم اپنے اس دوست سے کہو جو تمہاری تکذیب نہ چاہتا ہو تا تینی غدا ائتنی کے بجائے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کیلئے کیونکہ اگر وہ کل نہ آیا تو تم ظاہر اکاذب بن جاؤ گے کیونکہ تمہارا کلام خبر کی صورت میں ہے۔  
تشریح:-

اولا احتراز عن صورة الامر :- چوتھا سبب یعنی کبھی کبھار امر کے ساتھ خطاب کرنا ہوتا ہے ایسی ذات کے ساتھ جو ہر اعتبار سے مستعلیٰ اور خطاب کرنے والا اپنے آپ کو اعتباری طور پر بھی مستعلیٰ نہ سمجھتا ہو تو دعاء یا سفارش کیلئے اس کو امر کرتا ہے اور یہ جائز بھی ہے لیکن وہ امر کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے سوء ادب سمجھتے ہوئے اور امر کی صورت سے بھی احتراز کرتے ہوئے بلکہ خبر پر دلالت کرنے والے لفظ کو استعمال کرتا ہے جیسے کوئی غلام اپنے آقا کی توجہ کا طالب ہو تو کہے گا ینظر المولى الى ساعة“ انظر الی کے بجائے۔

اول حمل المخاطب على المطلوب :- پانچواں سبب :- کبھی کبھار مخاطب کو حصول مطلوب پر ابھارنے کیلئے انشاء کی جگہ خبر پر دلالت کرنے والے صیغہ کو استعمال کیا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب اپنے متکلم کو جھوٹا بنانا نہ چاہتا ہو تو اس کے جھوٹا نہ بنانے پر یقین کرتے ہوئے اور مطلوب کے حصول پر اس کو ابھارنے کیلئے خبر کا صیغہ استعمال کرتا ہے جیسے کوئی کہے تا تینی غدا ائتنی کے بجائے لہذا اب مخاطب چونکہ اپنے متکلم کو جھوٹا نہیں بنانا چاہتا ہے اسلئے اس کیلئے دوسرے دن ماننا ضروری ہوگا ورنہ وہ متکلم جھوٹا ہو جائے گا۔

### ﴿ تنبيه ﴾

الانشاء كالخبر في كثير مما ذكر في الابواب الخمسة السابقة يعني احوال الاسناد والمسند اليه والمسند ومتعلقات الفعل والقصر فباعتباره اى ذلك الكثير الذى يشارك فيه الانشاء الخبر الناظر بنور البصيرة فى لطائف الكلام مثلاً الانشائي ايضا امامؤ كدو والمسند اليه فيه اما محذوف او مذكور الى غير ذلك۔

ترجمہ:-

(انشاء بہت سارے ان اعتبارات میں جو سابقہ ابواب خمسہ میں مذکور ہوئے خبر کی طرح ہے) یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ احوال متعلقات الفعل اور قصر میں (لہذا اس کا اعتبار کرنے) یعنی اس کثیر حصہ کا جس میں انشاء خبر کیساتھ

شریک ہے (دیکھنے والا) نور بصیرت کیساتھ لطائف کلام میں، مثلاً کلام انشائی بھی یا مؤکد ہوتا ہے یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں یا محذوف ہوتا ہے یا مذکور الی غیر ذلک۔

تشریح:-

تنبیہ میں مصنفؒ نے یہ بات بیان کی ہے کہ ہم نے انشاء کے بیان سے پہلے بڑی تفصیل کے ساتھ سابقہ ابواب یعنی احوال اسناد، مسند الیہ، مسند اور متعلقات فعل اور قصر وغیرہ میں بیان کر دیا ہے ان تمام چیزوں میں انشاء خبر کی طرح ہے اسلئے ہم نے انشاء میں اس کی تفصیل بیان نہیں کی ہے کیونکہ ہر صاحب فہم و ذکا مذکور سابق اقسام کو انشاء میں جاری کر سکتا ہے مثلاً یہ بات کہ کلام انشائی مؤکد ہے یا غیر مؤکد اسی طرح اس میں مسند الیہ محذوف ہے یا مذکور ہے معرفہ ہے یا نکرہ یا اس کے علاوہ کوئی اور ہے۔

## ﴿الفصل والوصل﴾

بدأ بذكر الفصل لأنّ الأصل والوصل طارعا رض عليه حاصل بزيادة حرف لكن لما كان الوصل بمنزلة الملكة والفصل بمنزلة العدم والاعدام إنما تعرف بملكاتها بدأ في التعريف بذكر الوصل فقال الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه أي ترك عطفه عليه ترجمه:-

ساتواں باب فصل وصل کے بیان میں ہے مصنفؒ نے فصل کو اسلئے پہلے ذکر کیا ہے کہ فصل اصل ہے اور وصل طاری اور عارضی ہے جو کسی حرف کی زیادتی کیساتھ حاصل ہوتا ہے لیکن چونکہ وصل بمنزلہ ملکہ کے ہے اور فصل بمنزلہ عدم کے ہے اور عدم کی معرفت ان کے ملکات سے ہی ہوتی ہے اسلئے تعریف میں پہلے وصل کو ذکر کیا ہے اسلئے کہا کہ (وصل عطف کرنا ہے بعض جملوں کا بعض پر اور فصل ترک کرنا ہے اس کا) یعنی عطف کا تشریح:-

مصنفؒ نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کر دیا ہے فاضل شارحؒ نے اس کی توجیہ بیان کی ہے۔ عنوان میں فصل کو وصل پر اسلئے مقدم کر دیا ہے کہ ہر جملہ کاملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ کسی پر موقوف نہ ہو اور کسی کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو اور فصل اپنے اس اصل پر قائم ہے کہ یہ کسی پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور کسی دوسرے جملے کا اس کے ساتھ کوئی تعلق بھی نہیں ہوتا ہے اور وصل ایک عارضی چیز ہے کہ یہ بعد میں آکر جملہ کو لاحق ہوتا ہے تو اصل کو عارضی اور طاری پر مقدم کرتے ہوئے انھوں نے فصل کو وصل پر مقدم کر دیا ہے اور تعریف میں وصل کو فصل پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ ان کے درمیان عُمی اور بصر کی طرح عدم و ملکہ کا تعلق ہے بصر ملکہ ہے اور عُمی عدم ہے اس لئے کہ عُمی کی یوں تعریف کی جاتی ہے ”عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا“ اس کا آنکھوں والا نہ ہونا جس کو آنکھوں والا ہونا چاہئے۔ یہاں بھی وصل و فصل کے درمیان عدم و ملکہ کا تعلق ہے کہ وصل ملکہ ہے اور فصل عدم ہے اسلئے کہ وصل کہتے ہیں بعض جملوں کے بعض پر عطف کرنے کو اور فصل کہا جاتا ہے بعض جملوں کے بعض پر عطف نہ کرنے کو اور عدم کا پہچانا موقوف ہوتا ہے ملکہ کی پہچان پر اسلئے انھوں نے وصل کو تعریف میں فصل پر مقدم کر دیا ہے اور عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کر دیا ہے۔

فاذا أتت جملة بعد جملة فالاولى إيمان يكون لها محل من الاعراب اولاً وعلى الاول اي على تقدير ان يكون للاول محل من الاعراب ان قصد تشريك الثانية لها اي للاولى في حكمه اي في حكم الاعراب الذي كان لها محل كونها خبر مبتدأ او حالاً أو صفة او نحو ذلك عطف الثانية عليها اي على الاولى ليدل العطف على التشريك المذكور كالمفرد فانه اذا قصد تشريكه لمفرد قبله في حكم اعرابه من كونه فاعلاً او مفعولاً او نحو ذلك وجب عطفه عليه ترجمه:-

(اسلئے جب ایک جملہ دوسرے جملے کے بعد آئے تو بہتر یہ ہے کہ اس کیلئے محل اعراب ہو گا یا نہیں پہلی صورت پر کہ یعنی اس حکم اعراب میں جو جملہ اولی کیلئے محل اعراب ہو (اگر ارادہ کیا گیا ہو جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے حکم اعراب میں شریک کرنے کا) یعنی اعراب کے حکم میں جو جملہ اولی کے لئے ہے مثلاً مبتداء کی خبر ہو یا حال ہونا، یا صفت ہونا وغیرہ (تو عطف کر دیا جائے گا) جملہ ثانیہ کا (اس پر) یعنی جملہ اولی پر تاکہ یہ عطف تشریک مذکور پر دلالت کرے (مفرد کی طرح) کیونکہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے والے مفرد کے حکم



میں شریک کرنا مقصود ہو مثلاً اس کا فاعل ہونا یا مفعول ہونا وغیرہ تو اس پر اس کا عطف کرنا ضروری ہے  
تشریح:-

فاذا انت:- یہاں اس کی پوری تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ جب بہت سارے جملے ہوں تو ہم دیکھیں گے کہ جملہ اولیٰ کیلئے محل من الاعراب ہے یا نہیں اگر جملہ اولیٰ کیلئے محل من الاعراب ہو تو پھر ثانی کا جملہ اولیٰ کے ساتھ حکم میں شرکت کا قصد کیا گیا ہو گا یا نہیں اگر ثانی کا اول کے حکم میں شرکت کا قصد کیا جائے تو اتصال کرنا واجب ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے گا یا بغیر واؤ کے۔ اگر واؤ کے ساتھ عطف کیا جائے تو پھر جہت اشتراک کیلئے کسی مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے ”زید یکتب ویشعر زید“ لکھتا ہے اور شاعر کہتا ہے ان دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ہے اسلئے یہ عطف کرنا درست ہے اسی طرح زید یعطی ویمنع میں بھی چونکہ مناسبت ہے اسلئے عطف کرنا درست ہے، البتہ زید یکتب ویمنع یا زید یمنع ویشعر یہ دونوں مثالیں درست نہیں ہیں اسلئے کہ ان کا ایک دوسرے کے ساتھ کوئی ربط و تعلق نہیں ہے۔

فشرط کونہ ای کون عطف الثانية علی الاولى مقبولاً بالواو ونحوہ ان یکون بینہما ای بین الجملتین جهة جامعة نحو زید یکتب ویشعر لما بین الكتابة والشعر من التناسب الظاهر اویعطی ویمنع لما بین الاعطاء والممنوع من التضاد بخلاف زید یکتب ویمنع اویعطی ویشعر وذلك لئلا یکون الجمع بینہما کالجمع بین الضب والنون ترجمہ:-

تو اس کے ہونے کی شرط یہ ہے پہلے جملہ ثانیہ کے عطف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں میں جہت جامعہ جیسے زید یکتب ویشعر کہ کتابت اور شعر میں تناسب ظاہر ہے یا زید یعطی ویمنع کے کہ اعطاء اور منع میں علاقہ تضاد کی وجہ سے تناسب ہے بخلاف زید یکتب ویمنع یا زید یعطی ویشعر کے کہ (یہ صحیح نہیں ہے)۔ جہت جامعہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ دونوں جملوں کے درمیان جمع کرنا گوارہ اور مچھلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو جائے۔

تشریح:-

فشرط کونہ: اس کے متعلق اجمالاً کچھ بحث گزر چکی ہے لیکن مزید وضاحت کیلئے اسے دوبارہ ذکر کر دیتا ہوں چنانچہ جب شرکت فی الحکم کا قصد کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں واؤ حرف عطف لایا جائے گا یا اس کا غیر۔ اگر واؤ حرف عطف لایا جائے تو پھر اس کیلئے شرط یہ ہے کہ وہاں پر جہت جامعہ ہو یعنی شرکت کیلئے کسی واسطہ کا ہونا ضروری ہے اور اگر واؤ کے غیر کے ساتھ عطف کر دیا جائے تو وہاں پر جہت جامعہ کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جیسے زید یکتب ویشعر اور زید یعطی ویمنع کہنا درست ہے اسلئے کہ اس میں پہلی مثال میں دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے اور دوسری میں دونوں میں تضاد پایا جاتا ہے بخلاف زید یکتب ویمنع اور زید یعطی ویشعر کے کہ ان میں معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ مثالیں درست نہیں ہیں کیونکہ پھر یہ گوارہ اور مچھلی میں عطف کرنے کی طرح بن جائے گا۔

فائدہ:- گوہ کو پیاس بالکل ہی نہیں لگتی ہے اور اس کیلئے پانی کی بہت ہی کم ضرورت پڑتی ہے یہاں تک کہ ہفتوں کے بعد اسے جب تھوڑی سی پیاس لگ جاتی ہے تو یہ ہوا میں آنے والی نمی کے ساتھ اپنی پیاس بجھالیتی ہے اور مچھلی کیلئے پانی کی انتہائی زیادہ ضرورت ہوتی ہے کہ پانی کے بغیر مچھلی کا زندہ رہنا ممکن ہی نہیں ہے تو جس طرح گوہ اور مچھلی کا آپس میں عدم مناسبت کی وجہ سے عطف کا کوئی تعلق

نہیں ہے اسی طرح ان کا بھی آپس میں عطف کرنا درست نہیں ہے۔

وقوله ونحوه اراد به ما يدل على التشريك كالفاء وثم وحتى وذكره حشو مفسد لان هذا الحكم مختص بالواو لان لكل من الفاء وثم وحتى معنى محصلا غير التشريك والجمعية فان تحقق هذا المعنى حسن العطف وان لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو ترجمہ:-

”و نحوہ“ سے مراد وہ حرف عطف ہے جو تشریک پر دلالت کرے جیسے فاء، ثم، حتی، لیکن ان کا ذکرنا حشو اور مفسد معنی ہے کیونکہ یہ حکم تو صرف واؤ کے ساتھ خاص ہے اسلئے کہ فاء، ثم، حتی میں سے ہر ایک کیلئے تشریک و جمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں اگر یہ معنی محقق ہوں تو عطف کرنا بہتر ہوگا اگرچہ جہت جامعہ نہ پائی جائے بخلاف واؤ کے تشریح:-

وقوله ونحوه:- اس عبارت کے ساتھ شارح ماتن پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن کا اس مقام پر نحوہ کی عبارت لانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نحوہ کے لانے کی صورت میں ان کی عبارت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جس طرح واؤ کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے اسی طرح واؤ کے علاوہ کیلئے بھی جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ واؤ کے غیر کیلئے کوئی نہ کوئی معنی پایا جاتا ہے تو جب بھی یہ حروف لائے جائیں گے تو ان کی دلالت ان معانی مخصوصہ موضوعہ پر ہوگی تو ان کیلئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف واؤ کے کہ اس میں سوائے شرکت کے اور کوئی معنی نہیں پایا جاتا ہے تو اس وجہ سے اس کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے لہذا واؤ کے غیر کیلئے واؤ کا حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

ولهذا ای ولأنه لابد في الواو من جهة جامعة عيب على ابي تمام قوله شعر لا والذي الخ في عيب لگا یا گیا ان السنوی: صبر وان ابا الحسين كريم: اذ لا مناسبة بين كرم ابي الحسين ومرارة النوى فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر او عطف جملة على جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولى عالم لان وجود الجامع شرط في الصورتين وقوله لانفى لما ادعت الحبيبة عليه من اندراس هواه بدلالة البيت السابق ترجمہ:-

(اسی وجہ سے) کہ واؤ کیساتھ عطف کرنے میں جہت جامعہ کا ہونا ضروری ہے ابو تمام پر اس شعر لا والذي الخ میں عیب لگا یا گیا ہے۔ شعر نہیں اہتم ہے اس ذات کی جو جانتا ہے کہ جدائی تلخ ہے اور ابو الحسین نخی ہے) کیونکہ ابو الحسین کے نخی ہونے اور جدائی کے تلخ ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ عطف غیر مقبول ہوگا خواہ از قبیل عطف المفرد علی المفرد مانا جائے جیسا کہ بھی ظاہر ہے یا از قبیل عطف الجملة علی الجملة مان لیا جائے اس اعتبار سے کہ وہ ”یعلم“ کے دو مفعولوں کی جگہ میں ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں جامع کا ہونا ضروری ہے شاعر کے قول کلمہ لا کیساتھ اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعویٰ کر رہی ہے یعنی حجت کا ختم ہو جانا تشریح:-

ولهذا عيب على ابي تمام:- یہاں سے ایک تنویر بیان کی ہے کہ جب ہم نے کہا کہ واؤ کیلئے جہت مجامعت کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے ابو تمام تنبی کے اس شعر کو بلاغت سے گرا ہوا سمجھا گیا ہے کہ اس میں واؤ کے ذریعہ وصل کیا ہے لیکن درمیان میں کوئی

جہت بجا محبت نہیں پائی جاتی ہے۔ شعر۔

لا والذی ہو عالم ان النوی صبر وان ابا الحسین کریم

یہ شعر شاعر نے اپنی محبوبہ کے دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کیونکہ محبوبہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ تم نے مجھ سے محبت کرنا چھوڑ دیا ہے تو اس نے کہا کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یہ محض تمہاری خام خیالی ہے۔

(ترجمہ) اس ذات کی قسم جو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین نجی آدمی ہے میں نے محبت نہیں چھوڑی ہے۔ اس پر سابقہ شعر دلالت کرتا ہے اور وہ شعر یہ ہے کہ۔

زعمت هواک عفا الغداة کما عفی :: عنہا طلال باللوئی ورسوم

اور کتاب میں مذکورہ شعر کے بعد یہ شعر ہے۔

ما حلت عن سنن الوداد ولا غدت :: نفسی علی الف سواک تحوم

محل استشہاد :- یہاں پر ابوالحسین کے نجی ہونے کا عطف فراق کے کڑوے ہونے پر کیا ہے جبکہ ان کے درمیان کوئی ربط و تعلق نہیں ہے اسلئے لوگوں نے اس شعر کو بلاغت سے گرا ہوا سمجھا ہے۔

خواہ اسے عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے بنایا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے بنایا جائے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں عالم کے دو مفعولوں کی جگہ واقع ہو جائیں کیونکہ دونوں صورتوں میں دونوں جملوں کے درمیان جامع کا ہونا شرط اور ضروری ہے جبکہ یہاں پر صبر کے کڑوی ہونے اور ابوالکریم کے نجی ہونے میں کوئی ربط اور جامع نہیں ہے۔

والا ای وان لم یقصد تشریک الثانیۃ للاولی فی حکم اعرابہا فصلت الثانیۃ عنہا لئلا یلزم من

العطف التشریک الذی لیس بمقصود نحو ”وَإِذَا خَلَوْا إِلَيَّ شَيَاطِينُهُمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ

مُسْتَهْزِؤْنَ) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَمْ يُعْطَفِ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ عَلَى إِنَّا مَعَكُمْ لَأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ

مَقُولَتِهِمْ فَلَوْ عُطِفَ عَلَيْهِ لَزِمَ تَشْرِيكُهُ لَهُ فِي كَوْنِهِ مَفْعُولٌ قَالُوا فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ مَقُولٌ قَوْلِ الْمُنَافِقِينَ

وَلَيْسَ كَذَلِكَ وَإِنَّمَا قَالِ عَلَى إِنَّا مَعَكُمْ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ إِنَّا مَعَكُمْ فَحِكْمُهُ

حِكْمُهُ وَإِيضًا الْعُطْفُ عَلَى الْمَتْبُوعِ هُوَ الْأَصْلُ

ترجمہ :-

(اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے حکم میں شریک کرنا مقصود نہ ہو (تو فصل کیا جائیگا) دوسرے کا (اس سے) تاکہ

عطف کرنے سے وہ تشریک لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے (جیسے آیت وَاِذَا خَلَوْا إِلَيَّ اور جب تنہا ہوتے ہیں اپنے شیطانوں کے پاس تو

کہتے ہیں کہ بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو ان سے مذاق کرتے ہیں ”اللہ مستہزئ بھم“ کا عطف ”انما معکم“ پر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ

منافقین کا مقولہ نہیں ہے اگر اس پر عطف کیا جائے تو اس کا شریک ہونا لازم آئے گا اس کے مفعول ہونے میں اور منافقین کا مقولہ ہونا

لازم آئے گا جبکہ ایسا نہیں ہے مصطفیٰ نے جو یہ کہا ہے کہ ”انما معکم“ پر عطف نہیں کیا گیا یہ اسلئے کہا ہے کہ ”انما نحن مستهزؤن انما معکم“ کا

بیان ہے لہذا جو حکم اس کا ہے وہی حکم اس کا ہو گا نیز متبوع پر عطف کرنا ہی اصل ہے

تشریح :-

اور اگر متکلم ثانی کو حکم اول میں شریک کرنے کا قصد نہ کرے تو پھر فصل کرنا واجب ہے اسلئے کہ عطف شرکت پر دلالت کرتا ہے

اور یہاں پر مشکل نے شرکت کا قصد نہیں کر رہا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے **وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ مُنْتَهَزٌ وَمَنْ** اس میں **إِنَّمَا مَعَكُمْ** پر **اللّٰهُ يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ** کا عطف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر منطوف علیہ منافقین کا مقولہ بن رہا ہے تو عطف کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ اللّٰهُ یَسْتَهْزِءُ بِهِمْ بھی منافقین کا مقولہ ہے جب کہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا مقولہ ہے منافقین کا مقولہ نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں متبوع پر عطف ہے اور متبوع پر عطف کرنا اصل ہے۔

وإنما قال علیٰ **إِنَّمَا مَعَكُمْ** :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ **اللّٰهُ يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ** کا عطف **إِنَّمَا مَعَكُمْ** پر ہے تو آپ نے اس کا عطف **إِنَّمَا خُنْ** پر کیوں نہیں کیا ہے۔

جواب :- اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ **إِنَّمَا خُنْ مُسْتَهْزِءٌ وَمَنْ** کیلئے بیان ہے اور جو حکم مبین کا ہوتا ہے وہی حکم بیان کا ہوتا ہے۔

دوسرا جواب :- یہ ہے کہ اس میں **إِنَّمَا خُنْ مُسْتَهْزِءٌ وَمَنْ** تابع ہے اور **إِنَّمَا مَعَكُمْ** متبوع ہے اور عطف تابع اور متبوع میں سے متبوع پر کیا جاتا ہے۔

وعلى الثانى اى على تقدير ان لا يكون للاولى محل من الاعراب ان قصد ربطها بها اى ربط الثانية بالاولى على معنى عاطف سوى الواو عطفت الثانية على الاولى به اى بذلك العاطف من غير اشتراط امر اخر نحو دخل زيد فخرج عمرو او ثم خرج عمرو واذا قصد التعقيب او المهلة وذلك لان ماسوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معانى محصلة مفصلة فى علم النحو فاذا عطفت الثانية على الاولى بذلك العاطف ظهرت الفائدة اعنى حصول معانى هذه الحروف بخلاف الواو فانه لا يفيد الا مجرد الاشتراك وهذا انما يظهر فيما له حكم اعرابى واما فى غيره ففيه خفاء واشكال وهو السبب فى صعوبة باب الفصل والوصل حتى حصر بعضهم البلاغة على معرفة الفصل والوصل  
ترجمہ :-

(اور دوسری صورت پر) یعنی اس تقدیر پر کہ جملہ اولیٰ کیلئے محل اعراب نہ ہو (اگر اس کے ساتھ ربط کیا جائے) یعنی دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ جملہ اولیٰ (عاطف کے معنی پر واو کے علاوہ دوسرے کا) عطف کیا جائے اول پر (اس کیساتھ) یعنی اس حرف عطف کے ساتھ کسی امر آخر کی شرط کے بغیر جیسے دخل زید فخرج عمرو، دخل زید ثم خرج عمرو جب ایک کا دوسرے کے بعد بلا تاخیر یا مع تاخیر آنا مقصود ہو) اس کی وجہ یہ ہے کہ واو کے علاوہ دوسرے حروف اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں موجود ہے لہذا جب جملہ اولیٰ کا جملہ ثانیہ پر عطف کیا جائے تو فائدہ ظاہر ہو جائے گا اور وہ ان حروف کے معانی کا حصول ہے بخلاف واو کے کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے مگر واو کا صرف مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہو سکتا ہے جس کیلئے حکم اعرابی ہو رہا ہو اور اس کے غیر میں خفاء اور اشکال ہے اور یہی باب فصل و وصل کی دشواری کا سبب ہے یہاں تک کہ بعض نے بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے

تشریح :-

وعلی الثانی :- اور اگر اوّل کیلئے محل من الاعراب نہ ہو تو پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں ثانی جملہ کا اوّل جملہ کے ساتھ واؤ کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر ثانی کا اوّل کے ساتھ واؤ حرف عطف کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا جائے تو اتصال اور عطف کرنا واجب ہے۔ تعقیب کے قصد کرنے کی مثال جیسے دخل زید فخرج عمرو۔ ترانی کا قصد کیا جائے جیسے دخل زید ثم خرج عمرو۔

وذلك لانّ ما سوى الواو :- اوپر یہ مسئلہ بیان ہوا تھا کہ واؤ کے علاوہ کسی اور حرف عطف کے ساتھ ربط کا قصد کیا جائے پھر مثالیں بیان کی اور اب شارح نے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ واؤ کے غیر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ واؤ کے غیر میں سے ہر ایک کو کسی نہ کسی معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے لہذا جب ثانی کا اوّل پرواؤ عاطفہ کے غیر کے ساتھ عطف کیا جائے تو وہاں پر کوئی نہ کوئی معنی ضرور حاصل ہوگا بخلاف واؤ کے کہ اسکو اشتراک کیلئے وضع کیا گیا ہے لہذا اس کی دلالت سوائے اشتراک کے اور کسی پر نہیں ہوگی جب اس کیلئے محل من الاعراب ہو کیونکہ اعراب کا ایک ہونا بھی حکم کی وحدت پر دلالت کرے گا اور واؤ بھی شرکت پر دلالت کرتا ہے اور اس کیلئے محل من الاعراب نہ ہو تو اس میں اخفاء اور اشکال ہوگا اور یہی بات اس میں مشکل پیدا کرنے کے سبب بنے گی اور اس کی چھ قسمیں بن جائیں گی یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ بلاغت صرف فصل و وصل کے پہچانے کا نام ہے

والآی وان لم يقصد ربط الثانية بالاولی علی معنی عاطف سوی الواو فان كان للاولی حکم لم يقصد اعطاؤه للثانية فالفصل واجب لئلا يلزم من الوصل التشريك في ذلك الحكم نحو "وَإِذَا خَلَوْا" الآية لم يُعْطَفَ "اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" علی قالوا الثلاثا يشاركة في الاختصاص بالظرف لما مر من ان تقديم المفعول ونحوه من الظرف وغيره يفيد الاختصاص فيلزم ان يكون استهزاء الله بهم مختصا بحال خلوّهم الى شياطينهم وليس كذلك ترجمہ :-

(اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی جملہ ثانیہ کو جملہ اولی پر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کیا تھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو (تو اگر جملہ اولی کیلئے کوئی ایسا حکم ہو جو جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہیں تو فصل واجب ہے) تاکہ وصل کرنے سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے۔ جیسے آیت واذا خلوا الخ اس میں اللہ استهزاء بهم کا عطف قالوا پر نہیں کیا گیا ہے تاکہ اختصاص بالظرف میں مشارکت لازم نہ آئے اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے کہ مفعول اور ظرف وغیرہ کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا منافقین کو ان کے استهزاء کا بدلہ دینا ان کے رؤسا کے ساتھ تنہائی اختیار کرنے کیساتھ خاص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ تشریح :-

واذا خلوا الآية :- اس سے پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد نہ کیا جائے تو وہاں پر فصل کرنا واجب ہے جیسے کہ اس آیت میں ہے اس میں اذا قید ہے قالوا کیلئے اور یہی حکم بھی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ جب اپنے شیطانوں کے پاس جاتے ہیں تو یہ جملہ کہتے ہیں اسلئے "اللہ يستهزاء بهم" کا عطف اس پر کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر اوّل کا حکم دوسرے کو دینے کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور اگر عطف کر لیا جائے تو اوّل کا حکم ثانی کو دینا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر اس کے معنی ہوں گے کہ اللہ ان کے ساتھ مذاق کرتا ہے اس وقت جب وہ اپنے بڑوں کے پاس جاتے ہیں جب کہ یہ معنی بالکل غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان کا مذاق صرف اس وقت نہیں اڑاتے بلکہ ہر وقت استهزاء کرتے ہیں اور اسی دوام اور استمرار پر دلالت کرنے کیلئے اس

کی تعبیر جملہ اسمیہ کیساتھ کی ہے۔

فان قيل اذا شرطية لا ظرفية قلنا اذا الشرطية هي الظرفية استعملت استعمال الشرط ولو سئِم فلا ينافي ما ذكرنا لانه اسم معناه الوقت لا بدله من عامل وهو قالوا انما معكم بدلالة المعنى واذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل اخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضربت زيداً بدلالة الفحوى والذوق والاعطف على قوله فان كان للاولى حكم اى وان لم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاءه للثانية وذلك بان لا يكون لها حكم زائد على مفهوم الجملة اويكون ولكن قصد اعطاءه للثانية ايضاً فان كان بينهما اى بين الجملتين كمال الانقطاع بلا ايهام اى بدون ان يكون فى الفصل ايهام خلاف المقصود او كمال الاتصال او شبه ايهام اى احد الكمالين فكذلك يتعين الفصل لان الوصل يقتضى مغايرة ومناسبة والا اى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايهام ولا كمال الاتصال ولا شبه ايهام فالوصل متعين لوجود الداعى وعدم المانع فالحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب ولم يكن للاولى حكم لم يقصد اعطاءه للثانية ستة احوال الاول كمال الانقطاع بلا ايهام الثانى كمال الاتصال الثالث شبه كمال الانقطاع الرابع شبه كمال الاتصال الخامس كمال الانقطاع مع ايهام السادس التوسط بين الكمالين فحكم الاخيرين الوصل وحكم الاربعة السابقة الفصل فاخذ المصنف فى تحقيق الاحوال الستة

ترجمہ:-

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظرفیہ۔ تو ہم کہیں گے کہ اذا شرطیہ ظرفیہ ہی ہوتا ہے جس کو شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور اگر یہ مان بھی لیں تو یہ ماذ کرنا کے منافی نہیں ہے کیونکہ وہ بھی ایک اسم ہے جس کیلئے عامل کا ہونا ضروری ہے اور معنی کے دلالت کی وجہ سے قالوا انما معکم کے معنی میں ہے اور جب فعل کے متعلق کو مقدم کر کے دوسرے فعل کو اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلق کیساتھ دونوں فعلوں کا اختصاص ہی مفہوم ہوتا ہے جیسے یوم الجمعة سرت وضربت زيداً ذوق واستعمال کے دلالت کی وجہ سے (ورنہ) اس کا عطف مصنف کے قول ”فان كان للاولى حكم“ پر ہے یعنی اگر جملہ اولی کیلئے ایسا کوئی حکم نہ ہو جو جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو اس طور پر کہ یا تو اس میں کوئی حکم ہی نہ ہو جو مفہوم جملہ پر زائد ہو یا حکم تو ہو لیکن جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہو (لہذا جب دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ايهام ہو) یعنی بغیر اس کے کہ فصل کرنے میں ايهام خلاف مقصود ہو (یا کمال اتصال ہو یا شبه احد الکمالین ہو تو تب بھی اسی طرح ہے) یعنی فصل متعین ہے کیونکہ وصل متقاضی مغايرت و مناسبت ہے (اور اگر ایسا نہ ہو) یعنی دو جملوں کے درمیان نہ کمال انقطاع بلا ايهام ہو نہ کمال اتصال ہو نہ شبه احد الکمالین ہو (تو وصل) متعین ہے متقاضی وصل کے موجود ہونے اور مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے خلاصہ یہ ہے کہ ان دو جملوں جن کیلئے محال اعراب نہ ہو اور جملہ اولی کیلئے ایسا حکم بھی نہ ہو جو ثانی کو دینا مقصود ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں (۱) کمال انقطاع بلا ايهام (۲) کمال اتصال (۳) شبه کمال انقطاع (۴) شبه کمال اتصال (۵) کمال انقطاع مع ايهام (۶) توسط بین الکمالین آخری دو کا حکم وصل ہے اور پہلی چار حالتوں کا حکم فصل ہے مصنف نے ان چھ صورتوں میں سے ہر ایک کی تحقیق کرتے ہوئے کہا ہے

تشریح:-

فان قيل :- آپ نے اذا اخلوا میں اذا کو ظریفہ بنایا ہے جبکہ یہ ظریفہ نہیں ہے بلکہ شرطیہ ہے اسی وجہ سے یہ اس قول کیلئے قید نہیں بن سکتا ہے۔ جواب :- اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اذا شرطیہ اصل میں اذا ظریفہ ہی ہوتا ہے لیکن استعمال میں شرط کیلئے بھی آتا ہے اسلئے اسے قید بنانا صحیح ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ شرطیہ ہے ظریفہ نہیں ہے تو پھر بھی اس میں ظرفیت والا معنی پایا جائے گا اسلئے کہ یہ ان اسماء میں سے ہیں جو وقت پر دلالت کرتے ہیں اور وقت فعل کیلئے قید بنتا ہے اسلئے یہاں پر بھی یہ قید بننے کیلئے ہی آئے گا۔

واذا قدم متعلق الفعل :- یہ اس قاعدے کی مثال ذکر کی ہے کہ جب فعل کے متعلق کو مقدم کر دیا جائے تو وہاں پر اس کی تقدیم دونوں فعلوں کے ساتھ اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ”یوم الجمعة سرت و ضربت زیذا“ تو یہاں پر دونوں فعل اپنے متعلق مقدم کیساتھ مختص ہوں گے تو اسی طرح جب ایک فعل کے دو معمول ہوں اور ایک کو دوسرے پر مقدم کر دیا گیا ہو تو وہاں پر بھی تخصیص کا فائدہ حاصل ہوگا۔

والآ فان كان :- اور اگر ربط کا قصد نہ کیا جائے تو ثانی کیلئے اوّل کا حکم دینے کا قصد کیا ہو گا یا نہیں اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد نہ کیا جائے تو فصل کرنا واجب ہے اور اگر اوّل کا حکم ثانی کو دینے کا قصد کیا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اگر اوّل کا حکم ہی نہ پایا جائے تو ثانی وجود میں آئے گا اسی طرح اگر اوّل کیلئے حکم تو پایا جائے لیکن ثانی کیلئے اعطاء کا قصد کیا جائے تو صورت ثانیہ وجود میں آئے گی۔ الغرض اس کی کل چھ صورتیں بن جاتی ہیں۔ (۱) کمال انقطاع بلا ایہام پایا جائے (۲) کمال اتصال پایا جائے (۳) کمال اتصال شبہ پایا جائے (۴) کمال انقطاع شبہ پایا جائے (۵) کمال انقطاع مع الایہام پایا جائے (۶) کمال انقطاع اور کمال اتصال کا ما بین بین ہو یعنی من وجہ انقطاع اور من وجہ اتصال پایا جائے پھر مصنف نے آخر تک اس کی تفصیل بیان کر کے اس بحث کو ختم کر دیا ہے۔ وقال اما کمال الانقطاع بین الجملتين فلا خلاف هما خبر او انشاء لفظاً ومعنی بان تكون احدی هما خبر اللفظاً ومعنی والاخری انشاء لفظاً ومعنی نحو شعر وقال رائد هم هو الذی يتقدم القوم لطلب الماء والكلأ ارسوا ای اقيموا من ارسيت السفينة حبستها بالمرسة نزا ولها ای نحا ول تلك الحرب ونعالجها فكل حثف امرؤ یجری بمقدار ای اقيموا فقاتل فان موت كل نفس یجری بقدر الله تعالى لا العین ینجیه ولا الاقدام یردیه لم یعطف نزا ولها علی ارسوا لانه خبر لفظاً او معنی و ارسوا انشاء لفظاً ومعنی۔

ترجمہ :-

اور کہا ہے (بہر حال کمال انقطاع تو وہ لفظ ومعنی دونوں کے اعتبار سے خبریت و انشائیت میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اس طور پر کہ ان میں سے ایک لفظاً ومعنی خبر ہو اور دوسرا لفظاً ومعنی انشاء ہو جیسے شعر اور کہا ان کے رائد نے) اور رائد کہا جاتا ہے اس آدمی کو جو قوم سے آگے ان کی آب و گیاہ کی دیکھ بھال کیلئے جاتا ہو (ٹھہر جاؤ) اور ارسیت السفینہ سے مأخوذ ہے کشتی کو لنگر انداز کرنا (تاکہ ہم لڑائی لڑیں) کیونکہ ہر آدمی کی موت قضا و قدر کے مطابق آتی ہے یعنی ٹھہر جاؤ لڑائی لڑیں کیونکہ ہر انسان کی موت اللہ کے مقرر کرنے سے آتی ہے بزدلی اسے موت سے نہیں بچا سکتی ہے اور نہ ہی جرأت اسے ہلاکت میں ڈالتی ہے ”نزا ولھا“ کا عطف ”ارسو“ پر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ نزا ولھا لفظاً ومعنی خبر ہے اور ارسو لفظاً ومعنی انشاء ہے۔

تشریح :-

وقال اما کمال الانقطاع :- اب تک ان چھ صورتوں کو اجمالاً بیان کیا جن میں سے چار میں فصل واجب اور دو میں وصل

واجب ہے اور اب یہاں سے پوری تفصیل بیان فرما رہے ہیں چنانچہ کمال انقطاع کی تین صورتیں ہیں۔  
 پہلی صورت یہ ہے کہ دو جملوں میں سے ایک لفظاً و معنیٰ انشاء ہوگا اور دوسرا لفظاً و معنیٰ خبر ہوگا دوسری صورت یہ ہے کہ لفظاً تو دونوں خبر ہوں  
 لیکن معنیٰ ایک انشاء ہو اور دوسرا خبر ہو تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں خبر ہونے میں تو متحد ہوں لیکن ان کے درمیان کوئی مناسبت نہ پائی جائے  
 پہلی صورت کی مثال:-

وقال رائدھم ارسوا نزاولھا :: فكل حتف امرء یجری بمقدار  
 تحقیق المفردات:- راد۔ رو د سے مأخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں آنا جانا اس سے وہ آدمی مراد ہے جو قوم کے آگے آگے جاتا ہے تاکہ ان  
 کیلئے پانی وغیرہ اشیاء ضرورت کا انتظام کر سکے۔ ارسوا۔ ارسیت السفینۃ سے مأخوذ ہے اس کے معنیٰ ہیں کشتی کا لنگر انداز کرنا۔  
 مرساة۔ کشتی کا لنگر انداز ہونا۔ نزاولھا۔ قصد ورادہ کرنا۔ حتف۔ کے معنیٰ ہیں موت۔  
 ترجمہ:- اور ان کے رائد نے کہا کہ اپنے لنگر ڈال دو کیونکہ انسان کی موت خدا کی تقدیر کی بناء پر ہوتی ہے۔  
 بزدلی کی وجہ سے کوئی آدمی موت سے بچ نہیں سکتا ہے اور بہادری اور بے جگری کی وجہ سے کوئی اپنے وقت مقرر سے پہلے نہیں مرتا ہے۔  
 محل استشہاد:- اس میں ”ارسوا یجری“ محل استشہاد ہے اسلئے کہ ”ارسو“ امر ہے اور یہ لفظاً و معنیٰ انشاء ہے اور ”یجری“ فعل  
 مضارع ہے اور لفظاً و معنیٰ خبر ہے۔

وهذا امثال لکمال الانقطاع بین الجملتين باختلافهما خبراً و انشاء لفظاً و معنی مع قطع النظر عن  
 كون الجملتين ممالیس له محل من الاعراب والآ فالجملتان فی محل نصب لكونهما مفعولی  
 قال اولاختلافهما خبراً و انشاء معنی فقط بان تكون احدی هما خبراً معنی والاخری انشاء معنی  
 وان كانتا خبریتین و انشاءتین لفظاً نحو مات فلان رحمہ اللہ فلم یعطف رحمہ اللہ علی مات  
 لانه انشاء معنی ومات خبر وان كانتا جمیعاً خبریتین لفظاً اولانه عطف علی لاختلافهما والضمیر  
 للشان لا جامع بینهما کما سیأتی ببيان الجامع فلا یصح العطف فی مثل زیڈ طویل وعمرؤ نائم  
 ترجمہ:-

اور یہ کمال انقطاع بین الجملتين کی مثال ہے اس طور پر کہ دونوں میں لفظاً و معنیٰ اختلاف ہو خبر اور انشاء ہونے میں قطع نظر اس  
 سے کہ دونوں جملوں کیلئے محل اعراب ہے یا نہیں ورنہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ قال کے مفعول ہیں۔ (یا صرف معنیٰ) خبر اور  
 انشاء میں مختلف ہونے کی وجہ سے اس طور پر کہ ان میں سے ایک معنیٰ خبر ہو اور دوسرا معنیٰ انشاء ہو اگرچہ لفظاً دونوں خبریہ یا انشائیہ ہوں  
 (جیسے مات فلان رحمہ اللہ) فلاں مر گیا اللہ اس پر رحم کرے رحمہ اللہ کا عطف مات پر اسلئے نہیں کیا گیا ہے کہ وہ معنیٰ انشاء ہے اور مات  
 معنیٰ خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبریہ ہیں (یا اس وجہ سے کہ) اس کا عطف ’اختلافهما‘ پر ہے اور ”و“ ضمیر شان ہے (ان دونوں میں کوئی  
 جامع نہیں ہے جیسا کہ آ رہا ہے جامع کے بیان میں۔ لہذا زیڈ طویل وعمرؤ نائم میں عطف صحیح نہ ہوگا  
 تشریح:-

وهذا امثال لکمال الانقطاع:- یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب دینے کیلئے لایا ہے۔  
 اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس کیلئے ”ارسوا“ اور ”نزاولھا“ کو مثال بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ دونوں مقولہ  
 مفعول بن رہے ہیں قال کیلئے تو یہ محل من الاعراب میں سے ہے اور آپ نے مثال ذکر کی ہے ”لا محل لہا من الاعراب“ کی



اسلئے کہ انقطاع اسی کی ایک قسم ہے۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بات آپ کی صحیح ہے لیکن ہم نے جو مثال ذکر کی ہے وہ صرف کمال انقطاع کی ہے قطع نظر اس سے کہ یہ ”لامحلّ لہا من الاعراب“ میں سے ہے یا نہیں ورنہ اگر اس کو دیکھا جائے تو پھر یہی قال کیلئے مفعول بہ واقع ہوتے ہیں۔ دوسری صورت کی مثال یعنی ایک لفظاً و معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً خبر ہو معنی انشاء ہو جیسے ”سات فلان“ رحمہ اللہ ”اس میں“ ”سات فلان“ ہر اعتبار سے خبر ہے اور ”رحمہ اللہ“ باعتبار معنی انشاء ہے اور لفظ کے اعتبار سے خبر ہے اسی انقطاع کی وجہ سے واؤ حرف عطف کے ساتھ وصل نہیں کیا ہے بلکہ فعل لایا ہے۔

تیسری صورت کی مثال :- یہ ہے کہ دونوں خبر تو ہوں لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی رابطہ نہ ہو جیسے ”زید طویل عمرو نائم“ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان فصل کیا ہے اور ان کے درمیان واؤ کے ساتھ وصل نہیں کیا ہے۔

وامّا کمال الاتّصال بین الجملتين فلکون الثانية موكدة للاولی تاکیداً معنویاً لدفع توهم تجوّز او غلط نحو لاریب فیہ بالنسبة الی ذالک الکتاب اذا جعلت الم طائفة من الحروف او جملة مستقبله وذلك الکتاب جملة ثانية ولا ريب فیہ جملة ثالثة فانه لما بولغ فی وصفه ای فی وصف الکتاب ببلوغه متعلّق بوصفه ای فی ان وصف بانه بلغ الدرجة القصوى فی الکمال وبقوله بولغ يتعلّق الباء فی قوله بجعل المبتدأ ذلك الدالّ علی کمال العناية بتمیزه والتوسّل ببعده الی التعظیم وعلو الدرجة وتعریف الخبر باللام الدالّ علی الانحصار مثل حاتم الجواد فمعنی ذلک الکتاب انه الکتاب الکامل الذی یتساهل ان یرسمی کتاباً کانما عداه من الکتب فی مقابلته ناقص بل لیس بکتاب جاز جواب لما ای جاز بسبب هذه المبالغة المذكورة ان یتوهم السامع قبل التأمّل انه اعنی قوله ذلک الکتاب ممایر می به جزافاً من غیر صدور عن رؤية وبصيرة فأتبعه علی لفظ المبنى للمفعول والمرفوع المستتر عائداً الی لاریب فیہ والمنصوب البارز الی ذلک الکتاب ای جعل لاریب فیہ تابعاً لذلک الکتاب نفیاً لذلک التوهم فوزانہ ای وزان لاریب فیہ مع ذلک الکتاب وزان نفسه مع زید فی جاء نی زید نفسه فظهر ان لفظ وزان فی قوله وزان نفسه لیس بزائد کما توهم ترجمہ :-

(بہر حال کمال اتّصال تو اسلئے ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی کیلئے موكدة ہے) تاکید معنوی کے طور پر (بماز یا غلطی کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے لاریب فیہ) ذالک الکتاب کی نسبت جبکہ الم سے مراد حروف کی ایک جماعت ہو یا الم مستقل ایک جملہ ہو اور ذالک الکتاب جملہ ثانیہ اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہو (کیونکہ جب کتاب کی تعریف میں مبالغہ کیا گیا یا اس کے پہنچنے کیساتھ) یعنی کتاب کے پہنچنے کیساتھ ”بلوغہ“ ”بوصفہ“ کے متعلّق ہے یعنی اس وصف کیساتھ متصف کیا گیا ہے کہ وہ پہنچ گئی ہے (کمال میں انتہائی درجہ تک) بجعل میں باء حرف جار بولغ کیساتھ متعلّق ہے۔ اس (ذالک کو مبتداء بناتے ہوئے جو کمال عنایت پر دلالت کرتا ہے) اور اس میں اشارہ بعید کا اس کی تعظیم اور علو درجہ کو وسیلہ بنانے کے ساتھ (اور خبر کو معرف باللام لانے کے ساتھ جو انحصار پر دلالت کرتا ہے جیسے حاتم الجواد لہذا ذالک الکتاب کے معنی یہ ہوئے کہ یہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کے مستحق ہے گویا باقی کتابیں اس کتاب کے مقابلہ میں ناقص

ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں (تو ممکن تھا) لہذا کا جواب ہے یعنی مبالغہ مذکورہ کے بسبب ممکن تھا (یہ کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام) یہ ذلک الکتاب (محض ڈینگ اور محض ڈکوسلہ ہے) جو بے فکری اور بے عقلی سے صادر ہوا ہے (اسلئے لاریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا ہے) اسبغ فعل مبنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستتر لاریب کی طرف راجع ہے اور ضمیر منصوب بارز ذالک الکتاب کی طرف یعنی ذلک الکتاب کے بعد لاریب فیہ کو لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کیلئے پس اس کا مرتبہ (یعنی لاریب فیہ کا مرتبہ ذلک الکتاب کیساتھ (نفسہ کے مرتبہ کی طرح ہے) زید کیساتھ (جاء فی زید نفسہ میں لہذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مصنف کے قول ”وزان نفسہ“ میں لفظ وزان زائد نہیں ہے جیسا کہ خیال کیا گیا ہے

تشریح:-

وامّا کمال الاتصال :- یہ دوسری قسم ہے اور اس کی چار صورتیں ہیں (۱) تاکید معنوی (۲) تاکید لفظی (۳) بدل (۴) بیان ان کی تفصیل یہ ہے کہ کمال اتصال یا تو تاکید معنوی کی وجہ سے ہوگا اور مؤکد اور تاکید ایک دوسرے کے عین ہوتے ہیں اسلئے اس کمال اتصال کی وجہ سے فصل لایا جائے گا اور تاکید معنوی وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مخاطب کو کلام میں مجاز یا غلطی کا وہم ہو جیسے ”لاریب فیہ“ یہ تاکید معنوی ہے ”ذلک الکتاب“ کیلئے تو جملہ اولیٰ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں اگر اسے مستقل جملہ بنا دیا جائے تو اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یوں بنے گی ”ہذا الہم“ یا مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی ”الہم هذا“ اور یا یہ مستقل جملہ نہیں ہے بلکہ یہ حروف کا مجموعہ ہے بہر حال یہ جملہ اولیٰ بن جائے گا اور ذالک الکتاب جملہ ثانیہ ہے اور لاریب فیہ جملہ ثالثہ ہے اور یہاں پر قرآن کریم کے وصف میں مبالغہ پیدا کر دیا گیا ہے ایک تو اس وجہ سے کہ اس میں ذلک اسم اشارہ لایا ہے اور اسم اشارہ محسوس مبصر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لایا جاتا ہے تا کہ اسے اسم اشارہ کے ساتھ جمع ماعداء سے ممتاز کیا جائے جبکہ اس وقت تو قرآن پاک نازل کیا جا رہا تھا قرآن پاک سامنے موجود نہیں تھا تو اسم اشارہ لا کر اس کی عظمت اور بڑائی کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ قرآن کریم گویا ماعداء سے شان کے اعتبار سے ہی ممتاز تھا۔ دوسرا یہ ہے کہ اس میں اسم اشارہ بعید لائے ہیں قرآن کے بعد درجی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے یعنی قرآن کریم کی عظمت انسانی پہنچ سے بہت دور اور رسائی سے بہت اونچی ہے۔

تیسرا یہ کہ اس کی خبر لائے ہیں ”الکتاب“ اور یہ معرف باللام ہے اور خبر جب معرف باللام ہو تو یہ حصر کیلئے آتا ہے تو گویا کہ کمال کو صرف اسی کتاب کے اندر بند کر دیا ہے کہ صرف یہ کتاب ہی کمال کے ایسے درجے تک پہنچی ہے کہ یہ کتاب نام رکھنے کے قابل ہے گویا کہ اس کے ہوتے ہوئے باقی تمام کتابیں ناقص ہیں بلکہ وہ کتابیں ہی نہیں ہیں تو اس کے ساتھ اس کی عظمت کی طرف اشارہ کر دیا تو اس سے مخاطب کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ حقیقت اس طرح نہیں ہوگی بلکہ یہ جملہ زبان سے غلطی سے نکل گیا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے اس سے آگے تاکید معنوی لائے ہیں کہ ”لاریب فیہ“ یعنی قرآن کی اتنی زیادہ عظمت ہم نے غلطی سے بیان نہیں کی ہے بلکہ اس میں کوئی شک ہی نہیں ہے اور یہ کمال بالا راہ بیان کیا ہے اور یہ تاکید اور ازالہ وہم اس طرح ہے جیسے ”جاء فی زید نفسہ“ میں ہے اسلئے کہ جب متکلم نے جاء فی زید کہا تو مخاطب کو یہ وہم پیدا ہو گیا کہ آیا کوئی اور ہوگا اور یہ جملہ ویسے غلطی میں اس کی زبان سے نکل گیا ہے تو اس غلطی کے وہم کو دور کرنے کیلئے نفسہ لایا ہے یعنی زید خود ہی آیا ہے اور کوئی نہیں آیا ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی اس غلطی کے وہم کا ازالہ کیا ہے۔

او تاکید الفظیاً کما اشار الیہ بقولہ ونحو ھدیٰ ای ھو ھدیٰ لِلْمُتَّقِیْنَ ای الضالین الصائرین الی التقویٰ فان معناه انه ای الکتاب فی الهدایۃ بالغ درجۃ لا یدرک کنھما ای غایتھا لمافی

تنكير هدى من الايهام والتفخيم حتى كأنه هداية محضة حيث قيل هدى لم يقل هاد وهذا معنى ذلك الكتاب لأن معناه كما مر الكتاب الكامل والمراد بكماله كماله في الهداية لأن الكتب السماوية بحسبها أي بقدر الهداية واعتبارها متفاوتة في درجات الكمال لا بحسب غيرها لأنها المقصودة الاصلية من الانزال فوزانها أي وزان هدى للمتقين وزان زيد الثاني في جاءني زيد زيد لكونه مقررًا لذلك مع اتفاقهما في المعنى بخلاف لاريب فانه يخالفه معنى ترجمه:-

یاتا کید لفظی ہو جیسا کہ اپنے اس قول کیساتھ اشارہ کیا ہے اور جیسے ہدی یعنی ہو ہدی للمتقین یعنی وہ بے راہ لوگ جو تقویٰ کی طرف آنے والے ہیں (اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ) یعنی کتاب (ہدایت میں ایسے رتبے تک پہنچ چکی ہے کہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے) یعنی اس کی انتہاء کا کیونکہ اس میں ہدی کے کمرہ ہونے میں بہت ہی ابہام اور نیم ہے گویا کہ (ہدایت محضہ ہے) کہ اسی وجہ سے اسے ہدایت کہا گیا ہے ہاد نہیں کہا گیا ہے (اور یہ ذالک لکتاب کا معنی ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جیسا کہ گزر بھی چکا ہے کتاب کامل ہے اور کمال سے ہدایت میں کمال مراد ہے کیونکہ کتب سماویہ اپنے اعتبار سے) یعنی اپنی ذات اور ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں درجات کمال میں نہ کہ غیر کے اعتبار سے کیونکہ انزال سے مقصود اصلی یہی ہے (لہذا اس کا مرتبہ) یعنی ہدی للمتقین کا مرتبہ (زید ثانی کے مرتبہ کی طرح ہے جاءنی زید زید میں) کیونکہ وہ ذالک الکتاب کیلئے مقرر ہے اور معنی میں دونوں متفق ہیں بخلاف لاریب فیہ کے کہ وہ معنی اس کے خلاف ہے

تشریح:-

اوتنا کید اللفظیاً:- دوسری صورت یہ ہے کہ تاکید لفظی کی وجہ سے کمال اتصال پایا جاتا ہو تو وہاں پر بھی وصل کے بجائے فصل لایا جائے گا کیونکہ تاکید مؤکد کی ذات میں داخل ہوتی ہے جیسے اس سے آگے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ہدی للمتقین“ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب ہدایت میں ایسے مقام اور درجہ پر فائز ہے کہ اس کی حقیقت کا تصور کرنا بھی محال ہے اور یہاں پر یہی مبالغہ بتلانا مقصود بھی ہے اسی وجہ سے اللہ نے ہدی مصدر لایا ہے ہاد نہیں لایا ہے جبکہ مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہو سکتا ہے لیکن یہاں پر مبالغہ مقصود ہے اسلئے مبالغہ حمل کیا گیا ہے یعنی یہ کتاب ہدایت کرتے کرتے گویا کہ خود سراپا ہدایت بن گئی ہے تو تاکید کے ساتھ ملا کر اس کا معنی بنے ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت میں کامل ہے۔ کیونکہ دیگر آسمانی کتابیں ہدایت کے علاوہ باقی تمام چیزوں میں برابر ہیں صرف ہدایت ایک ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے یہ کتابیں ایک دوسرے سے متفاوت ہو سکتی ہیں اسلئے کہ ان کے نزول کا مقصد اصلی ہدایت ہی ہے اور کوئی مقصود نہیں ہے لہذا تفاوت بھی ہدایت ہی میں ہوگا اور کسی چیز میں نہیں ہوگا اور یہ مثال ایسی ہے جیسے ”جاءنی زید زید“ یعنی جس طرح زید ثانی زید اول کا عین ہے اور ان میں کوئی تفاوت نہیں ہے اسی طرح ”ذالک الکتاب“ اور ”ہدی للمتقین“ کے درمیان میں بھی کوئی تفاوت نہیں ہے بخلاف ”ذالک الکتاب“ اور ”لاریب فیہ“ کے کہ ان کے درمیان فرق ہے

ای الضالین:- اس عبارت کے ساتھ ایک مشہور تفسیری اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب متقین پہلے سے ہدایت پر ہوتے ہیں تو پھر اس جملہ کا کیا مطلب ہے کہ یہ کتاب متقین کو

ہدایت دینے والی ہے؟

جواب:- اس اعتراض کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں پہلا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں پر متقین سے مراد متقین بالقوۃ ہیں یعنی تو

وہ گمراہ لیکن وہ تقویٰ حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور تقویٰ و ہدایت حاصل کرنے کی ان میں قوت و استعداد ہے۔

دوسرا جواب :- بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں متقین سے کامل متقین مراد ہیں تو جب یہ کتاب کامل متقین کو ہدایت دینے والی ہے تو ناقصین کو بطریق اولیٰ ہدایت دینے والی ہوگی اس کے علاوہ اور بھی کئی جوابات ہیں جنہیں تفسیر کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اولکون الجملة الثانية بدلاً منها ای من الاولى لانها ای الاولى غیر وافية بتمام المراد او کغیر الوافية حيث یکون فی الوفاء قصورٌ ما او خفاءٌ بخلاف الثانية فانها وافية کمال الوفاء والمقام یقتضی اعتناء بشأنه ای شان المراد لنکته ککونه ای المراد مطلوباً فی نفسه او فظیماً او عجیباً اولطیفاً فنزلت الثانية من الاولى منزلة بدل البعض او الاشتمال فالاول نحو "امدکم بما تعلمون امدکم بانعام وبنین وبنین" فان المراد التنبيه علی نعم الله تعالى والمقام یقتضی اعتناء بشأنه لکونه مطلوباً فی نفسه وذریعة الی غیره والثانی اعنی قوله امدکم بانعام وبنین الی اخره او فی بتادیته ای بتادیة المراد الذی هو التنبيه لدلالته ای الثاني علیها ای علی نعم الله تعالى بالتفصیل من غیر احالة علی علم المخاطبین المعاندين فوزانّه وزان وجهه فی اعجبني زیّد وجهه لدخول الثاني فی الاول لان ما تعلمون یشتمل الانعام وغیرها ترجمہ :-

(یا) اسلئے کہ جملہ ثانیہ (بدل ہے اس سے) یعنی جملہ اولیٰ سے (کیونکہ یہ) یعنی جملہ اولیٰ مراد کو پورے طور پر اداء نہیں کر پاتا یا پورے طور پر اداء نہ کرنے والے کی طرح ہے اس طور پر کہ مراد کی ادائے گی میں قدرے قصور ہے یا خفاء ہے (بخلاف ثانیہ کے) کہ وہ پورے طور پر اداء کر رہا ہے (اور مقام اس مراد کے اہتمام شان کا مقتضی بھی ہے کسی نکتہ کی وجہ سے جیسے مراد کا فی نفسہ مطلوب ہونا یا شنیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا) لہذا جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے مرتبہ میں بدل بعض یا بدل اشتمال میں اتارا جائے گا اول کی مثال جیسے امدکم الخ تم کو پہنچائیں وہ چیزیں جن کو تم جانتے ہو پہنچائے تم کو چوپائے اور بیٹے اور باغ اور چشمے آیت کا مقصد باری تعالیٰ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے (اور یہ مقام اہتمام شان کا مقتضی ہے کیونکہ یہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ اور اخلاص وغیرہ کا ذریعہ بھی) (اور جملہ ثانیہ میں) یعنی اس کا قول امدکم بانعام وبنین الخ (یا اس کے اداء کرنے میں) یعنی اس مراد کے اداء کرنے میں جو تنبیہ ہے (اس کی دلالت کی وجہ سے) یعنی جملہ ثانیہ (ان پر) یعنی اللہ کی ان نعمتوں پر (تفصیل کے ساتھ ہے مخاطبین معاندين کے علم پر محمول کئے بغیر اسلئے یہ وجہ کی طرح ہے یعنی زیّد وجہ میں کیونکہ جملہ ثانیہ کا نمونہ اول کے مضمون میں داخل ہے) کیونکہ "ما تعلمون" انعام وغیرہ سب کو شامل ہے۔

تشریح :-

اولکون الجملة الثانية بدلاً منها :- یہ تیسری صورت ہے اور اگر تاکید لفظی اور معنوی کو ایک ہی صورت

قرار دیا جائے تو یہ دوسری صورت بھی بن سکتی ہے۔ چنانچہ تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کیلئے بدل بنا دیا جائے اور یہ بدل دو وجہ سے بنایا جاتا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلا جملہ اپنا معنی پوری طرح سے واضح نہیں کرتا ہے اور یا اس وجہ سے کہ پہلا جملہ اپنے معنی کو پوری طرح واضح تو کرتا ہے لیکن متکلم کی بات مخاطب کی سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ تو دوسرا ایک ایسا جملہ لایا جاتا ہے جو متکلم کے کلام کے مقصود پر دلالت کرنے میں اوفیٰ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے متکلم کی بات مخاطب کی سمجھ میں آ جاتی ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ مقام کسی نکتہ

کی وجہ سے اہتمام شان کا تقاضا کرے مثلاً وہ مراد اپنی ذات کے اعتبار سے خود ہی مطلوب ہو یا وہ مطلوب ایک امر متبع ہوگا جس کی وجہ سے بدل لایا جائے گا یا عجیب ہوگا یا اس میں کوئی حسن ہوگا الغرض وہاں پر کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا جس کی وجہ سے بدل لایا جائے گا اور یہ صرف بدل بعض اور بدل اشتمال میں ہوتا ہے بدل کی دیگر قسموں میں نہیں ہوتا ہے۔

بدل بعض کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنِينَ وَجَنَابٍ وَغُنُونٍ“ یہاں پر مقصود اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا ذکر ہے تو جب ”أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ“ کہا تو اس کا معنی مطلوب واضح نہیں ہوا اسلئے کہ یہاں پر خطاب کافروں سے ہے اور وہ معاندین ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے بارے میں سوچتے بھی نہیں ہیں تو بدل لا کر اس کی مزید وضاحت کر دی جس کی وجہ سے اپنے معنی پر اس کی دلالت اوئی ہوگئی۔ بخلاف پہلے والے جملہ کے کہ اس کے اپنے معنی پر دلالت اوئی نہیں ہے اور یہ بدل بعض ”اعجبني وجهه“ کے بدل بعض ”وجهه“ کی طرح ہے اور بدل کی دلالت اپنے مطلوب پر بدل منہ کے مقابلے میں اوئی ہوتی ہے۔

والثاني اعني المنزل منزلة بدل الاشتمال نحو شعر اقول له ارحل لا تقيم عندنا: ولا فكُن في السر والجهر مسلماً فان المراد به اي بقوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامته اي المخاطب وقوله لا تقيم عندنا وفي بتأديته لدلالته اي دلالة لا تقيم عليه اي على كمال اظهار الكراهة بالمطابقة مع التاكيد الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفي حيث يقال لا تقيم عندى ولا يقصد كفة عن الإقامة بل مجرد اظهار كراهة حضوره فوزانه اي وزان لا تقيم عندنا وزان حسنها في اعجبني الدار حسنها لان عدم الإقامة مغايرة للارتحال فلا يكون تأكيداً وغير داخل فيه فلا يكون بدل البعض ولم يعتد ببدل الكل لأنه انما يتميز عن التاكيد بمغايرة اللفظين وكون المقصود هو الثاني وهذا لا يتحقق في الجمل لاسيما التي لا محل لها من الاعراب مع ما بينهما اي بين عدم الإقامة والارتحال من الملازمة لزومية فيكون بدل الاشتمال۔ ترجمہ:-

(اور ثانی) یعنی وہ جس کو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے (جیسے شعر اقول له ارحل) میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کر جا ہمارے پاس مت ٹھہر، ورنہ ظاہر و باطن دونوں حالتوں میں مسلمان ہو جاؤ۔ کیونکہ اس سے مراد (یعنی اس کے قول لفظ ارحل سے مراد) اس کی اقامت پر کمال نفرت کا اظہار ہے (یعنی مخاطب کی اقامت پر) اور اس کا قول ”لا تقيم عندنا“ یا اس کی دلالت کے اداء کرنے میں (یعنی لا تقيم کی دلالت (اس پر) یعنی کمال اظہار کراہت پر بالمطابقہ ہے تاکید کے ساتھ (جونوں کے ذریعے سے حاصل ہے، اس دلالت کا بالمطابقہ ہونا وضع عرفی کے لحاظ سے ہے کیونکہ ”تقيم عندى“ بول کر اقامت سے روکنے کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کی حاضری کی کراہت کا اظہار مقصود ہوتا ہے لہذا اس کا مرتبہ (یعنی لا تقيم کا مرتبہ حسنها کی طرح ہے ”اعجبني الدار حسنها میں“ کیونکہ عدم اقامت ارتحال کے مغایر ہے اسلئے یہ تاکید نہیں ہو سکتا ہے اور اس میں داخل نہیں ہے لہذا بدل بعض نہیں ہو سکتا مصنف نے بدل کل کو شمار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل کل تاکید کے دونوں لفظوں سے مغایر ہونے اور ثانی کے مقصود ہونے کے ذریعے سے ممتاز ہے اور یہ چیز جملوں میں متحقق ہو ہی نہیں سکتی ہے خاص کر ان جملوں میں جن کیلئے محل اعراب نہ ہو (ان دونوں کے درمیان یعنی عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان) ملاست لزومیہ کے ہونے کے ساتھ) تو یہ بدل اشتمال ہوگا۔

تشریح:-

والثانی:- بدل اشتمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر جملہ اولیٰ کی دلالت التزامی اور جملہ ثانیہ کی دلالت مطاقی ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے۔

اقول لہ ارحل لا تقیمن عندنا :: والا فکن فی السر والجمہر مسلماً

تحقیق المفردات: ارحل۔ امر کا صیغہ ہے کوچ کرنا۔ لا تقیمن۔ مت ٹھہرو۔ سر۔ باطن۔ جمہر۔ ظاہر۔ مسلماً۔ مسلمان ہونا۔ ترجمہ:- میں اس سے کہتا ہوں کہ کوچ کرو ہمارے پاس مت ٹھہرو ورنہ ظاہر اور باطن میں مسلمان ہو جاؤ۔

محل استہاد:- اس شعر میں ارحل کی دلالت عدم اقامت پر دلالت التزامی ہے اور عدم اقامت پر ”لا تقیمن“ کی دلالت مطاقی ہے تو ”لا تقیمن“ کو ”ارحل“ کیلئے بدل اشتمال بنا دیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ”ارحل“ میں انھوں نے کوچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر آدمی کسی ایسے کام کا حکم دیتا ہے جو کام اس کیلئے محبوب ہو تو معلوم ہوا کہ کوچ کرنا محبوب ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبوب چیز کی ضد مکروہ ہوتی ہے اسلئے کوچ کا حکم دینے سے کوچ کا محبوب ہونا اور اس کی ضد اقامت کا مکروہ ہونا معلوم ہوا اور جب یہ مکروہ ہوئی تو اس کی دلالت لا تقیمن پر التزامی ہوگی اور عرف عام میں ”لا تقیمن“ کی دلالت عدم قیام پر مطاقی ہے جیسے جب ”لا تقیمن عندنا“ کہا جاتا ہے کہ اس سے ”کف عن الإقامة“ کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے حضور کے کراہت کا قصد کیا جاتا ہے۔ اس شعر میں ”لا تقیمن“ اعجبنی الدار حسنہا میں ”حسنہا“ کی طرح ہے یعنی جس طرح وہاں حسن کے بغیر دار کے تعجب میں ڈالنے کا کوئی معنی نہیں ہے جب دار تعجب میں ڈالے گا تو حسن ضرور ہوگا تو اس میں حسن پر دار کی دلالت التزامی ہے اور حسن پر مطاقی ہے اور یہ بدل اشتمال ہے اسلئے کہ اس مثال میں اور ماقبل والی مثال میں اگر ہم جملہ اولیٰ کیلئے جملہ ثانیہ کو تاکید بنائیں تو صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تاکید مؤکد کی عین ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عین نہیں ہے اور بدل بعض بھی نہیں بن سکتا ہے اسلئے کہ بدل بعض اپنے ماقبل والے جملے میں داخل ہوتا ہے اور یہ ماقبل والے جملے میں داخل بھی نہیں ہے۔ اور عام طور پر بدل کل کا ذکر نہیں کیا جاتا ہے لیکن یہ بدل کل بھی نہیں بن سکتا ہے تو ایک تو اس وجہ سے کہ جس طرح تاکید مؤکد کی عین ہوتی ہے اسی طرح بدل کل بھی مبدل منہ کی عین ہوتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدل کل میں بدل اور مبدل منہ میں الفاظ کے اعتبار سے تغائر ہوتا ہے اور تاکید میں باعتبار الفاظ کے بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ بدل میں مقصود جملہ ثانیہ ہوتا ہے جملہ اولیٰ کو طویہ اور تمہید کیلئے ذکر کر دیا جاتا ہے اور جملوں میں یہ محال ہے اسلئے کہ ہر جملہ مقصود بالذات ہوتا ہے اور خاص کر جب وہ لاخل لہامن الاعراب ہو جیسے یہاں پر ہے تو ایک جملے کا دوسرے جملے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر ایک کی نسبت مستقل ہوتی ہے اور وہی مقصود بھی ہوتی ہے تو جب ان میں سے کوئی ایک بھی نہیں بن سکتا ہے تو بدل اشتمال متعین ہو جائے گا اسلئے کہ ارتحال اور عدم قیام کے درمیان لزوم ہے۔

والکلام فی ان الجملة الاولى اعنی ارحل ذات محل من الاعراب مثل مامرفی ارسوا نزا اولہا و انما قال فی المثالین ان الثانية او فی لان الاولى وافیہ مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقة الدلالة فصارت کغیر الوافیہ اولکون الثانية بیانالہا ای الاولى لخفائہا ای الاولى نحو ”فوسوس إلیہ الشیطان قال یا آدم هل أدلک علی شجرة الخلد و ملک لا یبلی“ فان وزانہ ای وزان قال یا آدم و زان عمر فی قوله شعر أقسم بالله ابو حفص عمر ماسسہا من نقب ولا دبر حیث جعل الثانی بیاناً وتوضیحاً للاول وظاہراً لیس لفظ قال بیاناً وتفسیراً للفظ وسوس حتی یکون

هذا من باب بيان الفعل دون الجملة بل المبتين هو مجموع الجملة  
ترجمہ:-

اور یہ بحث کرنا کہ جملہ اولیٰ یعنی ار حل محل اعراب ہے یا نہیں بالکل ایسا ہی ہے جیسے ارسوز اولھا میں گذر چکا ہے مصنف نے دونوں مثالوں میں یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ اوئی ہے اسلئے کہ جملہ اولیٰ وافیہ ہے ایک قسم کے تصور کیساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابق نہ ہونے کے اعتبار سے اسلئے یہ غیر وافیہ کی طرح ہو گیا (یا) اس لئے کہ جملہ ثانیہ (بیان ہے اس کیلئے) یعنی اوئی کیلئے کیونکہ جملہ اولیٰ میں کچھ خفا ہے (جیسے آیت الخ پھر اسکے دل میں شیطان نے وسوسہ ڈالا کہ اے آدم کیا میں تجھ کو ہمیشہ رہنے والا درخت اور نہ پرانی ہونے والی بادشاہت نہ بتاؤں؟ پس قال یا آدم لفظ عمر کی طرح ہے اس شعر میں (ابو حفص عمر نے قسم کھائی) کہ نہ تو اس اونٹنی کے پاؤں میں سوار خ ہوا ہے اور نہ ہی اس کی پشت زخمی ہے اس میں دوسرے جملے کو پہلے والے جملے کیلئے بیان اور توضیح بنایا ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ لفظ قال لفظ وسوس کا بیان اور اس کی تفسیر نہیں ہے حتیٰ کہ یہ بیان فعل کے قبیل سے بن جائے نہ کہ از قبیل جملہ بلکہ پورے کا پورا ممتن ہے تشریح:-

والکلام فی ان الجملة الاولى :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔  
اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یہ مثال لائل لہا من الاعراب کی ذکر کی ہے جبکہ یہ تو محل من الاعراب میں سے ہے اسلئے کہ ار حل مفعول بن رہا ہے اقول کیلئے اور مفعول اور مقولہ کا ایک ہی حکم ہوتا ہے اسلئے آپ کی یہ مثال صحیح نہیں ہے۔  
جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ مثال صرف کمال اتھال کی ذکر کی ہے قطع نظر اس سے کہ یہ محل لہا من الاعراب میں سے ہے یا نہیں اگر آپ یہ مثال نہیں مانتے ہو تو کوئی بات نہیں ہے نہ مانو کیونکہ اصول یہ ہے کہ ”لا مناقشة فی الامثلة“ ہم کوئی اور مثال بنالیں گے۔

وانما قال فی المثلین :- یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں ان دونوں مثالوں میں ثانی کو اوئی کہا ہے اول کو اوئی نہیں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اولیٰ میں اجمال کے ہونے کی وجہ سے کچھ نقص ہوتا ہے تو گویا کہ یہ غیر وافی ہے بخلاف ثانی کے کہ اس کی دلالت معنی مرادی پر مطابقتی ہوتی ہے تو اس وجہ سے اسے اوئی کہا ہے۔

اولکون الثانية بياناً لها :- اب تک دو صورتیں ”تاکید اور بدل“ کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کیلئے بیان بن جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر جملہ اولیٰ میں خفا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى“ شیطان نے یہ وسوسہ ڈالا کہ اے آدم کیا میں تم کو ہمیشہ رہنے والا درخت اور پرانی نہ ہونے والی حکومت نہ بتاؤں؟

محل استشہاد :- اس میں فوسوس اور قال محل استشہاد ہے پہلے والے جملے میں ابہام تھا کہ وسوسہ کس چیز کے بارے میں ڈالا تو دوسرا جملہ ”قال“ لاکر اس ابہام اور غمی کو دور کر دیا کہ اس نے یہ کہہ کر وسوسہ ڈالا یہ مثال ایسی ہے جیسے ”اقسم بالله ابو حفص عمر : ما مستها من نقب ولا دبر میں ”عمر“ کے ساتھ ”ابو حفص“ کے ابہام کو دور کر کے اس کی وضاحت کی ہے اسلئے کہ ابو حفص حضرت عمر کی کنیت غیر مشہور ہے تو مشہور نام کو ذکر کر کے اس کے ابہام کو دور کر دیا اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ ثانیہ ”قال یا آدم“ کے ساتھ جملہ اولیٰ ”فوسوس“ کے ابہام کو دور کر دیا گیا۔

شعر کا پس منظر :- ایک اعرابی نے امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ امیر المؤمنین میرے اہل و

عیال بہت دور ہیں اور میری سواری بہت کمزور اور اس کی پشت زخمی ہو چکی ہے اور اس کے گھر گھس چکے ہیں مجھے ایک سواری عنایت فرمادیں۔ حضرت عمرؓ نے اسے دعا باز سمجھ کر قسم کھا کر فرمایا کہ تمہاری سواری میں کوئی عیب نہیں ہے۔ اپنی سواری پر سوار ہو کر اپنے گھر چلے جاؤ۔ وہ اعرابی اپنی سواری لیکر بطحا کی طرف راوانہ ہوا جبکہ اس کی زبان پر یہ اشعار تھے۔

”اقسم باللہ ابو حفص عمرؓ: ما سئسہا من نقب ولا وبر: اغفرلہ اللہم ان کان فجر۔“

حضرت عمرؓ کے کانوں میں جب یہ اشعار پڑے تو خود جا کر اس کی اونٹنی دیکھی تو واقعی بیان کردہ حالت سے بھی گئی گزری تھی اسلئے آپ نے اس کیلئے دوسری سواری کا انتظام فرمایا اور مزید خلعت و زاد راہ سے بھی نواز کر رخصت فرمایا۔

وظاہر ان لیس:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ارشاد باری میں ”قال۔ وسوس“ کا معنی ہے تو یہ فعل کیلئے بیان بنے گا نہ کہ ایک جملہ دوسرے جملہ کیلئے۔ جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم قال کو پورا جملہ وسوس کیلئے بیان بناتے ہیں لہذا یہ جملہ بیان بن جائے گا جملہ کیلئے نہ کہ فعل وسوس کیلئے بیان بنے گا۔

واما كونها ای الجملة الثانية كالمقطعة عنها ای عن الاولى فلكون عطفها عليها ای الثانية على الاولى موهمًا لعطفها على غيرها مما ليس بمقصود وشبه هذا الكمال الانقطاع باعتبار اشتماله على مانع من العطف الا انه لما كان خارجيًا يمكن دفعه بنصب قرينة لم يجعل هذا من كمال الانقطاع ويسمى الفصل لذلك قطعًا مثاله شعر ”تظن سلمى اننى ابغى بها: بدلا اراها فى الضلال تهيم“ فبين الجملتين مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندين لان معنى اراها اظنّها وكون المسند اليه فى الاولى محبوبًا وفى الثانية محبًا لكن ترك العطف لئلا يتوهم انه عطفت على ابغى فيكون من مظنونات سلمى ويحتمل الاستيناف كانه قيل كيف تراها فى هذا الظن فقال اراها تتحير فى اودية الضلال ترجمه:-

(اور دوسرے جملے کا منقطع کی طرح ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ دوسرے جملے کی پہلے والے جملے پر عطف کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو کہ مقصود نہیں ہے اور اس کا شبہ کمال انقطاع ہونا اس اعتبار سے ہے کہ یہ مانع عطف پر مشتمل ہے لیکن چونکہ یہ مانع خارجی ہے جس کو قرینہ کیساتھ ختم کیا جاسکتا ہے اسلئے اسے کمال انقطاع میں سے مانا گیا ہے) اسوجہ سے فصل کرنے کو قطع کہا جاتا ہے اس کی مثال اس شعر میں ہے: سلمیٰ یہ گمان کر رہی ہے کہ میں اس کے علاوہ کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے) لہذا دونوں جملوں میں دونوں مسندوں کے متحد ہونے کی بناء پر مناسبت ظاہرہ موجود ہے۔ کیونکہ اراھا اظنّها کے معنی میں ہے اور اس بناء پر کہ پہلے میں مسند الیہ محبوب ہے اور دوسرے میں محبت لیکن عطف کو ترک کر دیا گیا ہے تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ اس کا عطف انہی پر ہے تو یہ مظنونات سلمیٰ میں سے ہوگا (اور استیناف کا بھی احتمال ہے) گویا یہ سوال ہوا کہ تیرا اس گمان کے بارے میں کیا خیال ہے؟ جواب دیا کہ وہ گمراہی کی وادیوں میں متحیر ہے

تشریح:-

واما كونها كالمقطعة:۔ یہ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مشابہ کمال الانقطاع ہو اور یہ وہاں پر ہوتا ہے



جہاں پر اگر ایک جملے کو دوسرے جملے پر عطف کر دیا جائے تو اس عطف کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہو کہ اس ثانی کا عطف اولیٰ پر نہیں ہے بلکہ کسی اور جملہ پر ہے تو اس کو مشابہ بکمال الانقطاع کہتے ہیں۔ اس کو انقطاع تو اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہاں پر عطف کرنے سے مانع ہوتا ہے اور وہ ہے غیر پر عطف کرنے کا وہم جس کی وجہ سے معنی بالکل غلط ہو جاتا ہے اور اس کو کمال انقطاع نہیں بنایا گیا ہے بلکہ مشابہ بکمال الانقطاع بنا دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ مانع ایک خارجی اور عارضی چیز ہوتی ہے اسلئے کہ اگر اس کے اوپر عطف کرنے کا کوئی قرینہ مقرر کر دیا جائے تو یہ وہم اور احتمال ختم ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو قطعی کہا جاتا ہے جیسے شعر۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بہا:: بدلااری ہا فی الضلال تھیم  
تحقیق المفردات:- ظن۔ کے معنی ہیں گمان کرنا۔ سلمیٰ عورت کا نام ہے۔ ابغی۔ تلاش کرتا ہوں۔ بدلا۔ عوض اور قائم مقام  
ضلال۔ بے راہ، گمراہی، حقیقت سے دور۔ تھیم۔ سرگردان گھومنا۔ پریشان ہو کر پھرنا۔

ترجمہ:- سلمیٰ یہ سمجھ رہی ہے کہ میں اس کے بدلے کسی اور کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔  
محل استشہاد: اس میں محل استشہاد ”ظن“ اور ”اری“ ہے اس میں جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے حالانکہ مسند اور مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے مسند میں تو اس طرح ہے کہ دونوں کے معنی ہیں گمان کرنا مسند الیہ میں اس طرح کہ پہلے کا مسند الیہ سلمیٰ اور وہ محبوبہ ہے اور دوسرے کا مسند الیہ مشکم اور محبت ہے اور ان دونوں کے درمیان اتحاد ہے۔ اسلئے کہ اگر عطف کر دیا جائے اور واؤ حرف عطف لائیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اس کا عطف انہی پر ہے اسلئے کہ پھر اس کا معنی بنے گا کہ وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کا عوض تلاش کرتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں خیال کرتا ہوں کہ وہ گمراہی کے راستے میں متحیر ہے۔ جبکہ یہ معنی بالکل غلط ہے اسی وجہ سے دوسرے جملے کا پہلے والے جملے پر عطف نہیں کیا ہے و یحتمل الاستیناف:- اس شعر میں دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں کہ اس دوسرے جملے میں جس میں استیناف بننے کا بھی احتمال ہے اور جملہ متانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے تو سوال یہ ہوگا کہ جب سلمیٰ تمہارے بارے میں یہ گمان کرتی ہے تو تم اس کے بارے میں کیا گمان کرتے ہو تو جواب دیا کہ میں تو اس کے بارے میں یہ گمان کرتا ہوں کہ وہ صریح گمراہی میں ہے۔

وَمَا كُونَهَا إِي الثَّانِيَةِ كَالْمُتَّصِلَةِ بِهَا إِي بِالْأُولَىٰ فَلَكُونَهَا إِي الثَّانِيَةِ جَوَابُ السُّؤَالِ لَكُونَهَا إِي الثَّانِيَةِ  
الْأُولَىٰ فَتَنْزِلُ الْأُولَىٰ مَنْزِلَتَهُ إِي السُّؤَالِ لَكُونَهَا مُشْتَمِلَةً عَلَيْهِ وَمُقْتَضِيَةً لَهُ فَيُفْصَلُ الثَّانِيَةُ عَنْهَا  
الْأُولَىٰ كَمَا يُفْصَلُ الْجَوَابُ عَنِ السُّؤَالِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْإِتِّصَالِ قَالَ السَّكَاكِيُّ فَتَنْزِلُ ذَلِكَ  
السُّؤَالِ الَّذِي تَقْتَضِيهِ الْأُولَىٰ وَتَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْفَحْوَىٰ مَنْزِلَةُ السُّؤَالِ الْوَاقِعِ وَيَطْلُبُ بِالْكَلَامِ الثَّانِي  
وَقَوْعُهُ جَوَابًا لَهُ فَيَقْطَعُ عَنِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ لِذَلِكَ وَتَنْزِيلُهُ مَنْزِلَةَ السُّؤَالِ الْوَاقِعِ أَمَّا يَكُونُ لِنَكْتَةِ  
كَأَغْنَاءِ السَّمْعِ عَنْ أَنْ يُسْئَلَ أَوْ مِثْلُ أَنْ لَا يَسْمَعَ مِنْهُ إِي مِنَ السَّمْعِ شَيْءٌ تَحْتِيزًا لَهُ أَوْ كَرَاهَةً  
لِكَلَامِهِ أَوْ مِثْلُ أَنْ لَا يَنْقَطِعَ كَلَامُكَ بِكَلَامِهِ أَوْ مِثْلُ الْقَصْدِ إِلَى تَكْثِيرِ الْمَعْنَى بِتَقْلِيلِ اللَّفْظِ وَهُوَ  
تَقْدِيرُ السُّؤَالِ وَتَرْكُ الْعَاطِفِ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ  
ترجمہ:-

(اور اس کا ہونا یعنی دوسرے جملہ کا (اس کے ساتھ متصل کی طرح) یعنی اولیٰ کے ساتھ (اسلئے ہوتا ہے کہ دوسرا جملہ اس سوال کا جواب ہے جس کو پہلے والے جملہ نے چاہا ہے (اسلئے اتارا جاتا ہے) اول کو (اس کی جگہ) یعنی سوال کی جگہ کیونکہ وہ اس پر مشتمل

ہوتا ہے اور اس کا تقاضا کرتا ہے (تو جدا کر دیا جاتا ہے) دوسرے کو (اس سے) اول سے دوسرے کو پہلے والے جملے سے منقطع کر دیا جاتا ہے جیسا کہ جواب کو سوال سے منقطع کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں میں یک گو نہ اتصال ہے (سکا کی نے کہا ہے کہ اس سوال کو اتارا جائے گا جس کا پہلا والا جملہ تقاضا اور فحوی کلام اس پر دلالت کرتا ہے (مرتبہ میں) سوال (واقع کے) اور کلام ثانی سے اس کا وقوع مطلوب ہوتا ہے اسلئے اس کو پہلے کلام سے الگ کر دیا جاتا ہے اور اس کو سوال واقع کے مرتبہ میں اتارنا کسی نکتہ کی بناء پر ہی ہو سکتا ہے (مثلاً سامع کو سوال سے مستغنی کرنا یا مثلاً یہ کہ سامع سے کوئی بات نہ سنی جائے اس کی تحقیر کیلئے یا اس کے کلام سے نفرت کرنے کیلئے یا یہ کہ تیرا کلام اس کے کلام سے منقطع نہ ہو جائے یا یہ کہ معنی کا کثرت مقصود ہے الفاظ کو کم کرنے کے ساتھ اور وہ سوال کو مقدّر ماننا اور عاطف کو ترک کرنا وغیرہ ہے

تشریح :-

واما کو نہا کا المتصلة بھا :- یہ چوتھی صورت ہے کہ مشابہ بکمال اتصال پایا جائے اور یہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر دو جملے ہوں اور ثانی جملہ ایسے سوال کا جواب بن رہا ہو جس کا جملہ اولیٰ تقاضا کرتا ہو تو سوال اور جواب میں اتصال ہوگا اور ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اسلئے یہاں پر بھی ان کے درمیان حرف عطف نہیں لایا جائے گا۔ پھر اس کی دو تقریریں ہیں۔ پہلی تقریر یہ ہے کہ جملہ اولیٰ چونکہ سوال کا تقاضا کرتا ہے اسلئے جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال قرار دے کر جملہ ثانیہ کو جواب کے طور پر لایا جاتا ہے تو جس طرح سوال اور جواب میں واؤ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا ہے اسی طرح ان کے درمیان بھی واؤ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا ہے۔

دوسری تقریر یہ ہے کہ علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ جملہ اولیٰ جو سوال کا تقاضا کرتا ہے تو اس کے بعد اس سوال کو واقع کی طرح قرار دے کر ان کے درمیان واؤ نہیں لایا جائے گا۔ اور اس سوال کی تقدیر کسی نکتہ سے خالی نہیں ہے اور پھر اس کے چار نکات ہیں۔  
نکتہ اولیٰ :- یہ ہے کہ متکلم سامع کو سوال کی زحمت سے بچانے کیلئے سوال مقدّر ماننا ہے کیونکہ اگر متکلم کوئی ایسا جملہ ذکر کرے جس کے ساتھ کوئی سوال کرے تو سامع کو سوال کرنے کی ضرورت پیش آئے گی جبکہ متکلم اسے سوال کرنے کی زحمت نہیں دینا چاہتا ہے اسلئے متکلم نے ایک ایسا کلام ذکر کر دیا جس میں سوال اور جواب دونوں موجود ہیں۔

نکتہ ثانیہ :- یہ ہے کہ متکلم سامع کو تحقیر سمجھتے ہوئے یا اس کی آواز کمروہ سمجھتے ہوئے اس سے کچھ سننا نہیں چاہتا ہے اسلئے سوال مقدّر کر دیتا ہے کیونکہ سوال مقدّر نہ کرنے کی صورت میں سامع کو سوال کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

نکتہ ثالثہ :- یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام کے تسلسل اور روانگی برقرار رکھنے کیلئے سوال مقدّر ماننا ہے اسلئے کہ اگر متکلم سوال مقدّر نہ کرے تو سامع کے سوال کرنے سے کلام کا تسلسل اور روانگی ٹوٹ جائے گی۔

نکتہ رابعہ :- یہ ہے کہ متکلم چاہتا ہے کہ میرا کلام قلیل اور مختصر ہو اور اس کا معنی زیادہ ہو اسلئے کہ اگر سوال کرے گا تو کلام کثیر بنے گا۔ تو ان وجوہات کی وجہ سے سوال کو مقدّر کر دیا جاتا ہے اور اس پر جملہ اولیٰ دال اور منقضی بنا دیا جاتا ہے۔

ولیس فی کلام السکا کی دلالة علی ان الاولی تنزل منزلة السؤال فکأن المصنف نظر الی ان قطع الثانية عن الاولی مثل قطع الجواب عن السؤال انما یکون علی تقدیر تنزیل الاولی منزلة السؤال وتشبیہہا بہ والاظهر ان لا حاجة الی ذلک بل مجرد کون الاولی منشأ السؤال کاف فی ذلک والیہ أشیر فی الکشاف ویسمی الفصل لذلك ای لکونه جوابا للسؤال اقتضته الاولی

استینافا و کذا الجملة الثانية نفسها تستمى استینافا ومستأنفة

ترجمہ:-

سکا کی کے کلام میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جملہ اولیٰ کو سوال کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے گویا مصنفؒ نے خیال کیا کہ جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ سے جدا کر کے جواب کو سوال سے جدا کرنے کی طرح اسی وقت ہو سکتا ہے جب جملہ اولیٰ کو سوال کے مرتبہ میں اتار لیا جائے لیکن ظاہر یہی ہے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض جملہ اولیٰ کا منشاء سوال ہونا ہی اس میں کافی ہے کشف میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اسی وجہ سے اسے فصل کہا جاتا ہے یعنی اس وجہ سے کہ وہ اس سوال کا جواب بن رہا ہے جس کا جملہ اولیٰ نے تقاضا کیا ہے (اسے استیناف کہا جاتا ہے اسی طرح جملہ ثانیہ کو بھی) استیناف اور مستأنفہ کہا جاتا ہے

تشریح:-

ولیس فی کلام السکا کسی :- یہ عبارت لا کر شارح نے ماتن کی تردید کی ہے کہ ماتنؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال مقدّر قرار دیا جائے گا یہ بات علامہ سکا کی کی عبارت سے معلوم نہیں ہوتی ہے معلوم نہیں ماتنؒ یہ بات کہاں سے لائے ہیں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ثانی کا اول سے سوال اور جواب کی طرح انقطاع اس وقت ہو سکتا ہے جب تک جملہ اولیٰ کو بمنزلہ سوال قرار نہ دیا جائے لیکن یہ تمام محض تاویلات ہیں ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ صرف جملہ اولیٰ کے سوال کا منشاء ہونا کافی ہے کوئی تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور فصل کو اسی سوال کے تقدیر کی وجہ سے استیناف بھی کہا جاتا ہے اور جملہ ثانیہ کو بھی استیناف یا مستأنفہ کہا جاتا ہے۔

وهو ای الاستیناف علی ثلاثہ اضرب لان السؤال الذی تضمنته الاولی اما عن سبب الحكم

مطلقا نحو شعر قال لی کیف انت قلت علیل: سهر دائم و حزن طویل "ای ما بالک علیلا وما

سبب عللتک بقرینة العرف والعادة لانه اذا قيل فلا ر مریض فأنما یسئل عن مرضه وسببه لان

یقال هل سبب علته کذا و کذا الاستیماء السهر والعجز حتی یكون السؤال عن سبب الخاص واما

عن سبب خاص لهذا الحكم نحو "وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء" كأنه قيل هل

النفس امارة بالسوء بقرينة التاكيد وهذا الضرب یقتضی تاكيد الحكم كما مر فی احوال الاسناد

من ان المخاطب اذا كان طالبا مترددا حسن تقوية الحكم بمؤكد ولا یخفى ان المراد بالاقتضاء

الاقتضاء استحسانا لا وجوبا والمستحسن فی باب البلاغة بمنزلة الواجب

ترجمہ:-

(اور وہ) یعنی استیناف (تین قسم پر ہے کیونکہ وہ) (سوال) جس کو جملہ اولیٰ متضمن ہے (یا تو سبب حکم سے ہوگا مطلقا جیسے شعر قال

لی الخ اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ میں نے کہا: بیمار ہوں یعنی تیری بیماری کا سبب کیا ہے؟ عرف و عادت کے قرینہ کی وجہ سے

کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فلاں مریض ہے تو اس کی بیماری کا سبب دریافت کیا جاتا ہے، یہ نہیں کہا جاتا کہ کیا اس کی بیماری کا سبب یہ ہے

خاص کر بیداری اور رنج و غم میں یہاں تک کہ سوال سبب خاص کے متعلق ہوتا ہے (یا یہ سوال حکم خاص سے ہوگا جیسے آیت وما أبرئ نفسي الخ اور میں اپنے نفس کی پاکی بیان نہیں کرتا کیونکہ نفس تو برائی ہی کا کہتا ہے) گویا کہ سوال ہوا کہ کیا نفس برائی کا حکم کرتا ہے؟ تاکید کے

قرینہ کیساتھ (اور یہ قسم تاکید حکم کو چاہتی ہے جیسا کہ گذر چکا) احوال اسناد میں کہ جب مخاطب طالب اور متردد ہو تو حکم کو کسی مؤکد کیساتھ

تقویت دینا بہتر ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اقتضاء سے مراد اقتضاء استحسانی ہے نہ کہ وجوبی اور باب بلاغت میں مستحسن بھی واجب کے درجہ میں ہوتا ہے

تشریح:-

وہو ثلاثہ اضرب :- استیفاء کی تین قسمیں ہیں۔ یا تو سوال کا تعلق صرف مطلقاً سبب حکم کے ساتھ ہوگا اور وہ حکم کے سبب عموم و خصوص کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہوگا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سوال کا تعلق حکم کے سبب مخصوص کے ساتھ ہو۔ تیسری قسم یہ ہے کہ سوال کا تعلق ان قسموں کے غیر کیساتھ ہو۔

قسم اول کی مثال شعر

قال لی کیف انت قلت علیل "سہرہ دائم و حزن طویل"

تحقیق المفردات :- کیف - حالت پوچھنے کیلئے آتا ہے۔ علیل - بیمار۔ سہرہ - بے خوابی، نیند کا نہ آنا۔ دائم - ہمیشہ حزن غم پریشانی طویل۔ لمبا۔

ترجمہ :- اس نے مجھ سے کہا کہ تم کیسے ہو؟ تو میں نے کہا کہ بیمار ہوں رت جگا اور لمبے لمبے غم دامن گیر ہیں۔

محل استشہاد :- اس میں محل استشہاد "قلت علیل" ہے کیونکہ یہ مبتداء محذوف انا کی خبر ہے اور یہ جملہ سوال کا منشاء ہے سوال یہ ہے کہ تم کس وجہ سے بیمار ہو اور نہ بیماری بیماری کا سبب کیا ہے؟ جواب دیا کہ "سہرہ دائم" اور اس شعر میں سبب مطلق سے سوال کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ "فلان مریض" تو عرف کے اعتبار سے یہی سوال پوچھا جاتا ہے کہ کس وجہ سے بیمار ہے؟ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ بیماری کا سبب فلاں یا فلاں چیز ہے خاص کر بے خوابی اور پریشانی یہ ان اسباب میں سے نہیں ہیں جو بیماری کا سبب بنتے ہیں اسلئے یہ سوال سبب خاص کے متعلق نہیں ہو سکتا ہے۔

قسم ثانی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَمَا أُنَبِّئُكَ عَنْ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" ہے اور میں اپنے نفس کو پاک نہیں کرتا ہوں کیونکہ نفس تو برائی ہی کا کہتا ہے۔

محل استشہاد :- اس میں محل استشہاد "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" گویا کہ جب حضرت یوسفؑ نے فرمایا کہ میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتا ہوں تو اس سے ایک سوال پیدا ہوا کہ کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے؟ تو تاکید کے ساتھ جواب دیا کہ ہاں نفس برائی کا حکم کرنے والا ہے۔ اور اس قسم میں حکم کی زیادہ تاکید پائی جاتی ہے اسلئے کہ ہم نے احوال اسناد میں بتایا تھا کہ جب متکلم کسی حکم کے بارے میں متردد ہو تو حکم کو کسی مؤکد کے ساتھ قوی بنا دیا جاتا ہے۔

والایخفی ان السمراد :- اس عبارت کیساتھ ایک لفظی اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے یقینی کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ دلالت کرتا ہے وجوب پر جبکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جب مخاطب متردد ہو تو وہاں پر تاکید لانا اولیٰ اور احسن ہوتا ہے؟

جواب :- اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر یقینی سے استحسان مراد ہے اور عام طور پر استحسان سے مراد وجوب ہی ہوتا ہے۔

واما عن غیرہما ای غیر السبب المطلق والخاص نحو قالوا سلاماً ای فماد اقال ابراہیم فی جواب سلامہم فقیل قال سلام ای حیاهم بتحیۃ احسن من تحیتہم لكونها بالجملة الاسمية الدالة علی الدوام والثبوت وقوله شعر "زعم العواذل جمع عاذلة بمعنی جماعة عاذلة اننی

فِي غَمْرَةٍ وَشِدَّةٍ صَدَقُوا اِيْ جَمَاعَاتِ الْعَوَاضِلِ اَلَّتِي فِي زَعْمِهِمْ اَنَّنِيْ فِيْ غَمْرَةٍ وَلَكِنْ غَمَرْتَنِيْ لَا تَنْجَلِيْ اَي لَا تَنْكْشِفْ بِخِلَافِ اَكْثَرِ الْغَمَرَاتِ وَالشَّدَائِدِ كَأَنَّهُ قِيلَ اَصْدَقُوا اَمْ كَذَبُوا فَقِيلَ صَدَقُوا  
ترجمہ:-

(یا اس کے غیر سے) یعنی سب مطلق اور سبب خاص کے غیر سے (جیسے فرشتوں نے کہا: سلام، آپ نے فرمایا سلام، یعنی حضرت ابراہیم نے کیا کہا) ان کے سلام کے جواب میں؟ جواب دیا گیا کہ آپ نے کہا: سلام یعنی ان سے بہتر جواب دیا کیونکہ آپ کا تحیہ جملہ اسمیہ کے ساتھ ہے جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے (اور جیسے شعر: ملامت گر جماعت یہ کہتی ہے) کہ عواذل عاذلہ کی جمع ہے جماعت عاذلہ کے معنی میں ہے (یعنی میں سختی میں ہوں انھوں نے سچ کہا) یعنی ملامت گر جماعت نے جن کے گمان میں میں سختی میں ہوں (لیکن میری سختی دور نہیں ہو سکتی) ہے بخلاف اکثر سختیوں اور غموں کے کہ وہ دور ہو جاتی ہیں گویا کہ سوال کیا گیا کہ انھوں نے سچ کہا یا جھوٹ تو جواب دیا گیا کہ سچ کہا ہے

تشریح:-

قسم ثالث کی پہلی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ“ یعنی فرشتوں نے حضرت ابراہیم کو سلام کیا تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیم نے کیا جواب دیا؟ تو اس سوال کا جواب یہ دیا کہ حضرت ابراہیم نے اس کے جواب میں فرمایا ”سلام“ یعنی حضرت ابراہیم نے ان سے بھی بہتر جواب دیا اسلئے کہ حضرت ابراہیم نے جملہ اسمیہ کے ساتھ جواب دیا ہے جو دوام و استمرار پر دلالت کرتا ہے جبکہ فرشتوں نے جملہ فعلیہ کے ساتھ سوال کیا تھا جو دوام پر دلالت نہیں کرتا ہے۔  
دوسری مثال شعر

زعم العواذل انني في غمرة: صدقوا ولكن غمرتنى لا تنجلي

تحقیق المفردات:- زعم۔ گمان کرنا۔ عواذل عاذلہ کی جمع ہے بمعنی ملامت کرنے والی جماعت۔ غمرة۔ سختی اور مصیبت میں ہونا صدقوا سچ کہا ہے۔ لا تنجلي۔ باب انفعال سے فعل مضارع منفی بلا ہے۔ دور نہیں ہوتی ہے، کھلتی نہیں ہے۔  
ترجمہ:- ملامت گروں نے یہ گمان کیا ہے کہ میں سختی میں ہوں تو انھوں نے یہ سچ گمان کیا ہے (لیکن اور غم اور سختیاں تو دور ہو جاتی ہیں) لیکن میری سختی دور نہیں ہوتی ہے۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”صدقوا“ ہے یعنی تنکلم نے کہا کہ ملامت گروں نے میری سختی کا گمان کر لیا ہے تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ یہ لوگ اپنے گمان میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ تو اس سوال کا جواب دیا کہ یہ لوگ اپنے اس گمان میں سچے ہیں لیکن میرا غم اور غم کی طرح نہیں ہے کیونکہ اور لوگوں کا غم تو دور ہو جاتا ہے اور میری سختی کبھی بھی دور نہیں ہوتی ہے اور اس سوال کا تعلق بھی ایک ایسے حکم کے ساتھ ہے جس کا سبب نہ تو مطلق ہے اور نہ ہی کوئی خاص ہے بلکہ ان دونوں کا غیر ہے۔

وايضاً منه اى من الاستيناف وهذا الاشارة الى تقسيم اخر له ما يأتى باعادة اسم ما استونف عنه اى وقع عنه الاستيناف واصل الكلام استونف عنه الحديث فحذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان باعادة اسم زيد ومنه ما يبنى على صفة ما استونف عنه دون اسمه والمراد صفة تصلح لترتب الحديث عليها نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك والسؤال المقدر فيها ما ذا احسن اليه اهل

هو حقیق بالا حسان وهذا ای الاستیناف المبنی علی الصفة ابلغ لاشتماله علی بیان السبب الموجب للحکم كالصدافة القديمة فی المثال المذكور لما یسبق الی الفهم من ترتب الحکم علی الوصف الصالح للعلیة انة علّة له ترجمہ:-

(اور اسی طرح) یعنی استیناف میں سے اور یہ اس کی ایک اور تقسیم کی طرف اشارہ ہے (وہ جو متانف عنہ کے اسم کے اعادہ کیساتھ ہو) یعنی جس سے استیناف کیا گیا ہے، اصل کلام یوں ہے استونف عنہ الحدیث مفعول کو حذف کر کے فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا (جیسے احسان کیا تو نے زید کیساتھ زید احسان کا زیادہ لائق ہے) لفظ زید کے اعادہ کے ساتھ اور اسی سے ہے وہ جو اس کی صفت پر ہو یعنی متانف عنہ کی صفت پر نہ کہ اس کے اسم پر۔ اور مراد وہ صفت ہے جو ترتب حدیث کے لائق ہو (جیسے) احسان کیا تو نے زید کے ساتھ (تیرا پرانا دوست اسی کا لائق تھا دونوں مثالوں میں سوال مقدّر یہ ہے کہ اس کیساتھ احسان کیوں کیا گیا؟ یا کیا وہ مستحق احسان ہے۔) (اور یہ) استیناف جو مبنی بر صفت ہو (بلغ تر ہوتا ہے) کیونکہ یہ موجب حکم سبب کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے جیسے پرانی دوستی مثال مذکور میں کیونکہ صالح علیت وصف پر ترتب حکم سے متبادر الی انہی ہوتا ہے کہ وہ اس کی علت ہے تشریح:-

وايضاً منہ ما یأتی:- یہاں سے استیناف کی مزید دو قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ پہلی قسم یہ ہے کہ جس اسم سے استیناف کیا گیا ہے اس کو لوٹانے کے ساتھ استیناف کیا جائے جیسے ”احسنت الی زید زید حقیق بالا حسان“ اس میں زید سے استیناف کرنا تھا تو اسی کو لوٹا کر استیناف کر لیا شارح نے شرح میں ایک ہی بات بیان کی ہے کہ استیناف اصل میں استونف تھا جسے استانف زید منہ الحدیث سے لیا گیا ہے پھر زید فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا پھر مفعول کو حذف کر دیا گیا تو استونف عنہ بن گیا۔

ومنہ ما یبنی علی صفتہ:- دوسری قسم یہ ہے کہ اسم متانف سے استیناف کرنے کے بجائے اس کی صفت سے استیناف کیا جائے جیسے ”احسنت الی زید صدیقك القديم اهل لذلک“ اس میں صدیقك القديم اور زید سے اهل لذلک کا استیناف کیا گیا ہے دونوں میں جملہ متانفہ کیلئے سوال ہوگا کہ زید کے ساتھ احسان کیوں کیا؟ یا زید کیساتھ احسان کرنے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ زید احسان کرنے کا زیادہ مستحق تھا اسلئے اس کے ساتھ احسان کیا گیا ہے۔ ماقن نے کہا ہے کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے زیادہ ابلغ ہے اسلئے کہ یہ سبب حکم پر مشتمل ہے اور قسم اول سبب حکم پر مشتمل نہیں ہے کیونکہ ”صدیقك القديم“ سبب ہے ”اهل لذلک“ کیلئے۔

وههنا بحث وهو ان السؤال ان كان عن السبب فالجواب یشتمل علی بیانہ لامحالة والآفلا وجه لاشتماله علیہ کما فی قوله تعالیٰ سلاما قال سلام وقوله زعم العواذل ووجه التفصی عن ذلک مذکور فی الشرح ترجمہ:-

یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ اگر سوال سبب سے ہے تب تو جواب لامحالہ اس کے بیان پر مشتمل ہوگا ورنہ اس پر مشتمل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ قالوا سلاما قال سلام اور جیسے شعر زعم العواذل الخ میں ہے اس سے چھٹکارے کی وجہ شرح

میں مذکور ہے۔

تشریح:-

وہ ہنسنا بحث :- شارحؒ نے اس بات پر ماتن کی تردید کی ہے کہ ماتن کا دوسری قسم کو مبلغ اور پہلی قسم کو مبلغ نہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ سوال سبب کے بارے میں ہوگا یا نہیں اگر سوال سبب کے بارے میں ہو تو پھر سبب کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے یہ دونوں مثالیں کہ ان میں سوال سبب کے بارے میں ہے کہ زید کے ساتھ احسان کیوں کیا؟ تو جواب دیا اسلئے کہ زید زیادہ حقدار ہے تو اس میں احسان کا سبب ذکر کر دیا اور اگر سوال سبب کے بارے میں نہ ہو تو پھر جواب میں سبب کا ترک کرنا ضروری ہے تاکہ لغو چیز کا ذکر کرنا لازم نہ آئے جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے ”قالوا سلاما قال سلام“ اور ”زعم العواذل الخ“ میں ان میں سوال سبب کے بارے میں نہ تھا اسلئے سبب کو ذکر بھی نہیں کیا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا دوسری قسم کو مبلغ کہنے کی وجہ ذکر سبب بتانا صحیح نہیں ہے اگر ذکر سبب مبلغ ہونے کی وجہ ہوتی تو پھر دونوں کو مبلغ ہونا چاہئے؟

جواب:- شارحؒ نے ”ووجه التفصی مذکور فی الشرح“ کہہ کر مطول کی طرف اشارہ کر دیا ہے ہم نے مطول میں اس کا جواب ذکر کر دیا ہے اور وہاں پر جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جواب میں سبب حکم کا ذکر ہوگا جیسے ان دونوں قسموں میں سے اول میں ہے یا سبب سبب حکم کا ذکر ہوگا جیسے قسم ثانی میں ہے تو یہ دوسری قسم مبلغ اس وجہ سے ہے کہ اس میں سبب سبب حکم کا ذکر ہے اور یہ شامل ہے سبب الحکم کو بھی لہذا یہ قسم مبلغ ہوگی اسلئے کہ دوسری قسم میں جواب صرف سبب آتا ہے کہ زید پر کیوں احسان کیا ہے تو جواب دیا کہ زید احسان کرنے کا زیادہ مستحق ہے کہ وہ تمہارا پرانا دوست ہے۔

وقد يُحذف صدرُ الاستيناف فعلاً كان او اسماءً نحو ”يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رَجَالٌ“ فِيمَنْ قَرَأَهَا مَفْتُوحَةً الْبَاءُ كَأَنَّهُ قِيلَ مَنْ يَسْبَحُهُ فَقِيلَ رَجَالٌ أَيْ يَسْبَحُهُ رَجَالٌ وَعَلَيْهِ نَعْمُ الرَّجُلُ أَوْ نَعْمُ رَجُلًا زَيْدٌ عَلَى قَوْلِ أَيْ عَلَى قَوْلِ مَنْ يَجْعَلُ الْمَخْصُوصَ بِالْمَدْحِ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ مُحذُوفٌ أَيْ هُوَ زَيْدٌ وَيَجْعَلُ الْجُمْلَةُ اسْتِيفَانًا جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنْ تَفْسِيرِ الْفَاعِلِ الْمُبْهَمِ وَقَدْ يَحْذَفُ الْاسْتِيفَانُ كُلُّهُ أَمَّا مَعَ قِيَامِ شَيْءٍ مَقَامَهُ نَحْوُ شَعْرٍ ”زَعَمْتُمْ أَنَّ اخوتكم قَرِيشٌ :: لَهُمُ الْفَتْ“ أَيْ أَيْلَافٌ فِي الرَّحْلَتَيْنِ الْمَعْرُوفَتَيْنِ لَهُمْ فِي التَّجَارَةِ رَحْلَةٌ فِي الشِّتَاءِ إِلَى الْيَمَنِ وَرَحْلَةٌ فِي الصَّيْفِ إِلَى الشَّامِ وَلَيْسَ لَكُمْ الْفَتْ أَيْ مَوَالِفَةٌ فِي الرَّحْلَتَيْنِ الْمَعْرُوفَتَيْنِ كَأَنَّهُ قِيلَ أَصْدَقْنَا مَ كَذِبًا فَقِيلَ كَذِبْتُمْ فَحُذِفَ هَذَا الْاسْتِيفَانُ كُلُّهُ وَأَقِيمَ قَوْلُهُ لَهُمُ الْفَتْ وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا مَقَامُهُ لِدَلَالَتِهِ عَلَيْهِ أَوْ بَدُونَ ذَلِكَ أَيْ قِيَامِ شَيْءٍ مَقَامَهُ اِكْتِفَاءً بِمَجَرَّدِ الْقَرِينَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ أَيْ نَحْنُ عَلَى قَوْلِهِ أَيْ مَنْ يَجْعَلُ الْمَخْصُوصَ خَبَرًا مُبْتَدَأً أَيْ هُمْ نَحْنُ وَلَمَّا فَرَّغَ مِنْ بَيَانِ الْأَحْوَالِ الْأَرْبَعَةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْفَصْلِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْحَالَتَيْنِ الْمُقْتَضِيَتَيْنِ لِلْوَصْلِ فَقَالَ

ترجمہ:-

(شروع کو حذف کر دیا جاتا ہے) فعل ہو یا اسم ہو (جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اس کی وہاں تسبیح بیان کرتے ہیں صبح و شام، وہ مرد اس قول کے مطابق جس قول میں تسبیح کو مفتوح الباء پڑھا ہے گویا کہ سوال کیا گیا کہ تسبیح کون کرتا ہے؟ تو جواب دیا گیا کہ رجال الخ یعنی مرد اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں (اور اسی قبیل سے ہے نعم الرجل، یا نعم رجلاً زید ایک قول پر) یعنی اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو

مبتداء محذوف کی خبر مانتا ہے یعنی ہوزید اور جملہ کو فاعل محکم کی تفسیر کا سوال بنا کر استیناف قرار دیتا ہے (اور بھی حذف کر دیا جاتا ہے) استیناف (کل کا کل دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کر نیکی ساتھ جیسے شعر: تم کہتے ہو کہ تمہارے بھائی قریشی ہیں ان کو رغبت ہے) تجارت کے دو مشہور سفروں میں جن میں سے ایک موسم سرما میں یمن کی طرف ہوتا تھا اور ایک موسم گرما میں شام کی طرف (اور تم کو رغبت نہیں ہے ان دو مشہور سفروں میں گویا سوال کیا گیا کہ ہم تجھے ہیں یا جھوٹے؟ جواب دیا گیا کہ: جھوٹے ہو۔ یہ استیناف کل کا کل سے حذف کیا گیا ہے اور ”لہم الفت و لیس لکم الفت“ کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے (یا اس کے بغیر) یعنی دوسری چیز کو اس کے قائم مقام کئے بغیر صرف قرینہ پر اکتفاء کرتے ہوئے (جیسے) ارشاد باری تعالیٰ ہے سو کیا خوب بچھانے والے ہیں یعنی ہم ایک قول پر) یعنی اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء کی خبر مانتا ہے یعنی ہم نحن، مصنف نے مقتضی فصل احوال اربعہ کے بیان سے فارغ ہو کر مقتضی وصل کے دو حالتوں کو بیان کرنا شروع کر دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ

تشریح:-

وقد یحذف صدر الاستیناف:- یہاں سے استیناف کے حذف کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔ چنانچہ استیناف کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جملہ کے ابتدائی جزء کو حذف کر دیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پورے جملہ متانفہ کو حذف کر دیا جائے۔ پھر پہلی صورت کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ جملہ متانفہ کا پہلا جزء فعل ہو دوسری قسم یہ ہے کہ اسم ہو۔ فعل کی مثال جیسے اشد باری تعالیٰ ہے ”یَسْبِغُ لَهُ فِيْهَا بِالْعُدُوِّ وَالْاَصَالِ“ جب یسبح کو منجھول پڑھا جائے تو سوال ہوگا کہ ”من یسبح؟“ تو جواب دیا کہ رجال اور اس کا فعل محذوف ہے اصل میں یوں ہے ”یسبح رجال“ یعنی لوگ اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں اور یہ فعل ہے۔ اسم کی مثال جیسے نعم رجل یا نعم رجلاً زید اس میں مخصوص بالمدح کے بارے میں دو مذہب ہیں بعض کے نزدیک یہ خبر ہوتا ہے اور مبتداء محذوف ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک اس کی ضد ہے۔ اور یہ اس صورت کے مطابق مثال بنے گی جس میں مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کی خبر ہوتا ہے تو اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”نعم الرجل ہوزید“۔ دوسری قسم یہ ہے کہ پورے جملہ متانفہ کو حذف کر دیا جائے پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں جملہ متانفہ کو حذف کر کے اس کا کوئی قائم مقام بنا دیا جائے یا حذف کر کے اس کا کوئی قائم مقام نہ بنایا جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی جملہ متانفہ کو حذف کر کے کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہو جیسے بنی اسد اپنے آپ کو قریش کے بھائی اور ان کے مساوی سمجھتے تھے تو ایک شاعر نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ

زعمتم ان اخوتکم قریش :: لہم الف و لیس لکم الف

تحقیق المفردات:- زعمتم۔ گمان کرنا۔ اخوة۔ اخ کی جمع ہے بمعنی بھائی۔ الف۔ مانوس ہونا۔

ترجمہ:- تم یہ گمان کرتے ہو کہ قریش تمہارے بھائی ہیں (یہ صحیح نہیں ہے) اسلئے کہ ان کیلئے الفت ہے اور تمہارے لئے کوئی الفت نہیں ہے اس سے مراد شام اور یمن کا سفر ہے۔ کہ قریش موسم سرما میں یمن کا اور موسم گرما میں شام کا تجارتی سفر کرتے تھے اور یہ دونوں اسفار ان کو بڑے مرغوب تھے۔

محل استشہاد:- اٹل میں محل استشہاد ”لہم الف“ ہے یعنی جب پہلا مصرعہ بولا گیا تو اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ ”صدقنا ام کذبنا“ تو اس کا جواب تو ہونا چاہئے تھا کہ ”کذبتم“ لیکن یہ جواب دینے کے بجائے اسے حذف کر کے اس کی جگہ پر ”لہم الف و لیس لکم الف“ کو جواب کا قائم مقام بنا کر یہ جواب دیا گیا ہے۔



دوسری صورت کی مثال یعنی جہاں پر جملہ مستانفہ کو حذف کر کے کسی چیز کو اس کا قائم مقام نہ بنا گیا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَسَنَعَمُ الْمَاهِدُونَ“ جب کہا تو سوال پیدا ہوا کہ ”من نعم الماہدون“ تو اس کا اصل جواب تھا ”نحن“ اور اس کی مبتداء محذوف ہے اور یہ اس مذہب کے مطابق مثال بنے گی جس میں مخصوص بالمدح خبر ہوتی ہے مبتداء محذوف کیلئے اور نحن کی مبتداء ہے ہم یعنی ”ہم نحن“۔ اور یہ مبتداء ماقبل کے قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں کہا ہے کہ ”والارض فرشناھا“ تو یہاں پر پورے جملہ مستانفہ کو حذف کر دیا گیا ہے لیکن اس کا کوئی قائم مقام نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْوَصْلُ لِدَفْعِ الْإِيْهَامِ فَكَقَوْلِهِمْ لَا وَاَيْدِكَ اللَّهُ فَقَوْلُهُمْ لَا رَدَّ لِكَلَامِ سَابِقٍ كَمَا إِذَا قِيلَ هَلِ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَقَالُوا لَا أَيْ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَهَذِهِ جُمْلَةٌ إِبْخَارِيَّةٌ وَإَيْدِكَ اللَّهُ جُمْلَةٌ أَنْشَائِيَّةٌ دَعَائِيَّةٌ فَبَيْنَهُمَا كَمَالُ الْإِنْقِطَاعِ لَكِنْ عَطَفْتَ عَلَيْهَا لِأَنَّ تَرْكَ الْعُطْفِ يُوْهِمُ أَنَّ دَعَاءَ عَلَى الْمُخَاطَبِ بَعْدَ التَّائِيدِ مَعَ أَنَّ الْمَقْصُودَ الدَّعَاءَ لَهُ بِالتَّائِيدِ فَإِنْ مَآوَقِعَ هَذَا الْكَلَامِ فَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ هُوَ مَضْمُونُ قَوْلِهِ لَا وَبَعْضُهُمْ لَمَّا لَمْ يَقِفْ عَلَى الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْكَلَامِ نَقَلَ عَنِ الثَّعَالِبِيِّ حِكَايَةَ مُشْتَمِلَةً عَلَى قَوْلِهِ قُلْتُ لَا وَاَيْدِكَ اللَّهُ وَزَعَمَ أَنَّ قَوْلَهُ وَإَيْدِكَ اللَّهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قُلْتُ وَلَمْ يَعْرِفْ أَنَّ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَدْخُلِ الدَّعَاءُ تَحْتَ الْقَوْلِ وَأَنَّ لَوْلَمْ يَحْكُ الْحِكَايَةَ فَحِينَ مَاقَالَ لِلْمُخَاطَبِ لَا وَاَيْدِكَ اللَّهُ فَلَا بَدْلَهُ مِنْ مَعْطُوفٍ عَلَيْهِ

ترجمہ:-

(اور وصل دفع ایہام کیلئے ہوتا ہے جیسے اہل عرب کا قول لا وایدک اللہ) عربوں کا یہ کہنا کہ لا کلام سابق کی تردید کیلئے ہے مثلاً جب یوں کہا جائے کہ اہل الامر کذا لک تو جواب میں کہتے ہیں ”لا“ یعنی ایسا نہیں ہے اسلئے یہ جملہ خبریہ ہے اور ایدک اللہ جملہ مستانفہ دعائیہ ہے اور ان دونوں میں کمال انقطاع ہے لیکن جملہ اولیٰ پر اس کا عطف کیا گیا کیونکہ ترک عطف سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ مخاطب کے حق میں عدم تائید کی دعا ہے حالانکہ مقصود اس کے حق میں تائید کی دعا کرنا ہے اسلئے اس قسم کا کلام جہاں کہیں بھی آئے گا اس میں معطوف علیہ کلمہ لا مضمون ہوگا اور کچھ لوگ چونکہ معطوف علیہ سے واقف نہ ہوئے اس لئے انھوں نے امام ثعالبی سے ایک قصہ نقل کیا ہے جو ”قلت لا وایدک اللہ پر مشتمل ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ ”وايدک اللہ“ کا عطف قلت پر ہے اور یہ نہ سمجھ سکا کہ اگر ایسا ہی ہو تب تو دعا تحت القول داخل ہو ہی نہیں سکتی ہے، نیز یہ کہ اگر اس قصہ کو نقل نہ کیا جائے تو جب کوئی مخاطب سے کہے لا وایدک اللہ تو معطوف علیہ کا ہونا تو اس کیلئے ضروری ہے

تشریح:-

وَأَمَّا الْوَصْلُ لِدَفْعِ الْإِيْهَامِ :- وصل وہم کے دفع کرنے کیلئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس مقام پر حرف عطف نہ لایا جاتا تو پھر اس کا مطلب بالکل الثابن جاتا تو اس کے مطلب کے بارے میں جو وہم ہوتا ہے اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے واؤ حرف عطف لایا جاتا ہے جیسے ”لَا وَاَيْدِكَ اللَّهُ“ اس کا معنی ہے کہ نہیں اللہ تمہاری مدد کرے۔ اور اگر حرف عطف ہٹا لیا جائے تو پھر اس کا معنی ہوگا کہ اللہ تمہاری مدد نہ فرمائے تو یہ دعا کے بجائے بددعا کا جملہ بن جائے گا جبکہ اس سے مقصود دعا ہے نہ کہ بددعا جیسے ایک مرتبہ صدیق اکبرؑ نے کسی آدمی سے پوچھا کہ یہ کپڑا بیچتے ہو؟ تو اس نے کہا کہ ”لَا يَرْحِمُكَ اللَّهُ“ اس پر حضرت صدیق اکبرؑ نے ان کو ٹوکتے ہوئے فرمایا ”لَا يَرْحِمُكَ اللَّهُ“ کہو تو اگر یہاں پر واؤ نہ لاتے تو یہ جملہ بددعائیہ بن جاتا جبکہ بددعایا مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود

تائید کی دعا کرنا ہے۔

وبعضہم لَمَّا لَمْ یَقِفْ :- اس عبارت کیساتھ مصنفؒ نے علامہ زوزنیؒ کی تردید فرمائی ہے علامہ زوزنیؒ نے جب ایدک اللہ کے معطوف کے بارے میں سوچا تو اسے کوئی معطوف علیہ نہ ملا تو وہ آخر میں جا کر علامہ ثعالبی کے کلام سے ایک حکایت لائے جس میں جملہ تھا ”قُلْتُ لَا وَايِدُكَ اللّٰهُ“ تو انھوں نے ایدک کا عطف قلت پر کیا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات دو وجہ سے صحیح نہیں ہے۔ ایک تو اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر اس کا عطف قلت پر کیا جائے تو ایدک کا اس پر عطف ہونے کی وجہ سے یہ مقولہ بننے سے نکل جائے گا جبکہ جس کا مقولہ معطوف علیہ ہوتا ہے معطوف بھی اسی کا مقولہ ہوتا ہے اور اس صورت میں مقولہ اسلئے نہیں رہے گا کہ یہ معطوف اور معطوف علیہ ہیں اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔ اور دوسری اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ اگر ہم ان کے اس قول کا مقولہ مان بھی لیں تو یہاں تو خوش قسمتی سے ان حرف مشبہ بالفعل کیلئے خبر مل گئی ہے اور اگر کہیں خبر نہ ملے جیسا کہ خطابات میں ہوتا ہے تو وہاں پر کیا کریں گے حالانکہ وہاں پر عطف کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

وَأَمَّا لَلتَّوَسُّطِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ أَمَّا الْوَصْلُ لِدَفْعِ الْإِيهَامِ أَيْ أَمَّا الْوَصْلُ لَتَوَسُّطِ الْجُمْلَتَيْنِ بَيْنَ كَمَالِ الْانْقِطَاعِ وَكَمَالِ الْإِتِّصَالِ وَقَدْ صَحَّفَهُ بَعْضُهُمْ وَأَمَّا بَكْسُرِ الْهَمْزَةِ فَرَكِبَ مَتْنٌ عَمِيَاءُ وَخَبِطَ خَبِطَ عَشَوَاءُ فَإِذَا اتَّفَقَتَا أَيْ الْجُمْلَتَانِ خَبَرًا وَأَوَانِشَاءَ لَفْظًا وَمَعْنَى فَقَطْ وَيَكُونُ بَيْنَهُمَا جَامِعٌ بِدَلَالَةِ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّهُ أَذْلَمَ يَكُنْ جَامِعٌ فَبَيْنَهُمَا كَمَالُ الْانْقِطَاعِ ثُمَّ الْجُمْلَتَانِ الْمُتَّفَقَتَانِ خَبَرًا وَأَوَانِشَاءَ لَفْظًا وَمَعْنَى قِسْمَانِ لَأَنَّهُمَا أَمَّا خَبَرِيَّتَانِ وَأَوَانِشَائِيَّتَانِ وَالْمُتَّفَقَتَانِ مَعْنَى فَقَطْ سِتَّةُ أَقْسَامٍ لَأَنَّهُمَا أَنْ تَأْنِشَائِيَّتَيْنِ مَعْنَى فَالْفِظَانِ أَمَّا خَبَرَانِ أَوِ الْأَوَّلُ خَبَرٌ وَالثَّانِي أَنْشَاءٌ أَوْ بِالْعَكْسِ فَالْمَجْمُوعُ ثَمَانِيَةُ أَقْسَامٍ وَالْمَصْنُفُ أورد للقسامين الأولين مثالهما كَقَوْلِهِ تَعَالَى ”يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ“ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ”إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ فِي الْخَبَرِيَّتَيْنِ لَفْظًا وَمَعْنَى الْأَنَّهُمَا فِي الْمَثَالِ الثَّانِي مُتَنَاسِبَانِ فِي الْأَسْمِيَّةِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ

ترجمہ :-

(اور وصل برائے توسط) اَمَّا لَلتَّوَسُّطِ کا عطف ”اَمَّا الْوَصْلُ لِدَفْعِ الْإِيهَامِ“ پر ہے یعنی کمال انقطاع اور کمال اتصال کے درمیان دونوں جملوں کے متوسط ہونے کی وجہ سے وصل کرنا۔ بعض حضرات نے اَمَّا بِالْفَتْحِ کی جگہ بکسر الہمزہ کہہ کر عبارت کو بگاڑ دیا ہے تو وہ اندھی اونٹنی پر سوار ہو گیا اور چونڈھی اونٹنی کی طرح ٹانگ ٹوٹیاں کرنے لگا۔ (لہذا جب متحقق ہو جائیں) دونوں جملے (خبر اور انشاء میں لفظاً یا معنی یا صرف معنی) اور ان دونوں میں جامع بھی ہو کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ جب بین الجملتین جامع نہ ہو تو ان دونوں میں کمال انقطاع ہوتا ہے پھر ان دو جملوں کی جو خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے متحقق ہوں دو قسمیں ہیں کیونکہ وہ دونوں خبریہ ہوں گے یا انشائیہ اور جو صرف معنی متحقق ہوں ان کی چھ قسمیں ہیں کیونکہ اگر وہ دونوں معنی انشائیہ ہوں تو لفظاً دونوں خبریہ ہوں گے یا انشائیہ یا اول خبریہ اور دوسرا انشائیہ یا اس کے برعکس تو یہ کل آٹھ قسمیں بن گئیں مصنفؒ نے صرف پہلی دو قسموں کی مثالیں پیش کی ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ وہ اللہ کو دھوکہ دیتے ہیں اور اللہ ان کو دھوکہ دیتا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ بیشک نیک لوگ بہشت میں ہوں گے اور گنہگار دوزخ میں) ان دونوں مثالوں کے خبریہ ہونے میں لفظاً اور معنی فرق صرف یہ ہے کہ دونوں جملے دوسری مثال میں اسمیت میں متناسب ہیں بخلاف اول کے

تشریح :-

والتوسط۔ یہ چھٹی صورت ہے کہ کبھی کبھار اتصال اور انفصال میں ایک صورت بنتی ہے جو کمال اتصال اور کمال انقطاع کے مابین بین ہوتی ہے۔ یہاں پر بھی شارح نے علامہ زوزنی کی تردید فرمائی ہے اس کا عطف واما الوصل پر ہے لیکن علامہ زوزنی نے اسے بکسر التزماء سمجھا ہے جس کی وجہ سے ان کو بہت سارے تکلفات کا ارتکاب کرنا پڑا ہے تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اندھی اونٹنی پر سوار ہو کر تند و تار یک رات میں محو سفر ہو۔

پھر اس کی آٹھ قسمیں بن جاتی ہیں ان کی وجہ جبریہ ہے کہ دونوں جملے لفظاً و معنیٰ خبریہ ہوں گے یا انشائیہ یا ان کا اتفاق صرف معنیٰ میں ہوگا یعنی باعتبار معنیٰ کے دونوں خبریہ ہوں گے یا دونوں انشائیہ ہوں گے تو یہ کل آٹھ قسمیں بن گئیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) دونوں لفظاً و معنیٰ خبریہ ہوں (۲) دونوں لفظاً و معنیٰ انشائیہ ہوں۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۳) دونوں صرف معنیٰ خبریہ ہوں (۴) دونوں صرف معنیٰ انشائیہ ہوں پھر جب دونوں انشائیہ ہوں گے تو یا تو دونوں لفظاً خبریہ ہوں گے یا ایک خبریہ ہوگا اور دوسرا انشائیہ تو اول خبر اور دوسرا انشاء یا اول انشاء اور دوسرا خبر اور اگر دونوں معنیٰ انشاء ہوں تو پھر بھی دونوں لفظاً خبر ہوں گے یا اول خبر ہوگا دوسرا انشاء پھر اول خبر ثانی انشاء یا ثانی خبر اول انشاء ہوگا۔

ان آٹھ قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ۔ (۱) لفظاً و معنیٰ دونوں خبر ہوں (۲) لفظاً و معنیٰ دونوں انشاء ہوں (۳) دونوں معنیٰ انشاء ہوں (۴) دونوں لفظاً انشاء ہوں (۵) اول انشاء ثانی خبر ہو (۶) اول خبر ثانی انشاء ہو (۷) دونوں معنیٰ خبر ہوں (۸) دونوں لفظاً خبر ہوں۔ لفظاً و معنیٰ دونوں جملوں کے خبر ہونے کی مثال جیسے يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ - إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ۔ مصنف کی پیش کردہ دو مثالوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری مثال میں دونوں جملے جملہ اسمیہ ہیں اور پہلی مثال میں پہلا جملہ فعلیہ اور دوسرا جملہ اسمیہ ہے اور یہی ثبوت و استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

وقوله تعالى "كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا" في الانشاء يتين لفظاً ومعنىٰ واور دلالت اتفاق معنیٰ فقط مثلاً واحداً الإشارة الى انه يمكن تطبيقه على قسمين من الاقسام الستة واعاد فيه لفظ الكاف تنبيهاً على انه مثال للاتفاق معنیٰ فقط فقال و كقوله تعالى "وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" فَعُطِفَ قَوْلُوا على لا تعبدون مع اختلافهما لفظاً ومعنىٰ لآن قوله لا تعبدون اخبار في معنى الانشاء اى لا تعبدوا وقوله وبالوالدين احساناً لا بد له من فعل فاما ان يقدر خبراً في معنى الطلب اى وتحسنون بمعنى احسنوا فتكون الجملتان خبر لفظاً انشاء معنیٰ وفائدة تقدير الخبر ثم جعله بمعنی الانشاء اما لفظاً فالملازمة مع قوله لا تعبدون واما معنیٰ فالمبالغة باعتبار ان المخاطب كأنه سارع الى الامتنال فهو يخبر عنه كما تقول تذهب الى فلان تقول له كذا وكذا تريد الامر او يقدر من اول الامر صريح الطلب على ما هو الظاهر اى واحسنوا بالوالدين احساناً فتكونان انشائيتين معنیٰ مع ان لفظ الاولی اخبار ولفظ الثانية انشاء والجامع بينهما اى بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما والمسندين جميعاً اى باعتبار المسند اليه في الجملة الاولی والمسند اليه في الجملة الثانية وكذا المسند في الاولی والمسند في الثانية نحو يشعروا ويكتب للمناسبة الظاهرة بين الشعر والكتابة وتقارنهما في خيال اصحابهما ويعطى زيد ويمنع لتضاد الاعطاء والمنع هذا عند اتحاد

المسند الیہما واما عند تغایرہما فلا بد من مناسبتہما کما اشار الیہ بقولہ وزید شاعرٌ وعمرٌ کاتبٌ وزیدٌ طویلٌ وعمرٌ قصیرٌ لمناسبة بينهما ای بین زید و عمر و کما الاخوة والصدائق والعداوة وانحو ذلك وبالجملة يجب ان يكون احدهما مناسباً للآخر وملائمةً لملائمةً لهانوع اختصاص بخلاف زید شاعرٌ وعمرٌ کاتبٌ بدون المناسبة بین زید و عمر وفائده لا یصح وان کان المسند ان متناسبین بل وان اتحد المسندان ولهذا حکم وابامتناع نحو خفی ضیقٌ وخاتمی ضیقٌ وبخلاف زید شاعرٌ وعمرٌ طویلٌ مطلقاً ای سواء کان بین زید و عمر و مناسبتہ اولم تکن فائده لا یصح لعدم تناسب الشعر وطول القامة

ترجمہ :-

(جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کھاؤ اور پیو اور بے جا خرچ نہ کرو) دونوں کے انشائیہ ہونے میں لفظاً و معنی فرق ہے اور صرف معنی متفق ہونے کی ایک مثال ذکر کی ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس ایک کو چھ قسموں میں سے دو پر منطبق کرنا ممکن ہے اور اس میں لفظ کاف اس پر تنبیہ کرنے کیلئے لوثایا ہے کہ یہ مثال صرف معنی اتفاق کی ہے اور جیسے قول باری اور جب ہم نے لیا اقرار بنی اسرائیل سے کہ عبادت نہ کرنا اللہ کے سوا کی اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو کتبہ والوں سے قیہوں اور محتاجوں سے اور سب لوگوں سے اچھی بات کہو) پس تو لو کا عطف کیا گیا لا تعبدون پر لفظاً مختلف ہونے کے باوجود کیونکہ یہ دونوں معنی انشائیہ ہیں کیونکہ لا تعبدون جملہ خبریہ انشائیہ کے معنی میں ہے (یعنی لا تعبدوا) اور ”بالوالدین احساناً“ کیلئے فعل کا ہونا ضروری ہے اب یا تو خبر بمعنی طلب مقدر مانا جائے (یعنی تحسون احسوا کے معنی میں ہے) لہذا دونوں جملہ لفظاً خبریہ ہو جائیں گے اور معنی انشائیہ اور جملہ خبریہ مقدر ماننے کے بعد انشائیہ کے معنی میں لینے کا فائدہ لفظاً تو یہ ہوگا کہ لا تعبدون کے ساتھ مناسبت ہو جائے گی اور معنی مبالغہ اس اعتبار سے ہو جائے گا کہ گویا مخاطب تعمیل حکم میں اتنی جلدی کرتا ہے کہ اس سے خبر ہی دی جاسکتی ہے جیسے تو امر کے ارادے سے کہے کہ آپ فلاں کے پاس جائیں گے اور اس سے یوں یوں کہیں گے تمہارا ارادہ امر کا ہو (یا) شروع ہی سے صریح طلب کو مقدر مانا جائے جیسا کہ ظاہر ہے (وا حسوا) بالوالدین احساناً لہذا دونوں جملہ معنی انشائیہ ہوں گے اور لفظاً پہلا خبریہ دوسرا انشائیہ (اور ان دونوں) جملوں (کے درمیان دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے) یعنی جملہ اولیٰ اور جملہ ثانیہ دونوں میں مسند الیہ کے اعتبار سے اسی طرح دونوں مسندوں کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے (جیسے یشر زید و یکتب) شعر اور کتابت کے درمیان مناسبت ظاہرہ ہونے کی وجہ سے اور صاحب شعر و صاحب کتابت کے اور خیال میں ان دونوں کے متقارن ہونے کی وجہ سے زیادہ صحیح ہے (اور جیسے زید یعطی و یمسح) اعطاء اور مسح کے درمیان تضاد کی وجہ سے، یہ تو اس وقت ہے جب دونوں مسند الیہ متحد ہوں اور جب دونوں متغایر ہوں تب بھی مناسبت ضروری ہے (جیسے زید شاعرٌ وعمرٌ کاتبٌ، زید طویلٌ وعمرٌ قصیرٌ، زید اور عمر کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے) مثلاً اخو قیادوستی اور دشمنی وغیرہ حاصل کلام یہ کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے مناسب ہونا اور ایسے تعلق کا ہونا ضروری ہے جس کیلئے ایک طرح کا اختصاص ہو (بخلاف زید شاعرٌ وعمرٌ کاتبٌ کے مناسبت کی غیر) زید اور عمر کے درمیان مناسبت کے بغیر کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے اگرچہ دونوں مسندوں کے درمیان مناسبت ہو بلکہ اگرچہ دونوں مسند متحد ہوں اسی وجہ سے اہل معانی نے یہ حکم کیا ہے کہ خفی ضیقٌ اور خاتمی ضیقٌ جیسی مثالیں ممتنع ہیں اور بخلاف زید شاعرٌ اور عمرٌ طویل کے مطلقاً خواہ ان کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں صحیح نہیں ہے کیونکہ شعر اور قد کے لمبا ہونے میں کوئی مناسبت ہی نہیں ہے

تشریح:-

دونوں جملے لفظاً و معنی انشاء ہوں جیسے کُلُّوْا و اَشْرَبُوْا و لَا تُسْرِفُوْا اس میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ انشاء یہ ہیں۔ پھر ماتن نے اتفاق کی ایک ہی مثال اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذکر کی ہے کہ اس کی تطبیق دونوں پر ہو سکتی ہے لیکن کاف تشبیہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے یہ مثال اصل میں صرف فرق معنی کی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَ اِذَا خَذْنَا مِیثَاقَ بَنِیْۤ اِسْرَآئِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَ بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا وَ ذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَ قُولُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ اس آیت میں تین جملے ہیں ایک جملہ ”لَا تَعْبُدُوْنَ“ دوسرا جملہ ”و بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا“ تیسرا جملہ ”و قُولُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ اس میں ’قولوا‘ کا عطف ’لَا تَعْبُدُوْنَ‘ پر ہے اور معنی یہ دونوں جملے انشاء ہیں اگرچہ لفظاً ”لَا تَعْبُدُوْنَ“ خبر ہے۔ وبالوالدین احساناً ”میں دو احتمال ہیں یا تو یہ واحسنوا کے معنی میں ہے اور یا یہ ”وتحسنوا“ کے معنی میں ہو کر ”احسنوا“ کے معنی میں ہے اگر پہلا احتمال ہو تو اس کا تعلق لا تعبدون کے ساتھ ہی ہوگا جو کہ پہلے والے احتمال میں جملہ اخیرہ اور اس کا آپس میں تعلق تھا اس وجہ سے اگر یہ تحسنوا بمعنی احسنوا کے ہو تو پھر باعتبار الفاظ دونوں خبر اور باعتبار معنی دونوں انشاء ہوں گے۔

اعتراض:- اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنا لمبا کام کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کہ پہلے آپ نے اسے تحسنوا کے معنی میں لیا پھر احسنوا کے معنی میں۔ اس کے بجائے اگر آپ ابتداء ہی سے یہ کہیں کہ یہ ”احسنوا“ کے معنی میں ہے تو اس میں کیا حرج ہے۔ جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے دو فائدوں کے خاطر اس طرح کیا ہے پہلا فائدہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں باعتبار لفظ کے خبر بن جائیں گے اور دوسرا فائدہ معنوی ہے کہ اس میں مبالغہ ہوتا ہے گویا کہ احسان کر لیا جیسے کہ آپ کسی کام کا حکم کریں اور کہیں کہ ”تذهب الی فلان و تقول کذا و کذا“ جبکہ اسے امر کے صیغہ کے ساتھ ذکر کرنا چاہئے تھا لیکن مبالغہ کیلئے خبر کے ساتھ ذکر کر دیا تو اس طرح یہاں پر مبالغہ کا قصد کرتے ہوئے خبر کے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا۔

والجاسع بینہما یجب ان یکون:- اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ جب دو جملے ہوں اور ان کے درمیان حرف عطف کے ذریعہ وصل کیا جائے تو دونوں کے درمیان کسی جامع کا ہونا ضروری ہے پھر اس میں جمہور اور یکا کی کا اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک مسند الیہ اور مسند کے اعتبار سے جامع کا ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر دونوں کے اعتبار سے جامع ہو تو عطف کرنا صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے۔ پھر جب دونوں مسند الیہ کے درمیان اتحاد ہو تو مسندین میں اتحاد کا ہونا ضروری ہے جیسے ”یشعر زید“ و ”یکتب“ اس میں زید دونوں کیلئے مسند الیہ ہے اور مسندین ”یکتب و یشعر“ کے درمیان بھی مناسبت ہے اسلئے کہ ان میں سے جب بھی کسی ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو دوسرا بھی متصور ہوتا ہے۔ اسی طرح ”یعطی زید و یمنع“ اس میں بھی دونوں کے مسند الیہ ہونے میں مناسبت ہے اور ان مسندین میں مناسبت ہے اسلئے کہ اعطاء اور امتناع میں تضاد ہے تو ان دونوں کے درمیان تضاد کی مناسبت ہے۔ اور اگر مسند الیہ میں اتحاد نہ ہو تو مسندین کے ساتھ ساتھ مسند الیہ میں بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے جیسے زید شاعر و عمرو کاتب زید طویل و عمرو قصیر“ یہ مثال اس وقت صحیح ہوگی جب زید اور عمرو کے درمیان مناسبت ہو جیسے دونوں فاعل ہوں یا دونوں دوست ہوں یا دونوں دشمن ہوں اگرچہ مسندین میں تناسب کیوں نہ ہو یہاں تک کہ اگر مسندین میں اتحاد ہو تو تب بھی صحیح نہیں ہے جیسے زید کاتب و عمرو شاعر ان دونوں مسندین میں اگرچہ مناسبت ہے لیکن مسند الیہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ مثال صحیح نہیں ہے اسی طرح دونوں مسندوں میں اتحاد ہو اور دونوں مسند الیہ مناسبت نہ ہو تو تب بھی وصل کرنا صحیح نہیں ہے جیسے خفی ضیق و خاتمی ضیق“ اور اگر مسندین میں کوئی مناسبت نہ ہو تو تب بھی وصل کرنا صحیح نہیں ہے خواہ مسند الیہ میں مناسبت ہو یا نہ ہو جیسے زید شاعر و

عمرو طویل یہاں پر مسندین کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے ان میں وصل کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

السكاكى ذكر انّه يجب ان يكون بين الحملتين ما يجمعهما عند القوة المفكرة جمعاً من جهة العقل وهو الجامع العقلي او من جهة الوهم وهو الجامع الوهمي او من جهة الخيال وهو الجامع الخيالي والمراد بالعقل القوة العاقلة المدركة للكليات وبالوهم القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات من غير ان تتأذى اليها من طرق الحواس كادراك الشاة معنى في الذئب وبالخيال القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات وتبقى فيها بعد غيبتها عن الحس المشترك وهي القوة التي تتأذى اليها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهرة وبالمفكرة التي من شأنها التفصيل والتركيب بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم بعضها مع بعض ومعنى بالصور ما يمكن ادراكه باحدى الحواس الظاهرة وبالمعاني ما لا يمكن ترجمه:-

(سكاكى) نے ذکر کیا ہے کہ دونوں جملوں میں ایسے امر کا ہونا ضروری ہے جو ان دونوں کو قوت مفکرہ میں جمع کر دے خواہ از روئے عقل ہو اور یہی جامع عقلی ہے یا از روئے وہم ہو اور یہی جامع وہمی ہے یا از روئے خیال ہو اور یہی جامع خیالی ہے اور عقل سے مراد قوت عاقلہ ہے جو کلیات کا ادراک کرنے والی ہے اور وہم سے مراد وہ قوت ہے جو محسوسات میں موجود ہونے والے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے اس کے بغیر کہ اس تک حواس کے طریقے سے پہنچیں جیسے بکری کا بھیڑے کو محسوس کرنا اور خیال سے مراد وہ قوت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں جمع ہوتی ہیں اور حس مشترک سے غائب ہونے کے بعد بھی اس میں باقی رہتی ہیں اور یہ وہ قوت ہے جس میں محسوسات کی صورتیں بذریعہ حواس ظاہرہ پہنچتی ہیں اور مفکرہ سے مراد وہ قوت ہے جس کا کام ان صورتوں کے درمیان تفصیل کرنا اور ترکیب دینا ہے جو حس مشترک سے مأخوذ ہیں اور ان معانی کے درمیان جو وہم کے ذریعہ سے مدرك ہوتی ہیں بعض کو بعض کے ساتھ اور صورتوں سے ہماری مراد وہ صورتیں ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ میں سے کسی حس کے ذریعہ ممکن ہو اور معانی سے وہ مراد لیتے ہیں جس کا ادراک اس سے ممکن نہ ہو

تشریح:-

السكاكى ذكر انّه يجب :- علامہ سكاكى کے نزدیک دو جملوں کے درمیان مناسبت کیلئے ایک ایسے علاقہ کا ہونا ضروری ہے جو ان دونوں جملوں کو قوت مدرك کے پاس جمع کرے پھر اگر یہ جمع کرنا عقل کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع عقلی کہتے ہیں اور اگر وہم کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع وہمی کہتے ہیں۔ اور اگر خیال کے اعتبار سے ہو تو اسے جامع خیالی کہتے ہیں۔ ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع حقیقی ہو گا یا اعتباری۔ اگر جامع حقیقی ہو تو اسے جامع عقلی کہتے ہیں اور اگر یہ جامع اعتباری ہو تو پھر دیکھیں گے کہ حواس کے ساتھ اس کا تعلق ہے یا نہیں ہے اگر حواس کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اسے جامع وہمی کہتے ہیں اور اگر غیر حواس کیساتھ تعلق ہو تو اسے جامع خیالی کہتے ہیں۔

پھر حواس کی دو قسمیں ہیں حواس ظاہرہ۔ حواس باطنہ۔

حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ قوت ذائقہ۔ قوت شامہ۔ قوت باصرہ۔ قوت سامعہ۔ قوت لامہ۔

اور حواس باطنہ مصنفؒ نے چار ذکر کئے ہیں۔ قوت عاقلہ۔ قوت وہمی۔ حس مشترک۔ قوت مفکرہ۔

قوة عاقلہ: اس قوت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کلیات اور جزئیات مجردہ عن المادہ کا ادراک کیا جائے اور اس کیلئے خزانہ عقل فیتا ض ہے۔  
 قوت وہمیہ: اس قوت کا نام ہے جس کے ساتھ موجودی انجسوسات معانی جزئیہ کا ادراک کیا جائے جو اس کے تصرف کے بغیر جیسے بکری بھیڑے کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی ہے اور اپنے بچے کو دیکھ کر محبت کا ادراک کرتی ہے تو یہ اسی قوت سے کرتی ہے اور اس کے لئے خزانہ قوت حافظہ ہے اگر اس سے کوئی چیز گم ہو جائے تو وہ قوت حافظہ میں جا کر محفوظ ہو جاتی ہے۔ جس مشترک: اس قوت کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ان صورتوں کا نقشہ بنایا جائے جو اس ظاہرہ کے ذریعہ سے حاصل ہوئی ہوں اور اس کے لئے خزانہ قوت خیالی ہے۔  
 قوت مفکرہ: اس قوت کا نام ہے جس کے ساتھ ان صورتوں کی ترکیب اور تفصیل کی جائے جو جس مشترک کے ذریعہ حاصل ہوئی ہوں اور ان معانی کے درمیان جو قوت وہمیہ کے ساتھ مد رک ہوتی ہیں۔

وجہ حصر: ان قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ جو چیز عقل میں آتی ہے اسے مفہوم کہتے ہیں پھر یہ مفہوم کلی ہو گیا یا جزئی۔ اگر کلی ہو تو اس کا ادراک قوت عاقلہ کیساتھ کیا جاتا ہے اور اگر جزئی ہو تو پھر دیکھیں گے صورت ہے یا معنی۔  
 اگر صورت ہے تو اس کا ادراک حس مشترک کرے گا اور اگر معنی ہو تو اس کا ادراک وہم کرے گا عقل کیلئے خزانہ عقل فیتا ض ہے۔  
 حس مشترک کیلئے قوت خیالی اور وہم کیلئے قوت حافظہ خزانہ ہے۔

فقال السكاكي الجامع بين الجملتين اما عقلی وهوان يكون بين الجملتين اتحاد في تصورهما مثل الاتحاد في المخبر عنه اوفى الخبر اوفى قيد من قيود هما وهذا ظاهر في ان المراد بالصورة الامر المتصور ولما كان مقرا انه لا يكفي في عطف الجملتين وجود الجامع بين المفردين من مفرداتهما باعتراف السكاكي ايضا غير المصنف عبارة السكاكي وقال الجامع بين الشئيين اما عقلی وهوان اسر بسببه يقتضى العقل اجتماعهما في المفكرة وذلك بان يكون بينهما اتحاد في التصور ترجمہ:-

توسکا کی نے کہا ہے کہ دونوں جملوں میں جامع یا تو عقلی ہوگا اور جامع عقلی یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان کسی امر متصور میں اتحاد ہو مثلاً مخبر عنہ میں یا خبر میں یا ان میں سے کسی ایک کی قید میں یہ کلام ظاہر ہے اس بارے میں کہ تصور سے مراد امر متصور ہے اور جب یہ بات طے شدہ ہے کہ دو جملوں میں عطف کرنے کیلئے ان دونوں جملوں کے مفردات میں سے صرف دو مفردوں میں جامع کا موجود ہونا کافی نہیں ہے سکا کی کے اعتراف کے ساتھ مصنف نے سکا کی کی عبارت کو بدل دیا ہے اور کہا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہو گا (اور وہ امر مقتضی ہے جس کے سبب عقل مقتضی ہوان دونوں کے اجتماع کی قوت مفکرہ میں اور یہ (اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان تصور میں اتحاد ہو

تشریح:-

فقال السكاكي الجامع بين الجملتين اما عقلی :- مصنف یہاں سے سکا کی کا مذہب بیان کر رہے ہیں یہاں سے لیکر من قيود هما تک سکا کی کی عبارت نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یا تو عقلی ہوگا یا وہمی یا خیالی۔ اگر دو جملوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں دونوں جملوں کے درمیان اتحاد ہوگا یا متماثل ہوگا یا تضایف ہوگا۔ اگر اتحاد ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں اتحاد تصور مخبر عنہ میں ہوگا یا خبر میں اور یا قید میں۔ مخبر عنہ میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زید قائم وهو قاعد خبر میں اتحاد کی مثال جیسے زید کاتب وعمر و کاتب قید میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زید الراكب

قائِمہ عمروالراکب قاعدہ۔ لیکن چونکہ علامہ سکا کی اس عبارت میں دو اعتبار سے گڑبڑ بھی اسلئے مصنف نے ایک تو اس عبارت کو مابعد والی عبارت سے جدا کر دیا ہے اور دوسرے نمبر پر علامہ سکا کی عبارت کو بدل دیا ہے۔

علامہ سکا کی عبارت میں ایک تو اس اعتبار سے گڑبڑ بھی کہ انھوں نے مثلین کہا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو جملوں میں سے کسی ایک جملہ میں اتحاد ہونا بھی عطف کیلئے کافی ہے جبکہ اس بات کا اقرار تو علامہ سکا کی بھی کر چکے ہیں کہ دونوں جملوں میں ہر ہر جزء کیلئے اتحاد کا ہونا ضروری ہے اسلئے مصنف نے علامہ سکا کی عبارت بدل کر اس کی جگہ شبہین کی عبارت ذکر کی ہے۔

وہو امر بسببہ:۔ اس عبارت کی ساتھ جامع عقلی کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی اس امر کو کہا جاتا ہے جس کی وجہ سے عقل دو چیزوں کا قوۃ مد رکہ کے پاس جمع ہونے کا تقاضا کرے۔

اوتمائل هناك فان العقل بتجريدہ المثلین عن التشخص فی الخارج یرفع التعدد بینہما فیصیران متحدین وذلك لان العقل یجرد الجزئی عن عوارضہ المشخصۃ الخارجیۃ وینتزع منہ معنی الکلی فیدرکہ علی ماتقرر فی موضعہ ترجمہ:۔

یا تماثل میں اتحاد ہو کیونکہ عقل مثلین کو تشخص خارجی سے مجرد کرنے کیلئے ان کے درمیان سے تعدد کو اتحاد دیتی ہے (اسلئے وہ دونوں متحد ہو جاتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل جزئیات کو ان کے عوارض مشخصہ خارجیہ سے مجرد کر کے معنی کلی کا انتزاع کر لیتی ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے۔  
تشریح:۔

اوتمائل:۔ یہ دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں کہ دونوں جملوں میں تماثل ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کا کسی حقیقت میں تو اتحاد ہو لیکن اوصاف اور مشخصات کے اعتبار سے دونوں میں تغایر اور اختلاف آجائے چنانچہ جب عقل ان چیزوں کو مشخصات اور اوصاف سے خالی کر دے تو ان دونوں کے درمیان تعدد ختم ہو کر اتحاد ہو جائے گا۔ مندرجہ کو مشخصات سے خالی کرنے کی مثال جیسے زید قائمہ وعمرو قاعدہ تو ان دونوں کے درمیان باعتبار حقیقت کے اتحاد ہے اسلئے کہ دونوں انسان ہیں اور انسانیت میں دونوں شریک ہیں لیکن تشخص اور احکامات کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے تو جب عقل اس تشخص کو ختم کر دے تو دونوں کے درمیان اتحاد ہو کر تعدد ختم ہو جائے گا۔ خبر اور حقیقت میں اتحاد ہونے کی مثال جیسے زید اب لخالد عمرو اب لبکر۔ اس میں نسبت کی وجہ سے اختلاف آگیا ہے اگر اس نسبت کو ختم کر دیا جائے تو دونوں میں اتحاد پیدا ہو جائے گا اسلئے کہ دونوں کیلئے اب خبر ہے اور یہ متحد ہے۔  
وذلك لان العقل یجرد:۔ اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ دو چیزوں کی تجرید کرے اور جزئی کی کبھی کبھار جہمی ہوتی ہے اور عقل جب ان کی تجرید کرے گی تو پہلے ادراک کرنا ہوگا بعد میں تجرید کرے گی اسلئے کہ ادراک کے بغیر تجرید کرنا محال ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ عقل ان جزئیات کا ادراک کرے حالانکہ عقل تو صرف کلیات کا ادراک کرتی ہے جزئیات کا ادراک نہیں کرتی ہے  
جواب:۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل پہلے مشخصات خارجیہ سے ان کی تجرید کرتی ہے پھر جب ان میں وہ معنی کلی باقی رہتا ہے تو اس معنی کلی کا ادراک کرتی ہے لہذا جزئیات کا عقل کے ساتھ ادراک کرنا لازم نہیں آئے گا۔

وانما قال فی الخارج لانه لا یجردہ عن المشخصات العقلیۃ لان کل ما هو موجود فی العقل فلا بد لہ



من تشخص فيه به يمتاز عن سائر المعقولات وههنا بحث وهو ان التماثل هو الاتحاد في النوع مثل اتحاد زيد وعمر ومثلاً في الانسانية واذا كان التماثل جامعاً لم يتوقف صحة قولنا زيد كاتب وعمر وشاعر على اخوة زيد وعمر او صداقتهم او نحو ذلك لانهما متماثلان لكونهما من افراد الانسان والجواب ان المراد بالتماثل ههنا اشتراكهما في وصف له نوع اختصاص بهما على ما سيتضح في باب التشبيه ترجمه:-

فی الخارج اس لئے کہا ہے کہ عقل جزئی کو اس کے مشخصات عقلیہ سے مجز نہیں کرتی ہے کیونکہ جو بھی موجود فی العقل ہے تو اس کیلئے تشخص کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ وہ باقی معقولات سے ممتاز ہو۔ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید اور عمر کا اتحاد انسانیت میں مثلاً اور جب تماثل جامع ہو تو زید کا تیب و عمر و شاعر کا صحیح ہونا زید اور عمر کی اخوت یا ان کی دوستی وغیرہ پر موقوف نہیں ہونا چاہئے کیونکہ یہ دونوں انسان کے افراد ہونے کی بناء پر متماثل ہیں جواب یہ ہے کہ یہاں تماثل سے مراد ان دونوں کا ایسے وصف میں شریک ہونا ہے جس کا ان دونوں کے ساتھ ایک گو نہ اختصاص ہو۔ جیسا کہ تشبیہ کے باب میں واضح ہو جائے گا تشریح:-

وانما قال فی الخارج :- اس عبارت کے ساتھ متن میں خارج کی قید لگانے کا فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ ماتن نے کہا ہے کہ عقل خارج کے اعتبار سے مشخصات عقلیہ سے متشکلین کی تجرید کرے تو انھوں نے خارج کی قید اسلئے لگائی ہے کہ عقل مشخصات عقلیہ سے جزئیات کو ممتاز نہیں کر سکتی ہے اسلئے کہ عقل میں جو چیز آئے گی تو اس کیلئے کوئی نہ کوئی تشخص ضروری ہوگا جیسے کوئی آدمی کل کسی کو دیکھے تو اس کے مشخصات جدا ہو گئے اور آج اسے دیکھے تو اس کے مشخصات جدا ہوں گے۔ اسلئے انھوں نے خارج کی قید لگائی ہے۔

وههنا بحث :- اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس سے پہلے بتایا تھا کہ جب مسدالیہ میں اتحاد نہ ہو تو دونوں کے درمیان کسی اور مناسبت کا ہونا ضروری ہے جیسے زید اور عمر کے درمیان اخوة کی یا عداوت کی یا صداقت کی نسبت ہو اور تماثل اتحاد فی النوع کو کہتے ہیں جیسے زید عمر و دونوں انسانیت میں متحد ہیں تو تماثل بھی ایک جامع اور مناسب بن گیا۔ اسلئے زید کا تیب و عمر و شاعر کی صحت کسی صداقت وغیرہ کے جامع ہونے پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ ان میں جامع انسان ہونا پایا گیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک اس کے ساتھ صداقت وغیرہ جیسی مناسبات کا پایا جانا ضروری ہے یہ کیوں۔

جواب :- اس کا جواب یہ ہے تماثل کی دو قسمیں ہیں ایک تماثل وہ ہے جو فلاسفہ کے ہاں ہے اور ایک تماثل وہ ہے جو معانی و بلاغت والوں کے نزدیک ہے ان دونوں میں فرق ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک تماثل صرف حقیقت میں مشترک ہونے کا نام ہے اور معانی والوں کے نزدیک تماثل نام ہے حقیقت میں مشترک ہونے کے ساتھ ساتھ ان دونوں جزیوں کا مشترک ہونا کسی خاص وصف میں جس کو ان دونوں شریکوں کے ساتھ کچھ نہ کچھ خصوصیت حاصل ہو اور آپ نے اعتراض کیا ہے فلاسفہ کے مذہب کو لیکر جبکہ ہماری مراد اہل معانی کا مذہب ہے اسلئے آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اوتضایف وهو کون الشیئین بحیث لا یمکن تعقل کلّ منهما الا بالقیاس الی تعقل الآخر کما بین العلة والمعلول فان کلّ امر یصدر عنه امر اخر اما بالاستقلال او بواسطة انضمام الغیر الیه فهو علة والآخر

معلول والاقل والاكثر فان كل عدد يصير عند العد فانما قبل عدد اخر فهو اقل من الآخر والاخر اكثر منه ترجمہ:-

(یا تضایف ہو) اور وہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے کے بغیر ممکن نہ ہو (جیسے علت اور معلول کے درمیان ہے) کیونکہ ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز صادر ہو خواہ بالاستقلال ہو یا غیر کو اس کیساتھ منضم کرنے کے واسطے سے ہو تو وہ علت ہوتی ہے اور دوسری معلول (اور اقل اور اکثر کے درمیان ہے) کیونکہ جو عدد شمار کے وقت دوسرے عدد سے پہلے ختم ہو جائے وہ دوسرے سے اقل ہوتا ہے اور دوسرا اس سے اکثر ہوتا ہے تشریح:-

او تضایف:- یہ تیسری صورت ہے چنانچہ تیسری صورت یہ ہے کہ جب دو جملوں کے درمیان جامع عقلی ہو تو ان جزیوں کے درمیان تضایف ہوگا جیسے علت اور معلول کے درمیان ہوتا ہے اسی طرح اقل اور اکثر کے درمیان ہوتا ہے شارح نے پھر تعریفات ذکر کئے ہیں۔

تضایف:- کہتے ہیں دو چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ اور بنوۃ۔ علت:- اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی دوسری چیز کا صدور ہو جائے یا تو استقلالاً اس کو علت تامہ کہا جاتا ہے یا تو اس کو غیر کے ساتھ ملانے کی وجہ سے اور اس کو علت ناقصہ کہتے ہیں۔

الاقبل:- ہر اس عدد کو کہتے ہیں جو کتنی کرتے وقت دوسرے عدد سے پہلے ختم ہو جائے اور اکثر اس عدد کو کہتے ہیں جو ختم نہ ہوتا ہو۔

او وھمی وھو امر بسبب یختال الوھم فی اجتماعھما عند المفکرة بخلاف العقل فانہ اذا خلی

ونفسہ لم یحکم بذلک وذلک بان یکون بین تصوریهما شبہ تماثل کلونی بیاض وصفرة فان

الوھم یبرزھما فی معرض المثلین من جهة انہ یسبق الی الوھم انھما نوع واحد زید فی احدھما

عارض بخلاف العقل فانہ یعرف انھما نوعان متباینان داخلان تحت جنس وھو اللون ولذلك

ای ولان الوھم یبرزھما فی معرض المثالیین حسن الجمع بین الثلاثۃ فی قولہ شعر "ثلاثۃ تشرق

الدنیا بھجتها :: شمس الضحی وابواسحق والقمر" فان الوھم یتوھم ان الثلاثۃ من نوع واحد

وانما اختلفت بالعوارض والعقل یعرف انھما امور متباینۃ

ترجمہ:-

(یا وہی ہے) اور وہ امر ہے جس کے سبب سے خیال وہم کر لیتا ہے دونوں کے توہم فکرہ کے پاس جمع ہونے کا بخلاف عقل کے کہ جب

اس کو طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کا حکم نہیں کرتی ہے اور یہ (اس اعتبار سے ہے کہ دونوں کے تصور میں شبہ تماثل ہو جیسے سفید رنگ اور

زرورنگ کہ وہم کو دو وہم ثلثوں کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے) اس جہت سے کہ وہم میں یہی بات آتی ہے کہ یہ دونوں ایک ہی نوع ہیں ان

میں سے ایک میں کوئی عارض زائد کر دیا گیا ہے بخلاف عقل کے کہ وہ جانتا ہے کہ یہ دونوں دونوع ہیں جو ایک جنس یعنی لون کے تحت داخل

ہیں (اور اسی وجہ سے) کہ وہم ان دونوں کو دو وہم ثلثوں کے درجہ میں ظاہر کرتا ہے (بہت اچھا ہو گیا ہے اس شعر میں تین چیزوں کا جمع کرنا

شعر تین چیزیں ہیں جن کی رونق سے دنیا روشن ہوگئی، دو پہر کا آفتاب، ابواسحق، اور ماہتاب، وہم یہ سمجھتا ہے کہ تینوں نوع واحد ہیں صرف

عوارض کی وجہ سے مختلف ہو گئے ہیں اور عقل اچھی طرح جانتی ہے کہ یہ تینوں جدا جدا چیزیں ہیں

تشریح:-

اودھمی :- یہ جامع عقلی کی دوسری صورت ہے کہ وہ جامع وہی ہو اور اس کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دو چیزوں کے درمیان شبہ تماشل ہوگا (۲) یا تضاد ہوگا (۳) یا شبہ تضاد ہوگا۔ وہم اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ قوت وہمیہ قوت مفکرہ کے پاس چیزوں کے جمع ہونے کا خیال کرے بخلاف عقل کے کہ وہ قوت مفکرہ کے پاس چیزوں کے جمع کرنے کا اس طرح تقاضا نہیں کرتا ہے۔

شبہ تماشل :- جیسے بیاض اور صفرة دو قسم کے رنگ ہیں انسان کا وہم ان دو قسموں کو دو مثل قرار دیتا ہے اس طور پر کہ بیاض کہا جاتا ہے صفرة کے بعض حصہ یعنی گدلا پن کے نکالنے کو اور صفرة کہتے ہیں بیاض میں گدلا پن کے پیدا کرنے کو تو وہم کے نزدیک یہ دونوں ایک ہی ہوتے ہیں لیکن ان کے درمیان باعتبار عوارض اختلاف آجاتا ہے تو عقل ان دونوں کو مستقل نوع قرار دیتی ہے کہ دونوں ایک جنس (لون) کے تحت داخل ہیں اور یہ دونوں نوع اپنی ذات کے اعتبار سے متباہن ہیں۔

وہم کے ان کو متماثلین قرار دینے کی وجہ سے ان کا ایک دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہے اس پر مصطفیٰ نے ایک تنویر ذکر کی ہے۔

شعر

ثلاثة تشرق الدنيا بهيجتها :: شمس الضحى وابو اسحاق والقمر -

تحقیق المفردات :- ثلاثة - تین - تشرق - روشن کرنا - بهجة - روشنی، رونق - شمس الضحی - چاشت کا سورج - القمر - چودھویں رات کا کامل چاند۔

ترجمہ - وہ تین چیزیں جو اپنی رونق کے ساتھ دنیا کو روشن کر رہی ہیں وہ چاشت کے وقت کا سورج ابو اسحاق اور چودھویں کا چاند ہے۔ یعنی جس طرح سورج اور چودھویں کا چاند دنیا کو اپنی منور کرنوں کے ساتھ روشن کر دیتے ہیں اسی طرح ابو اسحاق نے بھی دنیا کو اپنی سخاوت اور عدل و انصاف کے ساتھ منور کیا ہوا ہے۔ ان تینوں کو شاعر نے شبہ تماشل قرار دے کر ایک دوسرے پر عطف کر دیا ہے ان کو عین تماشل قرار نہیں دیا ہے اسلئے کہ ان پر عین تماشل کی تعریف صادق نہیں آرہی ہے کہ یہ دونوں ایک نوع میں مشترک ہوں جبکہ بیاض اور صفرة دونوں مستقل نوع ہیں کسی دوسرے نوع کے تحت داخل نہیں ہیں۔

شعر کی تحقیق :- یہ شعر محمد ابن وہیب نے مقتضی باللہ کی تعریف میں کہا ہے۔

أویكون بین تصوریهما تضاداً وهو التقابل بین اسرین وجودیین یتعاقبان علی محلی واحد و بینہما غایة الخلاف کالسواد والبیاض فی المحسوسات والایمان والكفر فی المعقولات والحق ان بینہما تقابل العدم والملکة لان الایمان هو تصدیق النبی ﷺ فی جمیع ما علیہم مجیئہ بالضرورة اعنی قبول النفس لذلك والاذعان له علی ما هو تفسیر التصدیق فی المنطق عند المحققین مع الاقرار به باللسان والكفر عدم الایمان عما من شأنه ان یؤمن وقد یقال الکفر انکا رشیء من ذلك فیکون وجودیاً فیکونان متضادین

ترجمہ:-

(یا) ان دونوں کے تصور میں (تضاد ہو) تو وہ تقابل ہے ایسے دو وجودی امروں کے درمیان جن کا وقوع یکے بعد دیگرے محال واحد میں ہو اور ان دونوں میں غایت درجہ خلاف ہو (جیسے سواد اور بیاض) محسوسات میں (اور ایمان اور کفر) معقولات میں اور حق یہ ہے کہ ان دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہے کیونکہ ایمان وہ تصدیق کرنا ہے حضور ﷺ کی ان تمام امور کا جن کو آپ کا لیکر آنا معلوم ہے ضروری طو

ر پر یعنی نفس کا اس کو قبول کرنا اور اس کا یقین کرنا بنا بر آئکہ یہی تفسیر ہے تصدیق کی منطق میں محققین کے نزدیک زبان سے اقرار کے ساتھ اور کفر اس کی تصدیق نہ کرنا ہے جس کی شان ہے تصدیق کرنا اور کبھی کہا جاتا ہے کہ کفر اس میں سے کسی چیز کا انکار کرنا ہے لہذا کفر وجودی ہوگا اور ایمان و کفر متضاد ہوں گے

تشریح:-

اویکون بین تصوریهما تضاد:- اگر دو چیزوں کے درمیان جامع وہی ہو تو اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ ان دو تصوروں کے درمیان تضاد ہو اور تضاد نام ہے دو وجودی چیزوں کا ایک دوسرے کے بعد آنا اس طور پر کہ ان کے درمیان بہت زیادہ اختلاف ہو۔ پھر مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

ایک حسی اور دوسری عقلی۔ حسی جیسے سواد اور بیاض۔ عقلی جیسے ایمان اور کفر۔ سواد اور بیاض میں تضاد کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں ہے البتہ ایمان اور کفر کو مصنفؒ نے صرف تضاد کی مثال بنائی ہے جبکہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان تضاد اور عدم و ملکہ دونوں کا احتمال ہے اور دوسرا احتمال زیادہ رائج ہے اسلئے کہ ایمان نام ہے جو کچھ آنحضرت ﷺ احکامات لائے ہیں اس کی تصدیق بالقلب کیساتھ اقرار باللسان کا اور یہ ایک امر وجودی ہے۔ اور کفر یا تو ”عدم الایمان عما من شانہ ان یؤمن“ کو کہتے ہیں یعنی ایمان کی صلاحیت ہونے کے باوجود ایمان نہ لانا اور یہ ایک عدمی چیز ہے اسلئے ان کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہوگا نہ کہ تقابل تضاد۔ اور یا کفر نام ہے آنحضرت ﷺ کے لائے ہوئے احکامات کے انکار کرنے کا اس صورت میں ایمان اور کفر کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔

وما یُتصَفّٰی بہا اٰی بالمد کورات کالابیض والاسود والمؤمن والکافر فامثال ذلک یعدّ من المتضادین باعتبار الاشتمال علی الوصفین المتضادین اوشبه تضاد کالسماء والارض فی المحسوسات فانّهما وجودیان احدھما فی غایۃ الارتفاع والاخر فی غایۃ الانحطاط وھذا معنی شبه التضاد ولیس امتضادین لعدم تواردھما علی المحلّ لکونھما من قبیل الاجسام دون الاعراض ولا من قبیل الاسود والابیض لانّ الوصفین المتضادین ھُنالٰی سابد اخلین فی مفھومی السماء والارض والاول والثانی فیما یعمّ المحسوسات والمعقولات فانّ الاول ھوالذی یکون سابقاً علی الغیر ولا یکون مسبوقاً بالغیر والثانی ھوالذی یکون مسبوقاً بواحد فقط فاشبھا المتضادین باعتبار اشتمالھما علی وصفین لا یمکن اجتماعھما ولم یجعلا متضادین کالاسود والابیض لانّہ قد یشترط فی المتضادین ان یکون بینھما غایۃ الخلاف ولا یخفی ان مخالفة الثالث والرابع وغیرھما للاول اکثر من مخالفة الثانی مع انّ العدم معتبر فی مفھوم الاول فلا یکون وجودیاً فانّہ اّی انما جعل التضاد وشبھہ جامعاً وھمّیاً لانّ الوهم ینزل لھما منزلة التضاد فی انّہ لا یحضرہ احد المتضادین او الشبھین بہما الا ویحضرہ الاخر ولذا لک تجد الضدّ اقرب خطوراً بالبال مع الضدّ من المغایرات الغیر المتضادة یعنی انّ ذلک مبنی علی حکم الوهم والا فالعقل یتعقل کلامنھما ذاهلاً عن الآخر ترجمہ:-

(اور وہ جو اس کے ساتھ متضاد ہو) یعنی مذکورہ بالا امور کے ساتھ جیسے بیض، اسود، مؤمن، کافر لہذا اس قسم کی چیزیں بھی تضاد میں سے شمار کی جاتی ہیں اوصاف متضادہ پر مشتمل ہونے کے اعتبار سے (یا شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین) محسوسات میں کہ دونوں

وجودی ہیں ایک ان میں سے غایت درجہ بلند ہے اور دوسری غایت درجہ پست ہے اور شبہ تضاد کے یہی معنی ہیں، اور یہ حقیقت متضادہ نہیں ہے ایک محل پر دار نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ یہ اجسام کے قبیل سے ہے اعراض کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ ہی اسود و ابیض کے قبیل سے ہیں کیونکہ اوصاف متضادہ یہاں پر سماء و ارض کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں (اور اول اور ثانی) ان میں سے جو محسوسات اور معقولات دونوں کو عام ہیں کیونکہ اول وہ ہے جو غیر پر سابق ہو اور مسبوق بالغیر نہ ہو اور ثانی وہ ہے جو مسبوق بالواحد ہو فقط تو یہ متضادین کے مشابہ ہو گئے اس اعتبار سے کہ یہ ایسے دو وصفوں پر مشتمل ہیں جن کا اجتماع ممکن نہیں ہے اور ان کو اسود اور ابیض کی طرح متضاد نہیں مانا گیا ہے کیونکہ متضادین میں یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ ان دونوں میں انتہائی درجے کا خلاف ہو اور یہ مخفی نہیں ہے کہ ثالث اور رابع وغیرہ کی اول کے ساتھ مخالفت ثانی کی مخالفت سے زیادہ ہے اس کے باوجود اول کے مفہوم میں عدم معتبر ہے اسلئے وہ وجودی نہیں ہو سکتا ہے (بے شک وہ) یعنی تضاد اور شبہ تضاد کو جامع وہی اسلئے مانا گیا ہے کہ وہم (ان کو تضایف کے اس مرتبہ میں اتار دیتا ہے کہ اس میں متضادین اور شبہ متضادین میں سے دوسرے کے حاضر ہوئے بغیر ایک حاضر نہیں رہتا ہے) اسی وجہ سے تم ایک ضد کو دوسری ضد کے ساتھ دل میں آنے کے اعتبار سے قریب پاتے ہو) مغایرات متضادہ سمجھتی یہ چیز حکم وہم پر مبنی ہے ورنہ عقل تو سمجھ لیتی ہے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے غافل ہوتے ہوئے۔

تشریح:-

و ما یتصف بہما :- یہاں سے یہ بات بیان فرما رہے ہیں کہ جن اوصاف میں تضاد ہوگا ان کے موصوفوں کے درمیان بھی تضاد ہوگا جیسے کفر اور ایمان کے درمیان تضاد ہے تو ان کے موصوفین، مؤمن اور کافر کے درمیان میں بھی تضاد ہوگا سو اد اور بیاض کے درمیان تضاد ہے تو ان کے موصوف اسود اور ابیض کے درمیان میں بھی تضاد ہوگا اسلئے کہ موصوفات ان اوصاف پر مشتمل ہوتے ہیں جن میں تضاد ہوتا ہے تو اوصاف کے متضاد ہونے کی وجہ سے موصوفات بھی متضاد ہوں گے۔

وشبہ تضاد :- یہاں سے دو چیزوں کے درمیان جامع وہی کے ہونے کی تیسری صورت ذکر رہے ہیں کہ ان کے درمیان شبہ تضاد ہو جیسے آسمان اور زمین اور اول اور ثانی کے درمیان تضاد ہے۔ آسمان اور زمین میں تضاد اس طرح ہے کہ آسمان غایت علو میں ہے اور زمین غایت انحطاط میں ہے اور علو اور انحطاط میں تضاد ہے لیکن ان کے درمیان اس تضاد کو شبہ تضاد ہی کہا جاسکتا ہے حقیقی تضاد نہیں کہا جاسکتا ہے اسلئے کہ تضاد کی تعریف ہے دو چیزوں کا کسی محل اور مقام پر ایک دوسرے کے آگے پیچھے آنا اور یہ اعراض کی صفت ہے جبکہ آسمان اور زمین ذوات کے قبیل سے ہیں اسلئے یہ تضاد حقیقی نہیں ہو سکتا ہے۔

اعترض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ آسمان اور زمین کو مؤمن اور کافر کے قبیل سے کیوں نہیں بناتے ہیں یعنی جس طرح آپ نے ان کے درمیان دو متضاد اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے تضاد مانا تھا اسی طرح ان کے درمیان بھی تضاد مان لیتے آپ اسے شبہ تضاد کیوں قرار دیتے ہیں تضاد کیوں قرار نہیں دیتے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- ہم نے آسمان اور زمین کو مؤمن اور کافر کے قبیل سے نہیں بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان اور کفر مؤمن اور کافر کی حقیقت میں داخل ہیں جبکہ بلندی اور پستی آسمان اور زمین کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں بلکہ ان کیلئے اعراض ہیں اسی طرح اول اور ثانی کو ہم نے شبہ تضاد کے قبیل سے بنایا ہے تو ان کے درمیان تضاد تو اس طرح ہے کہ اول کی تعریف میں دو قیدیں ہیں ایک قید یہ ہے کہ اول وہ ہوتا ہے جو سابق ہو اور دوسری قید یہ ہے کہ اول وہ ہوتا ہے جو غیر مسبوق بالغیر ہو اور ثانی کی تعریف یہ ہے کہ ثانی وہ ہے جو مسبوق بالواحد ہو تو ان کے درمیان تضاد آگیا کیونکہ ایک غیر مسبوق بالغیر ہے اور دوسرا مسبوق بالواحد ہے اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے

اسلئے اول اور ثانی کے درمیان تضاد ہوگا۔ لیکن یہ شبہ تضاد ہے حقیقی تضاد وجہ سے نہیں ہے ایک اس وجہ سے کہ دو متضادین کے درمیان غایت اختلاف ہوتا ہے اور یہاں پر اول اور ثانی کے درمیان غایت اختلاف نہیں ہے کیونکہ ثانی کی نسبت ثالث سے اور ثالث کی نسبت رابع سے اور رابع کی نسبت خامس سے الیٰ مالا نہایت تک اس کا اختلاف اول کی نسبت ثانی سے زیادہ ہوتا ہے الغرض اول اور ثانی کے درمیان غایت اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے کہ تضاد کی تعریف میں ہم نے کہا تھا کہ دو وجودی چیزیں ہوں اور یہاں پر دو وجودی چیزیں نہیں ہیں اسلئے کہ اول کی تعریف ہے جو غیر مسبوق بالغیر ہو تو یہ ایک عدمی چیز ہے اور دوسری وجودی ہے۔

فانہ ای انما:۔ یہاں سے مصنف تضاد وغیرہ کو جامع وہی قرار دینے کی وجہ بیان کر رہے ہیں ہم نے تضاد وغیرہ کو جامع وہی قرار دیا ہے اسلئے کہ وہم تضاد اور شبہ تضاد کو بمنزلہ تضایف کے قرار دیتا ہے کہ جس طرح تضایف میں ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح ان میں بھی ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ایک چیز کسی دوسری چیز کی ضد ہو اور اس چیز کے اور بھی بہت سارے مختلفات ہوں تو باقی مختلفات کی طرف ذہن کے جانے کے نسبت ضد کی طرف ذہن جلدی جاتا ہے۔

او خیالی و هو امر بسببه یقتضی الخیال اجتماعهما فی المفکرۃ ذلک بان یکون بین تصوریهما تقارن فی الخیال سابق علی العطف لاسباب مؤدیۃ الی ذلک واسبابہ ای اسباب التقارن فی الخیال مختلفہ ولذلک اختلف الصور الثابتۃ فی الخیالات ترتباً ووضوحاً فکم من صور لا انفکاک بینہما فی خیال وہی فی خیال اخر ممثلاً یجتمع اصلاً وکم من صور لا تغیب عن خیال وہی فی خیال اخر لا تقع قط ترجمہ:-

(یا خیالی ہے) اور خیالی وہ امر ہے جس کی وجہ سے خیال ان دونوں کے قوت مفکرہ میں جمع ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور یہ (اس) طور پر ہے کہ ان دونوں کے تصور میں تقارن فی الخیال سابق ہو عطف پر سابق ہو ان اسباب کی وجہ سے جو اس تک پہنچانے والے ہوتے ہیں (اور اس کے اسباب یعنی تقارن فی الخیال کے اسباب) مختلف ہیں اسی وجہ سے خیالات میں ثابت ہونے والی صورتیں مختلف ہوتی ہیں ترتیب اور وضوح کے اعتبار سے) تو کتنی ہی صورتیں ایسی ہیں کہ ایک خیال کے اعتبار سے ان میں جدائی ہی نہیں ہے اور دوسرے خیال میں وہ آتی ہی نہیں اور کتنی ہی صورتیں ایسی ہیں کہ وہ ایک خیال سے غائب ہی نہیں ہوتی ہیں اور وہ دوسرے خیال میں سرے سے واقع ہی نہیں ہوتی ہیں

تشریح:-

و خیالی :- دو تصوروں کے درمیان تیسرا جامع خیالی ہے اور خیالی اس چیز کو کہتے ہیں جو قوت مفکرہ کے پاس دو جملوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان دو جملوں کے درمیان ان کے اسباب کے جمع ہونے کی وجہ سے خیال کرنے سے پہلے تقارن ہو اور اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اسی وجہ سے خیال میں مرتب ہونے والی صورتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ ایک آدمی روٹی پکاتا ہے تو اس کے ذہن میں روٹی کے آلات کے درمیان تقارن پہلے سے موجود ہوگا ایک لکھتا ہے تو اس کے ذہن میں لکھنے کے آلات کے درمیان تقارن پہلے سے موجود ہوگا اسی طرح ایک کی زید کے ساتھ محبت ہے تو اس کے ذہن میں ہمیشہ زید ہی سوار ہوگا اور دوسرے کا ذہن ان تمام چیزوں سے خالی ہوگا۔

ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج الی معرفة الجامع لان معظم ابوابه الفصل والوصل وهو مبنی علی الجامع لاسیما الجامع الخیالی فان جمعة علی مجری الالف والعادة بحسب انعقاد الاسباب فی اثبات الصور فی خزانه الخیال وتباین الاسباب مافیقوته الحصر فظہران لیس المراد بالجامع العقلی ما یدرک بالعقل وبالوہمی ما یدرک بالوہم وبالخیالی یدرک بالخیال لان التضاد وشبهہ لیس من المعانی الّتی یدرکها الوہم وكذا التقادیر فی الخیال لیس من الصور الّتی تجتمع فی الخیال بل جمیع ذلك معان معقولة وقد خفی هذا علی كثير من الناس فاعتروضوا بان السواد والبیاض مثلاً من المحسوسات دون الوہمیات واجابوا بان الجامع کون کلّ منهما مضاداً للآخر وهذا معنی جزئی لا یدرک الا الوہم وفيه نظر لانه ممنوع وان ارادوا ان تضاد هذا السواد لهذا البیاض معنی جزئی فمتماثل هذا مع ذاك وتضایفه معه ایضاً معنی جزئی فلا تفاوت بین التماثل والتضایف والتضاد وشبهها فی انها ان اضیف الی الکلیات كانت کلیات وان اضیف الی الجزئیات كانت جزئیات فكیف یصح جعل بعضها علی الاطلاق عقلیة وبعضها وہمیة ثم ان الجامع الخیالی هو تقارن الصور فی الخیال وظاہر انہ لیس بصورة ترتسم فی الخیال بل هو من المعانی ترجمہ:-

(اور صاحب علم معانی کیلئے جامع کا جاننا بہت ضروری ہے) کیونکہ علم معانی کا سب سے بڑا باب فصل وصل ہے جو جامع پر مبنی ہے (بالخصوص جامع (خیالی کو کیونکہ اس کا جمع کرنا انسانیت اور عادت کے جاری ہونے پر ہے) خزائن خیال میں صورتوں کے ثابت کرنے میں اسباب کے منعقد ہونے کے لحاظ سے اور اسباب کا تباین حصر کو فوت کر دیتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہوگی کہ جامع عقلی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالعقل ہو اور وہی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالوہم ہو اور خیالی سے مراد وہ نہیں ہے جو مدرک بالخیال ہو کیونکہ تضاد اور شبہ تضاد ان معانی میں سے نہیں ہے جس کا وہم ادراک کر سکے اسی طرح تقارن فی الخیال ان صورتوں میں سے نہیں ہے جو خیال میں جمع ہو جائے بلکہ یہ سب معانی معقولہ ہیں بہت سے لوگوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے اسلئے انھوں نے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ سواد اور بیاض مثلاً محسوسات میں سے ہیں وہمیات میں سے نہیں ہیں اور پھر خود ہی انہوں نے جواب دیا ہے کہ ان میں جامع کا ہونا اس طور پر ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کی ضد ہے اور یہ معنی جزئی ہے جس کا ادراک وہم ہی کر سکتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اس سواد کا اس بیاض کی ضد ہونا جزئی معنی ہیں تو پھر اس کا اس تماثل کے ساتھ اور اس کا تضایف بھی جزئی معنی ہے لہذا تماثل، تضایف، تضاد، شبہ تضاد، شبہ تماثل کے درمیان کوئی فرق نہ رہا اس میں کہ اگر ان کی اضافت کلیات کی طرف ہو تو کلیات ہوں گے اور اگر جزئیات کی طرف ہو تو جزئیات ہوں گے لہذا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بعض کو علی الاطلاق عقلی قرار دینا اور بعض کو وہمی قرار دینا پھر جامع خیالی تقارن صورتوں فی الخیال کو کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایسی صورت نہیں ہے جو خیال میں مرتسم ہو جائے بلکہ وہ معانی میں سے ہے تشریح:-

ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج :- یہاں تک دو جملوں کے درمیان جامع کا ذکر تھا اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ علم بلاغت اور معانی میں جامع کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ اس میں سب سے اہم فصل اور وصل کا باب ہے اور اس کا دار و مدار جامع پر ہے اور خاص کر جامع خیالی کی تو بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے اسلئے کہ اس کا تعلق الفت والی اور

مقادیر چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے اور ان کا کوئی حصر نہیں ہے کہ ان کا احاطہ کیا جائے۔ مسئلہ صرف اتنا ہے اس کے بعد شارح نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے، چنانچہ شارح نے جوامع ثلاثہ کی تعریف کی ہے کہ جامع عقلی وہ ہے جو قوت مفکرہ کے پاس ان کے جمع ہونے کا تقاضا کرے اور قوت وہمیہ وہ ہے جس میں قوت مفکرہ کے پاس دونوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے۔ اور قوت خیالی وہ قوت ہے جو قوت مفکرہ کے پاس دونوں کے جمع ہونے کا تقاضا کرے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی بیان کردہ تعریفات کو کچھ اور سمجھ کر مصنف پر اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے شارح نے ان کی تردید کی ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے جامع عقلی اس کو کہتے ہیں جس کا عقل ادراک کرے۔ جامع وہی اس کو کہتے ہیں جس کا وہم ادراک کرے۔ جامع خیالی اس کو کہتے ہیں جس کا خیال کے ساتھ ادراک کیا جائے۔

تردید شارح: شارح نے ان کے لوگوں کی تردید کی ہے سواد اور بیاض کا تعلق معانی سے نہیں ہے بلکہ محسوسات سے ہے اور وہ محسوسات کا ادراک نہیں کرتا ہے اسلئے ان کے درمیان جامع خیالی ہونا چاہئے۔

ان کی یہ تعریف کرنا غلط ہے اسلئے کہ انھوں نے تضاد اور شبہ تضاد کو وہم کے تحت ذکر کیا ہے۔ جبکہ ان کا ادراک عقل کرتی ہے وہم نہیں کرتا ہے اسی طرح تقارن فی الخیال کو ماتن نے جامع خیالی کے تحت ذکر کیا ہے جبکہ یہ ان صورتوں میں سے نہیں ہے جن کا ادراک وہم کرتا ہے بلکہ ان تمام معنوں کا ادراک عقل کے ساتھ کیا جاتا ہے پھر تو ان کو بھی جامع عقلی کے تحت داخل کرنا چاہئے تھا۔ جب بعض لوگوں نے ان کی تعریفات کا مطلب یہ سمجھا تو ان کو اعتراض کرنے کا شوق ہو گیا۔

اعتراض: یہ کیا ہے کہ ماتن نے سواد اور بیاض کی مثال ذکر کی ہے جامع وہی کیلئے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہی تو وہ چیز ہوتی ہے جس کا ادراک بستیار وہم کیا جائے اور یہ تو محسوسات کے قبیل سے ہیں ان کا ادراک باعتبار وہم کے تو نہیں کیا جاسکتا ہے عقل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ جواب: پھر خود ہی اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر سواد کا بیاض کیلئے ضد ہونا جامع ہے اور اسی طرح بیاض کا سواد کیلئے ضد ہونا، یہ ایک معنی معقولی ہے اسلئے وہم کے ساتھ اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں سب سے پہلے تو ان کا مشاغل ہے اور پھر اعتراض کیا ہے تو وہ بھی غلط ہے اور پھر جواب دینے کی کوشش کی ہے تو اس کے غلط ہونے کی تو انتہاء ہو گئی۔

یہ داب بالکل غلط اسلئے ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟ سفید کا ضد ہونا یا کالے کا ضد ہونا اس سے معنی کلی مراد ہے یا جزئی اگر آپ اس سے معنی کلی مراد لیتے ہیں تو یہ ممنوع ہے اور اگر اس سے معنی جزئی مراد لیتے ہیں یعنی خاص بیاض ضد ہے خاص سواد کی اور خاص سواد ضد ہے خاص بیاض کی تو پھر تماثل تضاد اور تضایف سب کے سب برابر ہو جائیں گے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا لہذا پھر بعض عقلی کے تحت اور بعض کو وہی کے تحت داخل کرنا درست نہیں ہوگا۔

فار قلت کلام صاحب المفتاح مشعر بانه یکفی لصحة العطف وجود الجامع بین الجملةین باعتبار مفردهما وهو نفسه معترف بفساد ذلك حیث منع صحة نحو خفی ضیق وخاتمی ضیق ونحو الشمس ومراة الأرنب والفت باذنجانة محدثة قلنا: کلامه شهنالیس الا فی بیان الجامع بین الجملةین واما انی قدر من الجامع یجب لصحة العطف فمفوض الی موضع اخر وقد صرح فیہ باشرط المناسبة بین المسندین والمسند الیهما جمیعاً والمصنف لما اعتقد ان کلامه فی بیان الجامع سہل منہ واراد اصلاحه غبره الی ما تری فذلك مکالم الجملةین والیس منہ۔ کان قوله انتقاد فی تصور



مَا اتَّحَادَ فِي التَّصَوُّرِ فَوْقَ الْخِلَلِ فِي قَوْلِهِ الْوَهْمِيَّ اِنْ يَكُونُ بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا شَبَهٌ تَمَاثُلٌ اَوْ تَضَادٌّ اَوْ شَبَهٌ تَضَادٌّ اَوْ الْخِيَالِيَّ اِنْ يَكُونُ بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا تَقَارُّنٌ لَّانَ التَّضَادَّ مَثَلًا اَنَّمَا هُوَ بَيْنَ نَفْسِ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ لَا بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا اَعْنَى الْعِلْمِ بِهِمَا وَكَذَا التَّقَارُّنُ فِي الْخِيَالِ اَنَّمَا هُوَ بَيْنَ نَفْسِ السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ لَا بَيْنَ تَصَوُّرَيْهِمَا اَعْنَى الْعِلْمِ بِهِمَا وَكَذَا التَّقَارُّنُ فِي الْخِيَالِ اَنَّمَا هُوَ بَيْنَ نَفْسِ الصُّوْرِ فَلَا بَدَّ مِنْ تَاوِيلِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ وَحَمَلُهُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ بَيَانٌ يَرَادُ بِالْشَيْئَيْنِ الْجُمْلَتَانِ وَبِالتَّصَوُّرِ مَفْرَدٍ مِنْ مَفْرَدَاتِ الْجُمْلَةِ وَمَعَ اَنَّ ظَاهِرَ عِبَارَتِهِ يَأْبَى عَنْ ذَلِكَ وَلِبَحْثِ الْجَامِعِ زِيَادَةَ تَفْصِيلٍ وَتَحْقِيقٍ اَوْ رَدِّهَا فِي الْمَنَسْرِحِ فَاتَّهَ مِنْ الْمُبَاحَثِ الَّتِي مَا وَجَدْنَا احْدَا حَامٍ حَوْلَ تَحْقِيقِهَا

ترجمہ:-

اگر تم کہو کہ صاحب مفتاح کا کلام تو یہ بتلاتا ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے جامع کا ہونا کافی ہے ان کے مفردات میں سے کسی ایک مفرد کے اعتبار سے حالانکہ اس کے فاسد ہونے کا وہ خود معترف ہیں کیونکہ انھوں نے منع کیا ہے ”دخلی ضیق و خاتمی ضیق، الشمس و مِرَارَةُ الْارْنَبِ، والف باذنبانہ محدثہ“ جیسی ترکیبوں کی صحت کو۔ ہم کہیں گے کہ یہاں اس کی گفتگو صرف جامع بین الجملین کے بیان میں ہے رہی یہ بات کہ صحت عطف کیلئے جامع کی کتنی مقدار ضروری ہے تو یہ دوسری جگہ کے پردے اس میں اس کی تصریح کی ہے دونوں مسندوں اور دونوں مسندالیہ کے درمیان مناسبت کے شرط ہونے کی تصریح کی ہے مصنفؒ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ سکا کی سے جامع کے بیان میں بھول ہو گئی ہے تو انھوں نے سکا کی کے کلام کی اصلاح کا ارادہ کیا اسلئے انھوں نے سکا کی کے کلام کو بدل کر الجملین کی جگہ الشیئین اور اتحاد فی تصوّر ما کی جگہ اتحاد فی تصوّر رکھ دیا اسلئے ان کے اس قول میں خلل واقع ہو گیا۔ وہی یہ ہے کہ ان کے تصوّر میں شبہ تماثل یا تضاد یا شبہ تضاد ہو اور خیالی یہ ہے کہ دونوں کے تصور کے درمیان تقارن ہو کیونکہ تضاد مثلاً وہ نفس سواد اور بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصوّر میں یعنی ان کے علم میں اور اسی طرح تقارن فی الخیال وہ تو صرف سواد و بیاض میں ہے نہ کہ ان کے تصوّر میں یعنی ان کے علم میں اور اسی طرح تقارن فی الخیال بھی صرف نفس صورت ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا مصنف کے کلام میں تاویل ضروری ہے اور مصنف کے کلام کو اس پر محمول کرنا جو سکا کی نے ذکر کیا ہے اس طور پر کہ شیئین سے جملتین اور تصوّر سے کسی جملہ کے مفردات میں سے کوئی ایک مفرد مراد لیا جائے غلط ہے اس کے ساتھ ساتھ ظاہری عبارت بھی اس کا انکار کر رہی ہے۔ اور جامع کی بحث میں اور بھی زیادہ تفصیل و تحقیق ہے جسے ہم نے شرح میں بیان کر دیا ہے کیونکہ یہ ان مباحث میں سے ہے جن کی تحقیق کرنے کیلئے کوئی بھی ان کے قریب نہیں پھٹکا۔

تشریح:-

فان قلت کلام صاحب المفتاح :- اس کے بعد سے آخر تک شارحؒ ماتنؒ پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں لیکن تمہید کے طور پر پہلے علامہ سکا کی پر اعتراض و جواب کریں گے۔ پھر ماتنؒ پر اعتراض کریں گے۔

اعتراض:- علامہ سکا کی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علامہ سکا کی کی دو عبارتوں میں تضاد ہے اسلئے کہ انھوں نے یہاں پر جو عبارت ذکر کی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے ان کے مفردات میں سے کسی بھی مفرد کے درمیان جامع پایا جانا ضروری ہے انھوں نے خفسی ضیق و خاتمی ضیق۔ مسند میں اتحاد ہونے کے باوجود ممتنع قرار دیا ہے اسی طرح الشمس و مِرَارَةُ الْارْنَبِ والف باذنبانہ محدثہ کو اتحاد مسند کے باوجود ممتنع قرار دیا ہے الحاصل علامہ سکا کی کی ان دو عبارتوں کے درمیان تضاد ہے اس کی کیا وجہ ہے

قلنا:- جواب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ جامع کی دو قسمیں ہیں ایک جامع وہ ہے جو صرف دو جملوں کے درمیان ہوتی ہے اور دوسری جامع وہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان صحت عطف کیلئے کسی قدر جامع ہونا ضروری ہے علامہ سکا کی نے اس مقام پر صرف جامع کو بیان کیا ہے باقی عطف کیلئے جامع کی کتنی مقدار ہونی چاہئے اس کو یہاں پر بیان نہیں کیا ہے اس کو اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ مصنف کو اس اعتراض کا علم تو ہو گیا تھا لیکن جواب تک ان انکی نظر نہیں پہنچی ہے اسلئے انھوں نے سکا کی کی عبارت تبدیل کر کے لائی ہے چنانچہ انھوں نے جملتین کی جگہ شہین لائے ہیں اور تصور ما کی جگہ تصور رلائے ہیں اور جب اس کو معارفہ بنایا تو اس کا ایک خاص معنی مراد لیا جائے گا اور وہ ہے ادراک کرنا اور پھر وہی کی صورت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان دونوں کے تصور کے درمیان شبہ تماثل ہو یا تضاد ہو یا شبہ تضاد ہو اور خیالی کی صورت انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ دونوں کے تصور میں تقارن ہو اور پھر سواد اور بیاض کی مثال ذکر کی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے تصور اور علم میں تضاد ہے جبکہ سواد اور بیاض کے علم میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ ان کی ذات میں تضاد ہے ورنہ ایک آدمی کیلئے سواد اور بیاض دونوں کا علم ہونا محال ہونا چاہئے جبکہ ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے مصنف نے علامہ سکا کی کی عبارت میں کچھ تاویل کر کے اس کی مراد وہی بنائی ہے جو علامہ سکا کی نے ذکر کر دیا ہے لیکن مصنف کی عبارت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

ومن محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية وتناسب الفعليتين في المضارع والمضى فاذا اردت مجرد الاخبار من غير تعرض للتجدد في احدى هما والشبوت في الاخرى قلت قام زيد وقعد عمرو وكذا زيد قائم وعمرو قاعد الا مانع مثل ان يراد في احدى هما التجدد وفي الاخرى الشبوت فيقال قام زيد وعمرو قاعد ويراد في احدى هما المضى وفي الاخرى المضارعة فيقال زيد قام عمرو ويقعد او يراد في احدى هما الاطلاق وفي الاخرى التقييد بالشرط كقوله تعالى "وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ الْقُصَى الْأَمْرُ" ومنه قوله تعالى 'فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ' فعندي ان قوله ولا يستقدمون عطفت على الشرطية قبلها لا على الجزاء اعني لا يستأخرون اذ لا معنى لقولنا "اذا جاء اجلهم لا يستقدمون" ترجمه:-

(اور محسنات وصل میں سے ہے) صحیح وصل کے موجود ہونے کے بعد (دونوں جملوں کا اسمیت اور فعلیت میں تناسب ہونا و رد دونوں جملہ فعلیہ کا ماضی اور مضارع ہونے میں) تناسب ہونا لہذا جب محض خبر دینا مقصود ہو تو ان میں سے ایک میں تجدد داور دوسرے میں ثبوت سے تعرض کئے بغیر تم کہو گے ”قام زید وقعد عمرو“ اسی طرح ”زید قائم وعمرو قاعد“ (مگر کسی مانع کی وجہ سے) مثلاً یہ کہ اس میں سے ایک میں تجدد مقصود ہوا اور دوسرے میں ثبوت تو یوں کہا جائیگا ”قام زید وعمرو قاعد“ یا ان میں سے ایک میں ماضی مقصود ہوا اور دوسرے میں مضارع مقصود ہو تو یوں کہا جائے گا ”زید قام وعمرو یقعد“ یا ان میں سے ایک میں اطلاق مقصود ہوا اور دوسرے میں تقيید بالشرط جیسے قول باری تعالیٰ ”وہ کہتے ہیں کہ ان کے پاس فرشتہ کیوں نہ بھیجا گیا اور اگر ہم فرشتہ بھیج دیتے تو قصہ ختم ہو جاتا“ اور اسی سے ہے قول باری تعالیٰ ”جب ان کا وقت آپہنچے گا تو نہ ایک ساعت چھپے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے سرک سکیں گے“ تو میرے نزدیک ”ولایستقدسون“ جملہ شرطیہ پر معطوف ہے نہ کہ جزاء پر یعنی ”لایسأخرون“ پر کیونکہ ”إذا جاء أجلهم لایستقدسون“ کے کوئی معنی ہی نہیں۔

تشریح:-

ومن محسنات الوصل تناسب الجملتين :- یہاں تک فصل اور وصل کے بارے میں ان چیزوں کو بیان کیا ہے جو جامع اور رابط بنتے ہیں اور اب یہاں سے ان چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جن کے ساتھ کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے چنانچہ اگر ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو تب بھی فصل اور وصل صحیح ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں کہ دونوں جملوں کے درمیان اسمیت یا فعلیت میں تناسب ہو یعنی دونوں جملے اسمیہ ہوں یا فعلیہ ہوں اگر فعلیہ ہوں تو پھر ماضی یا مضارع ہوں گے۔ چنانچہ جب صرف خبر دینے کا قصد کیا جائے ان میں سے کسی میں تجدد اور ثبوت کا ارادہ کئے بغیر تو کہا جائے گا قَامَ زَيْدٌ وَقَعْدَ عَمْرٍو زَيْدٌ قَاعْذٌ وَعَمْرٌو قَائِمٌ۔ البتہ اگر کلام میں مناسبت پیدا کرنے سے کوئی مانع پایا جائے تو پھر وہاں پر اس تناسب کا باقی رکھنا حسن نہ ہوگا بلکہ عدم تناسب ہی حسن ہوگا اسلئے کہ پھر تناسب کے باقی رکھنے میں مقصود اداء نہ ہوگا جیسے ایک جملہ میں عدم تجدد اور عدم ثبوت مقصود ہو اور دوسرے جملے میں تجدد اور ثبوت مقصود ہو تو کہا جائے گا قَامَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو قَاعْذٌ اِسی طرح ایک میں کسی کام کے ماضی میں ہونے کی خبر دے رہا ہے۔ اور دوسرے جملے سے استقبال میں کسی کام کے ہونے کے بارے میں بتانا چاہتا ہے تو کہا جائے گا زَيْدٌ قَامَ وَعَمْرٌو يَقْعُدُ۔ اسی طرح مطلق اور مقید میں بھی تناسب کا خیال رکھنا حسن ہے ایک مطلق ہو تو دوسرا بھی مطلق ایک مقید ہو تو دوسرا بھی مقید ہو لیکن اگر مانع پایا جائے تو پھر وہاں پر اس کی مخالفت کرنا حسن ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقَالُوا لَوْلَا اَنْزَلَ عَلَيْنَا مَلَكًا لَّفُتِصْنَا الْاَمْرُ“ اس میں جملہ اولیٰ ”مطلق“ ہے اور جملہ ثانیہ انزال کے ساتھ (بالشرط) مقید ہے اور اس کا عطف قالوا پر ہے لولا پر نہیں ہے اسلئے کہ اگر اس کا عطف لولا پر ہوتا تو اس سے ارشاد باری تعالیٰ ”لَوْلَا اَنْزَلَ“ کا ان کافروں کا مقولہ بن جانا لازم آتا ہے جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کا مقولہ ہے اور اس میں جامع علاقہ تضاد ہے اس طور پر کہ کافروں کی بظاہر ہمت یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو جائے تو وہ ہماری نجات کا ذریعہ بنے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ اگر فرشتہ نازل ہو جائے تو ان کیلئے ذریعہ ہلاکت ہوگا اور ہلاکت و موت میں تضاد بالکل ظاہر ہے۔ اسی طرح ”فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِرُوْنَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ“۔ اس میں دوسرا جملہ مطلق ہے اور پہلا جملہ مقید بالشرط ہے کیونکہ اس میں جملہ ثانیہ جزاء (“لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ”) کا عطف جملہ اولیٰ شرط (یعنی ”اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ“) پر نہیں ہے بلکہ اس کا عطف شرط و جزاء کے مجموعہ پر ہے ورنہ اس کے معنی بنیں گے ”اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ“ اور یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اجل کے آجانے کے بعد موت کے اجل پر مقدم ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے

### ﴿تذنیب﴾

هو جعل الشئ ذنابةً للشئ شبه به ذكر بحث الجملة الحالية وكونها بالواو تارة وبدونها اخرى عقيب بحث الفصل والوصل لمكان التناسب اصل الحال المنتقلة اى الكثير الراجح فيها كما يقال الاصل فى الكلام هو الحقيقة ان تكون بغير واو واحترز بالمنتقلة عن المؤكدة المقررة لمضمون الجملة فانها يجب ان تكون بغير واو والبتة لشمدة ارتباطها بما قبلها وانما كان الاصل فى المنتقلة الخلو عن الواو ترجمہ :-

تذنیب تذنیب ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے کر دینے کا نام ہے، اس کے ساتھ جملہ حالیہ کے بحث کی تشبیہ دی ہے اور اس کا کبھی واؤ کے ساتھ ہونا و کبھی بغیر واؤ کے ہونا فصل و وصل کی بحث کے بعد ایک مناسبت کی وجہ سے ہے (حال منتقلہ کی اصل) یعنی حال منتقلہ میں امر راجح جیسے کہا جاتا ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہے (یہ ہے کہ وہ بغیر واؤ کے ہو) منتقلہ کی قید لگا کر اس حال مؤکدہ سے احتراز

کیا ہے جو مضمون جملہ کو پکا اور مضبوط کر دیتا ہے کہ اس کا واؤ کے بغیر ہونا ضروری ہے کیونکہ ما قبل کیساتھ اس کا ارتباط شدید ہوتا ہے اور حال منقلہ میں واؤ سے خالی ہونا اصل اسلئے ہے کہ

تشریح:-

تذنیب ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لگانے یا ایک چیز کو دوسری چیز کی دم بنانے کو کہتے ہیں تذنیب میں مصطفیٰ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں حال کی کل پانچ قسمیں بیان ہوں گی۔ (۱) واؤ متعین ہے (۲) ضمیر متعین ہے (۳) جس میں دونوں برابر ہوں (۴) جس میں واؤ رائج ہے (۵) جس میں ضمیر رائج ہے۔

تذنیب کو فصل وصل کے بعد ذکر کر دیا ہے اس کی فصل وصل کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح فصل وصل واؤ حرف عطف کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کا نام ہے اسی طرح سے تذنیب میں بھی دار مدار واؤ حالیہ کے ذکر کرنے اور نہ کرنے پر ہے اگر حال میں واؤ حرف عطف ذکر کر دیا جائے تو اس کی مشابہت وصل کے ساتھ ہو جائے گی اور اگر واؤ ذکر نہ کیا جائے تو اس کی مشابہت فصل کے ساتھ ہو جائے گی۔ اور اس کا نام تذنیب رکھ دیا ہے اسلئے کہ دم کسی بھی چیز کے آخر میں ہوتی ہے اور یہاں پر انھوں نے حال کی بحث کو بھی چونکہ فصل وصل کے بعد ذکر کر دیا ہے اسلئے اس کی تعبیر ”تذنیب“ یعنی دم کے ساتھ کی ہے۔

اصل الحال: حال کی دو قسمیں ہیں (۱) حال منقلہ (۲) حال مؤکدہ اور اسے حال لازمہ اور حال مقررہ بھی کہتے ہیں۔ حال منقلہ اس حال کو کہتے ہیں جس کے ساتھ عام اوقات میں ایسی صفت پائی جائے جو کبھی کبھار اس سے جدا بھی ہوتی ہو جیسے جاء نی زید راکباً اور حال مؤکدہ اس حال کو کہتے ہیں جو ذوالحال کی حقیقت میں داخل ہو اور کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے ”زید ابوک عطوفاً“ اس میں والد کی مہربانی بھلائی گئی ہے اور والد کی مہربانی کبھی بھی والد سے جدا نہیں ہوتی ہے۔

پھر انھوں نے یہاں پر مزید یہ بات بتائی ہے کہ حال منقلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ واؤ کے بغیر ہو حال منقلہ کی قید لگا کر انھوں نے حال مؤکدہ اور حال مقررہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ جہاں پر حال مؤکدہ ہو وہاں پر ہر حال میں واؤ کے بغیر حال بنانا واجب ہے اسلئے کہ مؤکدہ اور تاکید کے درمیان انتہائی قسم کا ہمت اتصال ہوتا ہے اور واؤ ہمت کیلئے مانع ہے بخلاف حال منقلہ کے کہ حال منقلہ میں واؤ کے بغیر حال بنانا اصل ہے لیکن کبھی کبھار کسی عارض کی وجہ سے واؤ کے ساتھ حال بنانا بھی جائز ہوتا ہے

لأنها في المعنى حكم على صاحبها كالخبر بالنسبة الى المبتدأ فان في قولك جاء زيد راکباً اثبات الركوب لزيد كما في زيد راکب الآن المقصود في الحال على سبيل التبعية وإنما المقصود اثبات المجيء وحيث بالحال لتزيد في الاخبار عن المجيء هذا المعنى ترجمہ:-

(وہ معنی کے اعتبار سے مبتدا کے خبر کی طرح ہے) مبتدا کی نسبت سے کیونکہ تمہارے قول ”جاء زید راکباً“ میں زید کیلئے رکوب کا اثبات اس طرح ہے جیسے زید راکب میں ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ حال میں یہ بطریق تبعیت ہے اور مقصود سوار ہو کر آنا بتلانا ہے اور آنے کی خبر دینے میں اس معنی کی مزید اطلاع کیلئے ہے

تشریح:-

لأنها في المعنى حكم صاحبها كالخبر: واؤ کے بغیر حال بنانے کی اصلیت پر اس عبارت میں دلیل ذکر کی ہے واؤ کے بغیر حال بنانا اسلئے اصل ہے کہ حال باعتبار معنی ذوالحال کیلئے بمنزلہ مبتدا کیلئے خبر کی طرح ہوتا ہے جیسے ”جاء نسی زید راکباً“ یہ بعینہ

”زید“ را کب کی طرح ہے تو جس طرح مبتداء اور خبر میں واؤ نہیں لایا جاتا ہے اسی طرح حال مؤکدہ اور ذوالحال کے درمیان بھی واؤ نہیں لایا جاتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان ذرا سا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ خبر میں وصف کو مبتداء کیلئے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے زید را کب بخلاف حال اور ذوالحال کے کہ ان میں حال والے وصف کو ذوالحال کیلئے ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ خبر کے ضمن میں ہو کر مبتداء کیلئے ثابت ہوتا ہے جیسے جاء نبی زید را کب میں ہے کہ اصل مقصود تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا ہے لیکن جہاں را کب ہونے کو بھی اس کیلئے ثابت کیا ہے۔

وُوصِفَتْ لَهُ اِی وَلَا تَهَا فِی الْمَعْنٰی وَصَفَ لِصَاحِبِهَا كَالنَّعْتِ بِالنِّسْبَةِ اِلِی الْمَنْعُوتِ اَلَا اَنَّ الْمَقْصُودَ فِی الْحَالِ كَوْنُ صَاحِبِهَا عَلٰی هَذَا الْوَصْفِ حَالٌ مُبَادِرَةٌ الْفِعْلِ فَهٰی قِیْدٌ لِلْفِعْلِ وَبَيَانٌ لِّكَيْفِیَّةِ وَقُوعِهِ بِخِلَافِ النَّعْتِ فَانَّهُ لَا یَقْصِدُ بِهِ ذٰلِكَ بَلْ مُجَرَّدُ اِتِّصَافِ الْمَنْعُوتِ بِهِ وَاِذَا كَانَتْ الْحَالُ مِثْلُ الْخَبَرِ اَوِ النَّعْتِ فَكَمَا اَنْهُمَا یَكُونَانِ بِدَوْنِ الْوَاوِ فَكَذٰلِكَ الْحَالُ وَاَمَّا مَا اُورِدَ؛ بَعْضُ النُّحَوِّیِّیْنَ مِنْ الْاَخْبَارِ وَالنَّعَوْتِ الْمَصْدَرِیَّةِ بِالْوَاوِ كَالْخَبَرِ فِی بَابِ كَانَ وَالْجُمْلَةُ الْوَصْفِیَّةُ الْمَصْدَرَةُ بِالْوَاوِ الَّتِی تَسْمٰی وَاُوْ تَاكِیْدٌ لِّصَوْقِ الصِّفَةِ بِالْمَوْصُوفِ فَعَلٰی سَبِيلِ التَّشْبِیْهِ وَالْاِلْحَاقِ بِالْحَالِ لَكِنْ خُوْلِفَ هَذَا الْاَصْلُ اِذَا كَانَتْ الْحَالُ جُمْلَةً فَانَهَا اِی الْجُمْلَةُ الْوَاقِعَةُ حَالًا مِنْ حِیْثُ هِیَ جُمْلَةٌ مُسْتَقْلِلَةٌ بِالْاِفَادَةِ مِنْ غَیْرِ اَنْ تَتَوَقَّفَ عَلٰی التَّعْلِیْقِ بِسَاقِلِهَا وَاَمَّا قَالِ مِنْ حِیْثُ هِیَ جُمْلَةٌ لَا تَهَا مِنْ حِیْثُ هِیَ حَالٌ غَیْرِ مُسْتَقْلِلَةٍ بَلْ مُتَوَقِّفَةٌ عَلٰی التَّعْلِیْقِ بِكَلَامِ سَابِقٍ قَصْدُ تَقْیِیْدِهِ بِهَا فَتَحْتَاجُ الْجُمْلَةُ الْوَاقِعَةُ حَالًا اِلٰی مَا یُرْبِطُهَا بِصَاحِبِهَا الَّذِیْ جَعَلَتْ حَالًا عَنْهُ لَا یَعْدِلُ عَنْهُ وَكُلٌّ مِنَ الضَّمِیْرِ وَالْوَاوِ صَالِحٌ لِلرَّبْطِ وَالْاَصْلُ الَّذِی لَا یَعْدِلُ عَنْهُ مَا لَمْ تَمَسَّ حَاجَةً اِلٰی زِیَادَةِ ارْتِبَاطٍ هُوَ الضَّمِیْرُ بِدَلِیْلِ الْاِقْتِضَاءِ عَلَیْهِ فِی الْحَالِ الْمَفْرَدَةِ وَالْخَبَرِ وَالنَّعْتِ فَالْجُمْلَةُ الَّتِی تَقَعُ حَالًا اَنْ خَلَّتْ عَنْ ضَمِیْرِ صَاحِبِهَا الَّذِیْ تَقَعُ هِیَ حَالًا عَنْهُ وَجَبَ فِیْهَا الْوَاوُ لِیَحْصَلَ الْارْتِبَاطُ فَلَا یَجُوزُ خُرُجُ زِیْدٍ قَائِمٌ وَلَمَّا ذَكَرْنَا كَلَّ جُمْلَةً خَلَّتْ عَنْ الضَّمِیْرِ وَجَبَ فِیْهَا الْوَاوُ اِذَا اِنْ یَبِیْنُ اَنْ اِیَ جُمْلَةً یَجُوزُ ذٰلِكَ فِیْهَا وَاِیَ جُمْلَةً لَا یَجُوزُ فَقَالَ

ترجمہ:-

(اور اس کیلئے وصف ہوتا ہے یعنی اس وجہ سے کہ حال ذوالحال کیلئے معنی کے اعتبار سے وصف ہوتا ہے (جیسے نعت) منعوت کی نسبت کے اعتبار سے سوائے اس کے کہ مقصود ذوالحال کا حال ہوتا ہے اس وصف پر مباحثرت فعل کے وقت اسلئے وہ فعل کیلئے قید ہے اور اس کے وقوع کی کیفیت کا بیان ہے بخلاف نعت کے کہ اس میں یہ مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف وصف کیساتھ منعوت کا متصف ہونا مقصود ہوتا ہے اور جب حال خبر نعت کی طرح ہے تو جس طرح یہ واؤ کے بغیر ہوتے ہیں اسی طرح حال بھی واؤ کے بغیر ہوگا باقی رہیں وہ خبریں اور نعتیں جو بعض نحو یوں نے نقل کی ہیں جن کے شروع میں واؤ ہے جیسے باب کان میں خبر اور جملہ وصفیہ جو مصدر بالواؤ ہوتا ہے اور اس واؤ کو تاکیدی لصوق صفت بالموصوف کہتے ہیں، تو یہ تشبیہ اور حال کیساتھ لاحق ہونے کے طور پر ہے (لیکن اختلاف کیا گیا ہے) اس وقت جبکہ حال جملہ حالیہ ہو کیونکہ وہ جملہ حال واقع ہو رہا ہے (جملہ ہونے کی حیثیت سے مستقل بالافادہ ہو) اس کے بغیر کہ وہ اپنے ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے پر موقوف ہو، مصطفیٰ نے من حیث ہی جملہ اسلئے کہا ہے کہ حال ہونے کی حیثیت سے غیر مستقل ہے اور حال کیساتھ جس کلام کی تقید مقصود ہے اس سے متعلق ہونے پر موقوف ہے (اسلئے وہ جملہ حالیہ محتاج ہے اس چیز کا جو اس کو ذوالحال کیساتھ مربوط کر دے

اور ضمیر اور واو میں سے ہر ایک ربط کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اصل جس سے عدول نہیں کیا جاسکتا ہے جب تک زیادتی ارتباط کی ضرورت نہ ہو (وہ ضمیر ہی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ) ضمیر ہی پر اکتفاء ہوتا ہے (حال مفردہ میں اور خبر میں اور وصف اور نعت میں لہذا وہ جملہ) جو حال واقع ہو رہا ہے (اگر وہ خالی ہو ضمیر ذوالحال سے) جس سے وہ حال واقع ہو رہا ہے (تو اس میں واؤ واجب ہوگا) تاکہ ارتباط حاصل ہو جائے اسلئے خرجت زید قائم جائز نہ ہوگا۔ اور جب مصطفیٰ نے یہ ذکر کر دیا کہ ہر وہ جملہ جو ضمیر سے خالی ہو اس میں واؤ واجب ہے تو اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ کون سے جملے میں یہ جائز ہے اور کون سے جملے میں جائز نہیں ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ تشریح:-

ووصف لہٰ کا النعت: یہ دوسری دلیل ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح موصوف اور صفت کے درمیان حرف عطف لانا جائز نہیں ہے اسی طرح حال اور ذوالحال کے درمیان میں بھی حرف عطف لانا جائز نہیں ہے لیکن ان دونوں کے درمیان میں بھی کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ حال میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ذوالحال اسی وصف کے ساتھ متصف ہو جس کے ساتھ حال کی حالت میں متصف ہے تو حال اس کیفیت واقعہ کے بیان کرنے کیلئے ذوالحال کیلئے قید بن جائے گا۔ بخلاف صفت کے کہ صفت میں ان میں سے کوئی چیز ملحوظ خاطر نہیں ہوتی۔ بعض نحو یوں نے موصوف اور صفت مبتداء اور خبر کے درمیان بھی واؤ عاطفہ کے لانے کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ اصل وہی ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے جیسے ”فلما صرح الشرح والمنسى وهو عريان“ اس میں ”عریان“ خبر ہے اور اس سے پہلے فاصلہ لا یا ہے دوسری مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَّيْنَاهَا كِتَابًا مَّغْلُومًا“ صاحب کشف علامہ زمخشری نے لکھا ہے کہ ”ولہا کتاب“ معلوم“ صفت ہے ”قریۃ“ نکرہ کی اور درمیان میں واؤ زائدہ کیساتھ فاصلہ لایا گیا ہے اگرچہ بعض لوگوں نے یہ قول اختیار کیا ہے لیکن فاضل شارح فرماتے ہیں کہ جہاں پر بھی مبتداء اور خبر کے درمیان یا موصوف اور صفت کے درمیان واؤ آجائے وہاں پر اسے تشبیہ یا حال ہی کے معنی پر محمول کریں گے۔

اس حال والے مسئلے کا دوسرا جزء یہ ہے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اصل تو یہ ہے کہ حال سے پہلے واؤ نہ ہو لیکن جب جملہ حال بن رہا ہو تو اس اصل کی بھی مخالفت کر دی جائے گی اور وہاں پر واؤ لایا جائے گا اسلئے کہ اس میں پھر دو جہت آجاتے ہیں ایک جہت جملہ ہونے کی ہے جملہ ہونے کے اعتبار سے یہ مستقل جملہ ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مستقل جملہ ہو یہ نہ تو کسی پر موقوف ہو اور نہ ہی اس کا کسی پر عطف کر دیا جائے اور نہ ہی یہ کسی کا محتاج ہو تو جملہ ہونے کے اعتبار سے اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ نہ لایا جائے اور دوسری جہت اس میں حال ہونے کی ہے حال ہونے کے اعتبار سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ غیر کا محتاج ہو اور غیر پر موقوف ہو تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ لایا جائے اور بحث بھی چونکہ حال کی چل رہی ہے اسلئے ہم نے حال کی جہت کو ترجیح دیتے ہوئے واؤ کے لانے کا کہا ہے۔

اس بحث کا تیسرا جزء یہ ہے کہ جب جملہ حال بن رہا ہو تو رابطہ لانے کی ضرورت ہوتی ہے اور رابطہ کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ رابطہ ضمیر ہو (۲) وہ رابطہ واؤ حرف عطف ہو۔ جب تک ضمیر کے رابطہ بنانے سے کوئی مانع نہ ہو ان دونوں میں سے ضمیر کو رابطہ بنانا زیادہ اولیٰ ہے اور اگر ضمیر کے رابطہ بنانے سے کوئی مانع ہو تو پھر ہر حال میں واؤ کو رابطہ کیلئے استعمال کیا جائے گا ورنہ اس جملے کو ماقبل کیلئے حال بنانا صحیح ہی نہیں ہوتا ہے۔

ضمیر کو رابطہ بنانا اسلئے اصل ہے کہ جس طرح خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اسی طرح حال میں بھی اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب حال میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو تو وہاں پر ایک ضمیر رابطہ کا ہونا ضروری ہے لہذا یہاں پر بھی ضمیر رابطہ کا ہونا کم از کم اصل ہوگا اور اگر وہ حال ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو جائے تو وہاں پر ہر حال میں واؤ کو رابطہ کیلئے بنانا ضروری ہوتا ہے ورنہ حال بنانا جائز نہیں ہے جیسے خرجت

زید قائم۔“ اس مثال میں جملہ ثانیہ کو حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں واؤ رابطہ کیلئے نہیں ہے۔

چوتھا جزء: یہ ہے کہ ہر وہ جملہ جو حال بن رہا ہو اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی ہو تو وہاں پر رابطہ کیلئے واؤ کا لانا ضروری ہے اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ واؤ کا لانا کہاں جائز اور کہاں جائز نہیں ہے:

وكل جملة خالية عن ضمير ما اى الاسم الذى يجوز ان ينتصب عنه حال وذلك بان يكون فاعلاً او مفعولاً معرفاً او منكرًا مخصوصًا لانكرة محضة او مبتدأ أو خبر افانته لا يجوز ان ينتصب عنه حال عنه على الاصح وانما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لان قوله كل جملة مبتدأ خبره قوله يصح ان تقع تلك الجملة حالا عنه اى عما يجوز ان ينتصب عنه بالواو و ما لم يثبت له هذا الحكم اعنى وقوع الحال عنه لم يصح اطلاق اسم صاحب الحال عليه الا مجازاً وانما قال ينتصب عنه حال ترجمہ:-

اور ہر وہ جملہ جو خالی ہو کسی بھی ضمیر سے یعنی وہ اسم جسے حال بنانا صحیح ہو اس طور پر کہ وہ اسم فاعل ہو یا اسم مفعول ہو معرفہ یا نکرہ مخصوصہ ہو نکرہ محضہ اور مبتدأ اور خبر نہ ہو کیونکہ صحیح قول کے مطابق اس سے حال کا منصوب ہونا جائز نہیں ہے مصنف نے ”عن ضمیر صاحب الحال“ اسلئے نہیں کہا ہے کہ ”کل جملة“ مبتدأ ہے جس کی خبر صحیح ان تقع الخ ہے (یہ صحیح ہے کہ وہ جملہ واقع ہو حال اس سے) یعنی اس اسم سے جس سے حال کا منصوب ہونا جائز ہے (واؤ کیساتھ) اور جب تک اس کیلئے یہ حکم یعنی اس سے حال واقع ہونا ثابت نہ ہو اس وقت تک اس پر ذوالحال کا اطلاق کرنا صحیح نہیں لیکن مجازاً۔ مصنف نے ”ينتصب عنه حال“ کہا ہے تشریح:-

وكل جملة خالية عن ضمير ما: یہاں سے اس کی تفصیل بیان کر دی ہے کہ متن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ جملہ جو حال بن رہا ہو اور اس اسم کی ضمیر سے ہو خالی ہو جس کی وجہ سے حال کو نصب دینا ممکن ہو ہے تو وہاں پر اس جملہ کو واؤ کے ذریعہ حال بنانا صحیح ہے مگر ایک صورت میں جہاں پر حال جملہ مضارع مثبتہ ہو تو وہاں پر حال بنانا صحیح نہیں ہے جیسے ”جاء نبي زيد ويتكلم عمرو“ اس میں جملہ ثانیہ ”ويتكلم عمرو“ چونکہ جملہ فعل مضارع ہے اسلئے اسے ”جاء نبي زيد“ کیلئے فاعل بنانا صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ جملہ جب حال ہو تو ابتداء وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ جملہ اسمیہ ہو گا یا جملہ فعلیہ ہو گا۔ اگر جملہ فعلیہ ہو تو وہ چار حال سے خالی نہیں ہے جملہ ماضیہ ہو گا یا جملہ مضارع ہو گا پھر ان میں سے ہر ایک مثبتہ ہو گا یا منفیہ ہو گا۔ تو سوائے جملہ مضارع مثبتہ کے باقی تمام صورتوں میں اس کا ماقبل کے ساتھ واؤ اور ضمیر دونوں کے ساتھ رابطہ بنانا صحیح ہے اور ان میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا بھی صحیح ہے لیکن مضارع مثبتہ کی صورت میں ہر حال میں اس کا ماقبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ رابطہ بنانا ضروری ہے۔ فاضل شارح نے شرح میں کچھ تو متن کو حل کیا ہے اور کچھ کے متن پر اعتراضات کئے ہیں۔

چنانچہ ”كل جملة خالية عن ضمير ما يجوز ان ينصب عنه حال: میں ضمیر سے مراد عام ہے چاہے وہ فاعل کی ضمیر ہو یا مفعول کی ضمیر ہو خواہ معرفہ ہو یا نکرہ مخصوصہ ہو البتہ نکرہ محضہ نہ ہو اسی طرح مبتدأ اور خبر بھی نہ ہو کہ ان سے حال بنانا صحیح نہیں ہے۔ انما لم يقل عن ضمير صاحب الحال: مصنف نے ”عن ضمير ما“ کہا ہے شارح فرماتے ہیں کہ ان کو اس عبارت کے بجا اصل میں یوں عبارت لانی چاہئے تھی ”عن ضمير صاحب الحال“ لیکن انھوں نے ایک فائدے کے حصول کیلئے اس طرح کی عبارت نہیں لائی ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ ”يصح“ سے ماقبل پورے کا پورا ایک جملہ ہے اور ”يصح“ اس کیلئے خبر ہے اگر ہماری

بتائی ہوئی عبارت لاتے تو پھر حال سے پہلے ذوالحال کا بننا لازم آئے گا اور یہ مجاز ہے حقیقت نہیں ہے اور کلام کو مجاز کی نسبت حقیقت پر حمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے اسلئے ”عن ضمیر صاحب الحال“ کی عبارت نہیں لائے ہیں۔

ولم يقل يجوز ان تقع تلك الجملة حالاً عنه ليدخل فيه الجملة الخالية عن الضمير المصدرة بالمضارع المثبت فيصح استثنائها بقوله الا المصدرة بالمضارع المثبت نحو جاء زيد ويتكلم عمرو فانه لا يجوز ان يجعل ويتكلم عمرو وحالاً عن زيد لما سيأتى من ان ربط مثلها يجب ان يكون بالضمير فقط . ترجمہ:-

اور یہ نہیں کہا ہے ”بجوز ان تقع تلك الجملة حالاً عنه“ تاکہ اس میں وہ جملہ داخل رہے جو ضمیر سے خالی ہو اور اس کے شروع میں مضارع مثبت ہو اور پھر الا المصدرة اس سے اس کا استثناء کرنا صحیح ہو (مگر وہ حال جو مضارع مثبت کیساتھ ہو جیسے جاء زيد و يتكلم عمرو) کہ اس میں ”ويتكلم عمرو“ کو زيد کا حال نہیں بنایا جاسکتا ہے کیونکہ آگے آرہا ہے کہ یا اس صورت میں ربط صرف ضمیر کیساتھ ہونا ضروری ہے تشریح:-

ولم يقل يجوز ان تقع اس عبارت کے ساتھ انھوں نے مصنف کی توجیہ کی ہے کہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے متن میں کہا ہے کہ ”يجوز ان ينتصب عنه حال“ شارح فرماتے ہیں کہ ان کو اس کے بجائے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ ”يجوز ان تقع الجملة حالاً عنه“ لیکن انھوں نے ایک فائدے کے حصول کیلئے اس کی طرح عبارت نہیں لائی ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ہماری بتائی ہوئی عبارت لاتے تو اس کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی ہو جاتی اسلئے کہ مضارع مثبت کو واؤ کے ساتھ حال بنانا جائز ہے تو پھر الا کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی کرنا صحیح نہ ہوتا اور جب انھوں نے یہ عبارت لائی ہے تو اس کے ساتھ مضارع مثبت کی نفی نہیں ہوئی اور الا کے ساتھ اس کی نفی کر دی۔

ولا يخفى ان المراد بقوله كل جملة الجملة الصالحة للحالية في الجملة بخلاف الانشائيات فانها لاتقع حالاً البتة لامع الواو ولا بدونها والاعطف على قوله ان خلت اي وان لم تخل الجملة الحالية عن ضمير صاحبها فان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها اي الواو نحو قوله تعالى ”وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ“ اي لا تطعه حال كونك تعد ما تغطي كثيراً . ترجمہ:-

اور یہ بات مخفی نہیں کہ ”كل جملة“ سے مراد وہی جملہ ہے جو حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو بخلاف جملہ انشائیہ کے کہ وہ حال واقع ہی نہیں ہوتا نہ واؤ کے ساتھ اور نہ ہی واؤ کے بغیر (ورنہ) اس کا عطف ”ان خلت“ پر ہے یعنی جملہ حالیہ ضمیر ذوالحال سے خالی نہ ہو (پس اگر وہ جملہ فعلیہ ہو اور فعل مضارع مثبت ہو تو اس میں واؤ کا داخل ہونا ممتنع ہے جیسے قول باری تعالیٰ ”وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ“ نہ عطاء کر اس حال میں کہ تو زیادہ شمار کرے اس کو جو عطاء کر رہا ہے

تشریح:-

ولا يخفى ان المراد اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ”كل جملة“ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ خبریہ اور انشائیہ دونوں کو حال بنا سنا صحیح ہے جبکہ حال تو صرف جملہ خبریہ کو بنایا جاتا ہے جملہ انشائیہ کو حال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے آپ کو کوئی ایسی عبارت لانی چاہئے تھی جو



صرف جملہ خبریہ کے حال ہونے پر دلالت کرتی۔

جواب: کل جملہ سے ہماری مراد جملہ صالح للحوال ہے یعنی وہ جملہ جو حال بن سکتا ہو اور جملہ انشائیہ چونکہ خود حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس سے جملہ انشائیہ خود بخود خارج ہو جائے گا۔

والا: یہاں سے چوتھے جزء کا دوسرا حصہ بیان کر رہے ہیں اور اس کا عطف ”ان خلست“ پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حال جملہ اور ذوالحال کی ضمیر سے خالی نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں جملہ فعلیہ ہوگا یا جملہ اسمیہ ہوگا اگر جملہ فعلیہ اور فعل مضارع مشتبہ ہو تو وہاں پر ذوال ضمیر کے ساتھ رابطہ لانا ممتنع ہے جیسے ”ولا تمنن تستكثر“ اس میں تستكثر حال ہے جملہ مضارع منفیہ کیلئے اسلئے اس کا ما قبل کے ساتھ ضمیر کے ذریعہ ربط بنا دیا ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ جو مال تم خرچ کرتے ہو اس کو زیادہ نہ سمجھو۔

لأن الأصل في الحال هي الحال المنفردة لعراقة المفرد في الأعراب وتطفل الجملة عليه لوقوعها موقعة وهي أي المفردة تدل على حصول صفة أي معنى قائم بالغير لا تها للبيان الهيئة التي عليها الفاعل أو المفعول والهيئة معنى قائم بالغير غير ثابتة لأن الكلام في الحال المنقلة مقارنة ذلك الحصول لما جعلت الحال قيداً له يعني العامل لأن الغرض من الحال تخصيص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال وهذا معنى المقارنة وهو أي المضارع المثبت كذلك أي دال على حصول صفة غير ثابتة مقارنة لما جعلت قيداً له كالمنفردة فيمتنع الواو فيه كما في المفردة أما الحصول أي دلالة المضارع المثبت على حصول صفة غير ثابتة فلكونه فعلاً فيدل على التجدد وعدم الثبوت مثبتاً فيدل على الحصول وأما المقارنة فلكونه مضارعاً فيصلح للحوال كما يصلح للاستقبال

ترجمہ:-

(کیونکہ اصل) حال میں (حال مفردہ ہی ہے) مفرد کے اعراب میں اصل ہونے کی وجہ سے اور جملہ کے تابع ہونے کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ وہ مفرد کی جگہ پر واقع ہوتا ہے (اور وہ) حال مفردہ (دلالت کرتا ہے حصول صفت پر) یعنی معنی قائم بالغير پر کیونکہ وہ فاعل یا مفعول کی ہیئت بیان کرنے کیلئے ہے اور ہیئت معنی قائم بالغير ہے (ایسی صفت جو غیر ثابت ہے) کیونکہ گفتگو حال منقلہ میں ہے (مقارن متصل ہوتا ہے وہ حصول جس کیلئے حال کو قید بنایا گیا ہے یعنی عامل کیلئے کیونکہ حال سے غرض وقوع مضمون عامل حال کو خاص کرنا ہوتا ہے حصول حال کے وقت کیساتھ مقارنت کے یہی معنی ہیں (اور وہ) یعنی مضارع مثبت (بھی ایسا ہی ہے) یعنی ایسی غیر ثابتہ صفت کے حصول پر دلالت کرتا ہے جو اس چیز کے مقارن ہوتی ہے جس کیلئے حال کو قید بنایا گیا ہے حال مفردہ کی طرح ہے تو اس میں بھی داو ممتنع ہوگا (بہر حال حصول) یعنی مضارع مثبت کا حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت کرنا (تو وہ اسلئے ہے کہ وہ فعل ہے) لہذا وہ تجدد اور عدم ثبوت پر دلالت کرے گا (مثبت ہے) اسلئے حصول پر دلالت کرے گا (بہر حال مقارنت تو اسلئے ہے کہ وہ مضارع ہے تو اسی طرح حال بن سکتا ہے جس طرح مضارع بن سکتا ہے

تشریح:-

لأن الأصل في الحال هو الحال المنفردة: اس کے بعد سے آخر تک واؤ کے ساتھ رابطہ نہ بنانے اور ضمیر کے ساتھ رابطہ بنانے کی تفصیل کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مال میں اصل یہ ہے کہ وہ مفردہ ہو اسلئے کہ مفرد اعراب میں اصل ہوتا ہے اور جملہ کو اس کا قائم

مقام بنا کر اعراب دیا جاتا ہے اور حال مفردہ دلالت کرتی ہے حصول صفت پر حصول صفت سے معنی قائم بالغیر مراد ہے اسلئے کہ حال فاعل یا مفعول سے بنتا ہے اور صفت معنی قائم بالغیر ہوتا ہے دوسرا یہ ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے صفت غیر مثبتہ (یعنی حال منقلہ) پر اور تیسرا یہ ہے کہ حال مفردہ دلالت کرتا ہے ذوالحال کے عامل کے ساتھ وصف حاصل کے مقارن ہونے پر اسلئے حال کے لانے کا مقصد ہوتا ہے عامل کے وقوع مضمون کو حال کے حصول کے وقت کے ساتھ خاص کر دینا کو اور اسی کو مقارب اور مقارن ہونا کہتے ہیں الغرض خلاصہ یہ ہے کہ حال مفردہ ذوالحال کے عامل کیساتھ حصول صفت غیر مثبتہ کے اقتران پر دلالت کرتی ہے اور فعل مضارع مثبتہ بھی ان تینوں چیزوں کا تقاضا کرتا ہے سب سے پہلے فعل مضارع حصول صفت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ یہ فعل ہے اور فعل تجدد پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ثبوت پر اور تجدد ایک وصف غیر ثابتہ ہے اور فعل مضارع چونکہ مثبت ہے اسلئے حصول پر دلالت کرے گا کیونکہ فعل مضارع کو جس طرح استقبال کے ساتھ مقترن کرنا جائز ہے اور اس کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حال کے ساتھ بھی اس کا اقتران کرنا جائز ہے۔

وفیه نظر لان الحال الذی یدلّ علیہ المضارع هو زمان التکلم وحقیقۃ اجزاء متعاقبۃ من اواخر الماضی واولئ المستقبل والحال الّتی نحن بصددہا یجب ان تكون مقارنة لزمان وقوع مضمون الفعل المقید بالحال ماضیاً کان او حالاً او مستقبلاً فلا دخل للمضارعة فی المقارنة فالاولی ان یعدّل امتناع الواو فی المضارع المثبت بانہ علی وزن اسم الفاعل لفظاً وبتقدیرہ معنی ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جس حال پر مضارع دلالت کرتا ہے، وہ زمانہ تکلم پنجس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ اواخر ماضی اور اوائل مستقبل کے چند اجزاء ہوتے ہیں اور ہم جس حال کے درپے ہیں اس کا زمانہ وقوع مضمون فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے وہ فعل جو مقید بالحال ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مستقبل ہو، پس مقارنت میں مضارع کا کوئی دخل نہیں ہے تو بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ واو کا نہ آنا مضارع مثبت میں اس وجہ سے ہے کہ و بلفظ اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے اور معنی بتقدیر اسم فاعل کے وزن پر ہوتا ہے تشریح:-

وفیه نظر: ضمیر کے رابطہ ہونے کی علت اور وجہ ایک تو مصنف نے بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح حال مفردہ ان تینوں چیزوں پر دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبتہ بھی ان تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے اور حال مفردہ میں ضمیر کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے تو فعل مضارع میں بھی ضمیر کیساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کی وجہ اور علت عام لوگوں نے بیان کی ہے شارح کو چونکہ عام لوگوں کی بیان کردہ وجہ پسند تھی اور مصنف کی بیان کردہ وجہ پسند نہ تھی اسلئے انھوں نے مصنف کی تردید کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ حال مفردہ کی طرح فعل مضارع بھی تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے پہلے دو کو تو ہم بھی مانتے ہیں لیکن تیسری چیز ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ فعل مضارع عامل ذوالحال کیساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ وہ حال جس پر فعل مضارع دلالت کرتا ہے وہ محکم کا زمانہ ہوتا ہے اور عرفاً اس کی حقیقت تو صرف یہ ہے کہ وہ زمانہ ماضی کا آخر اور زمانہ مضارع کے اوّل اجزاء پر بولا جاتا ہے اور جس حال کی بات ہم کرتے ہیں اس کیلئے اس فعل کے مضمون کے وقوع کے زمانے کے ساتھ مقترن ہونا ضروری ہے جو حال کے ساتھ مقید ہے قطع نظر اس سے کہ وہ زمانہ ماضی ہو یا حال ہو یا استقبال۔ لہذا زمانہ استقبال سے جو حال سمجھ آ رہا ہے وہ خاص حال ہے اور ہمارا مطلوب جو حال ہے وہ عام حال ہے اسلئے آپ کا یہ کہنا کہ فعل استقبال عامل ذوالحال کے زمانے کے ساتھ مقترن ہوتا ہے صحیح نہیں ہے اسلئے زیادہ صحیح اور راجح وہ وجہ ہے جو عام لوگوں نے بیان کی ہے اور عام لوگوں نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ فعل مضارع مثبتہ جب حا

ل واقع ہو جائے تو وہاں پر ضمیر کے ساتھ رابطہ کا لانا ضروری ہے اسلئے کہ فعل مضارع لفظاً وتقديراً اسم فاعل کا مشابہ بنتا ہے اور اسم فاعل جب حال مفردہ واقع ہو جائے تو وہاں پرواؤ کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اس پر جب بھی فعل مضارع حال واقع ہو جائے تو ضمیر کے ساتھ ربط پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا مَا جَاءَ مِنْ نَحْوِ قَوْلِ بَعْضِ الْعَرَبِ قَمْتُ وَأَصْلُكَ وَجْهَهُ وَقَوْلُهُ شَعِرْتُ فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَافِيرَهُمْ  
ای اسلحتهم نجوت وأرهنتهم مَالُ الْكَافِقِيلِ أَمَّا جَازِ الْوَاقِعِ الْمَضَارِعِ الْمَثْبُتِ الْوَاقِعِ حَالاً عَلَى  
اعتبار حذف المبتداء لتكون الجملة اسمية ای وانا اصلك وانا أرهنتهم كما فی قوله تعالى "لِمَ  
تُؤْذُنُنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ" ای وانتم قد تعلمون وقيل الاول ای قمت واصلك وجهه شاذ  
والثاني ای نجوت وارهنهم ضرورة وقال عبد القاهر هي ای الواو فيهما للعطف للاحال وليس  
المعنى قمت صائغاً وجهه ونجوت رهنًا مَالُ الْكَابِلِ الْمَضَارِعِ بِمَعْنَى الْمَاضِيَةِ وَالْأَصْلُ قَمْتُ  
وَصَكَّكْتُ وَنَجَوْتُ وَرَهَنْتُ غُذِلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِي إِلَى الْمَضَارِعِ لِحِكَايَةِ الْحَالِ الْمَاضِيَةِ وَمَعْنَا  
هَآءِ لَا يَفْرَضُ مَا كَانَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيِ وَقَعًا فِي هَذَا الزَّمَانِ فَيَعْبَرُ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَضَارِعِ -  
ترجمہ:-

(اور وہ جو بعض اہل عرب کے قول قمت واصلت وجهہ الخ اور شعر فلما الخ میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ اس کے چہرے پر مکہ مار رہا تھا۔ جب مجھے ان کے ہتھیاروں کا اندیشہ ہوا تو میں نے اس حال میں نجات پائی کہ میں ان کے پاس مالک کو رہن رکھ رہا تھا" کہا گیا ہے کہ فعل مضارع مثبت جو حال واقع ہو رہا ہے اس میں واؤ اسلئے جائز ہے کہ یہ (باعتبار حذف مبتداء ہے) تاکہ جملہ اسمیہ بن جائے یعنی وانا اصلک اور وانا ارهنتهم یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے اس آیت میں ہے تم مجھے کیوں تکلیف دیتے ہو جبکہ تم جانتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں، یعنی وانتم قد تعلمون" (اور کہا گیا ہے کہ اول) یعنی قمت واصلت وجهہ (شاذ ہے اور ثانی) یعنی نجوت وارهنهم (ضرورت شعری پر محمول ہے اور عبد القاهر نے کہا ہے کہ وہ) یعنی واؤ (ان دونوں مثالوں میں عطف کیلئے ہے) نہ کہ حال کیلئے واصلت بمعنی صائغ اور وارهنهم بمعنی رهنًا مالک انہیں ہے بلکہ مضارع بمعنی ماضی ہے (اور اصل یہ ہے کہ قمت وصلکت ونجوت ورهنت ماضی سے عدول کیا گیا ہے) (مضارع کی طرف حال ماضیہ کی حکایت کیلئے) جس کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز گذشتہ زمانہ میں واقع ہو چکی ہے اس کو واقع ہونے والی فرض کر کے مضارع سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تشریح:-

وَأَمَّا مَا جَاءَ مِنْ نَحْوِ قَوْلِ بَعْضِ النَّحَاةِ: اس سے پہلے یہ قاعدہ بیان کیا تھا کہ جب فعل مضارع خبر ہو تو وہاں پر ضمیر کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا ضروری ہوتا ہے اور واؤ کے ساتھ رابطہ بنانا صحیح نہیں ہے لیکن بعض نحویوں نے کہا ہے کہ فعل مضارع مثبتہ کا رابطہ واؤ کے ساتھ کرنا بھی صحیح ہے جیسے "قمت واصلك وجهه" میں کھڑا ہوا اس حال میں کہ اس کے چہرے پر مکہ مار رہا تھا۔ اور عبد اللہ بن ہمام سلولی شاعر کے اس شعر میں ہے کہ

﴿فَلَمَّا خَشِيتُ أَظَافِيرَهُمْ نَجَوْتُ وَأَرَهَنْتُهُمْ مَالَكَا﴾

تحقیق المفردات: خشیت ڈرنا۔ اظافیر ہا۔ جمع اظفار جمع ظفر۔ ناخن اور یہاں پر اس سے ہتھیار مراد ہیں۔ نجوت۔ کامیاب ہونا۔ وارهنهم۔ رہن اور گروی رکھنا۔

ترجمہ: جب میں ان کے اسلحہ سے ڈراتو میں نے ان کو رہن میں مالک دے کر نجات پائی۔

محل استشہاد: ”وارھنہم“ ہے یہاں فعل مضارع حال پرواؤ حرف عطف داخل کر دیا گیا ہے۔

ان دو مثالوں میں فعل مضارع پرواؤ کے داخل کرنے کے جواز کے تین جوابات ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حذف مبتداء کے قبیل سے ہے اور اصل عبارت یوں تھی ”انا اصلک وانا ارھنہم“ جیسے کہ قرآن پاک میں ہے ”اَتُوذُوْنِنِیْ وَقَدْ تَعْلَمُوْنَ اَنْتَیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ“ اصل میں تھا ”وانتم قد تعلمون“ اس صورت میں یہ جملہ اسمیہ بنے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں سے اول مثال شاذ ہے اور ثانی مثال میں ضرورت شعری کی وجہ سے اس طرح کیا گیا ہے اور ہمارا کلام نثر میں ہے نظم میں نہیں ہے۔

تیسرا جواب شیخ عبدالقادر جرجانی نے دیا ہے کہ ان دونوں مثالوں میں واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اور یہاں پر مضارع بمعنی حال نہیں ہے بلکہ مضارع بمعنی ماضی کے ہے اصل میں یہ فعل ماضی ہی تھا لیکن حکایت للحال کیلئے فعل ماضی کی تعبیر شاعر نے فعل مضارع کے ساتھ کر دی ہے چنانچہ اصل عبارت یوں تھی ”قمت - وصککت - ونجوت - ورھنت - اور حکایت حال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماضی میں کوئی کام ہو چکا ہو تو اسے حال میں واقع فرض کر کے فعل مضارع کے صیغے کے ساتھ اس کی تعبیر کی جائے۔ شعر کا پس منظر: یہ شعر عبداللہ بن ہمام المری السلولی کا ہے جو مشہور سیاسی شاعر تھا یہ سیاست آل زبیر کا مخالف اور سیاست آل مروان کا حامی تھا عبدالملک بن مروان کے انتقال کے بعد جب اس کے بیٹے ولید نے لوگوں کو بیعت کیلئے بلایا تو عبداللہ بن ہمام نے بیعت کیلئے اٹھتے ہی یہ اشعار کہے۔

اللہ اعطاک الّتی لا فوقہا۔ وقد اراد الملحدون عوقہا۔

عنک ویأبی اللہ الاسوقہا الیک حتی قلّدوک طوقہا۔

یہی البدیہ شاعر تھا اور فی البدیہ اشعار کہنے میں اپنی مثال آپ تھا حضرت امیر معاویہؓ کا جب انتقال ہوا تو ان کا بیٹا یزید حاضر نہ تھا، انتقال کے بعد جب یزید آیا تو پیش قدمی کرتے ہوئے عبداللہ نے یہ اشعار کہے۔

اصبر یزید فقد فارقت ذا کرم واشکر حباء الذی بالملک اصفاک

ارزاء اصبح فی الاقوام قد علموا کما رزیت ولا عقبی کعقباک

اصبحت راعی اهل الدین کلّهم فانّت ترعی هم واللہ یرعی ک

وفی معایہ الباقی لناخلف اذا نعیت ولا نسمع بمنعاک

وان کان الفعل المضارع منفیاً فالامران جائزان الواو وترکۃ کقراءة ابن ذکوان ”فأستقیماً ولا تتبعان بالتخفیف ای بتخفیف النون فیکون للنفی دون النهی لثبوت النون الّتی ہی علامۃ الرفع فلا یصحّ عطفہ علی الامر قبلہ فیکون الواو للحال بخلاف قرأۃ العامۃ ولا تتبعان بالتشدید فانہ مؤکّد معطوف علی الامر الذی قبلہ ونحو قوله تعالیٰ ”وَمَالِنَا“ ای ائی شیء ثبت لنا ”لَا نُؤْمِنُ بِاللّٰہِ“ ای حال کوونا غیر مؤمنین فالفعل المنفی حال بدون الواو وانما جاز فیہ الامران لدلالۃ علی المقارنۃ لکونہ مضارعاً دون الحصول لکونہ منفیاً والمنفی انما یدلّ مطابقة علی عدم الحصول ترجمہ:-

(اور فعل مضارع منفی ہو تو دونوں امر جائز ہیں) واؤ لانا اور ترک واؤ (جیسے قراءۃ ابن ذکوان فاستقیما الخ سوتم مستقیم رہو اور ان کی راہ نہ چلو تخفیف کے ساتھ) یعنی نون کی تخفیف کے ساتھ پس کلمہ لانی کیلئے ہوگا نہ کہ نہی کیلئے نون کے ثابت رہنے کی وجہ سے جو رفع کی علامت ہے اسلئے اس کا عطف صحیح نہیں ہے اس امر پر جو اس سے پہلے ہے پس واو حال کیلئے ہوگا بخلاف عام قراءۃ کے کہ عام قراءۃ کے مطابق ”لا تتبعان“ میں نون کی تشدید کے ساتھ ہے کہ اس قرأت پر نہی مؤکد ہے جو امر پر معطوف ہے (اور جیسے) ارشاد باری تعالیٰ (کیا ہوا ہم کو) یعنی ہمارے لئے کون سا عذر ہے (کہ ہم اللہ پر ایمان نہ لائیں) یعنی ہمارے غیر مومن ہونے کی حالت میں پس فعل منفی حال ہے واو کے بغیر اور اس میں دونوں امر جائز ہیں کیونکہ وہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے مضارع ہونے کی بناء پر اور حصول پر منفی ہونے کی بناء پر دلالت نہیں کرتا ہے) منفی تو مطابقت عدم حصول پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح:-

وان كان الفعل مضارعاً منفيًا: یہ دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر حال جملہ فعلیہ مضارع مثبت ہو تو وہاں پر ترک واؤ اور اتیان واؤ دونوں جائز ہیں۔ واؤ کے لانے کی مثال جیسے ”فَاسْتَقِيمًا وَلَا تَتَّبِعَان“ تخفیف کے ساتھ اس آیت میں دو قرأتیں ہیں قراءۃ مشہورہ کے مطابق نون مشدّدہ ہے اس صورت میں لانا یہ ہوگی اور آخر میں بانون تاکید ثقلیہ ہے اس صورت میں یہ مثل لہ کیلئے مثال نہیں بنے گی۔ اور دوسری قراءۃ غیر مشہورہ ابن ذکوان سے منقول ہے اس قراءۃ کے مطابق نون مخففہ ہے اس صورت میں مثل لہ کی مثال بنے گی اور یہ فعل مضارع بنے گا جس کے آخر میں نون اعرابی ہے یہاں پر فعل مضارع منفی پر واؤ داخل کر کے اسے ماقبل کیلئے حال بنا دیا گیا ہے ترک واؤ کی مثال جیسے ”وَمَسَلْنَاهُ لَآئِيمًا بِاللَّهِ“ اور ہمیں کیا ہوا ہے کہ ہم اللہ پر ایمان نہیں لاتے اس میں محل استشہاد ”لَآئِيمًا“ ہے یہ فعل مضارع منفی ہے اور ماقبل کیلئے حال ہے لیکن اس کے ابتداء میں واؤ نہیں ہے۔ دونوں صورتوں کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ فعل مضارع کی اسم فاعل کے ساتھ ایک تو اقتران بالحال کے ساتھ مشابہت ہے اور حصول الصفت میں مشابہت نہیں ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح اسم فاعل حال کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل مضارع بھی حال کے ساتھ اقتران پر دلالت کرتا ہے اور اسم فاعل حصول صفت پر دلالت کرتا ہے جبکہ فعل مضارع منفی ہونے کی وجہ سے اس پر دلالت نہیں کرتا ہے تو ہم نے مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے واؤ کے لانے کو جائز قرار دیا ہے اور عدم مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے واؤ کے لانے کو ناجائز قرار دیا ہے تو اس میں ہم نے مشابہت اور عدم مشابہت دونوں کا اعتبار کر لیا ہے۔ تاکہ دونوں پر عمل ہو سکے۔

وكذا يجوز الواو وتركه ان كان الفعل ماضياً لفظاً او معنًى كقوله تعالى اخباراً عن زكريا "أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ" بالواو وقوله تعالى "أَوْجَاءُ وَكُمْ حَصَرْتُ صُدُورُهُمْ" بدون الواو وهذا في الماضي لفظاً واما الماضي معنًى فالمراد به المضارع المنفي بلم اولمافانهمما يقبلان معنى المضارع الى الماضي وأورد للمنفى بلم مثالين احدهما مع الواو والاخر بدون واقتصر في المنفى بلماعلى ما هو بالواو فكأنه لم يطلع على مثال ترك الواو فيه الا انه مقتضى القياس فقال وقوله تعالى "أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشِيرٌ" وقوله "فَاتَّقِلُّوا بَيْنَعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضَّلَ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ" وقوله تعالى "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ" ترجمہ:-

(اسی طرح جائز ہے واو اور ترک واو (اگر ہو) فعل (ماضی لفظاً یا معنًى جیسے قول باری تعالیٰ ہے حضرت زکریا کے واقعہ کی خبر دیتے

ہوئے (میرے ہاں لڑکا کس طرح ہوگا حالانکہ مجھ کو بڑھا پایا آپہنچا۔ واؤ کے ساتھ (قول باری تعالیٰ ”وہ تمہارے پاس آئیں اس حالت میں کہ ان کا دل منقبض ہو) واؤ کے بغیر یہ تو ماضی لفظی میں ہے اور ماضی معنوی سے مراد وہ مضارع ہے جو لم یالما کے ساتھ منفی ہو کہ یہ دونوں مضارع کے معنی کو ماضی کے معنی سے بدل دیتے ہیں مصنفؒ نے منفی بلم کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک واؤ کیساتھ دوسری بغیر واؤ کے اور منفی بلما میں صرف واؤ والی مثال پر اکتفا کیا ہے گویا کہ مصنفؒ کو ترک واؤ کی مثال ملی نہیں لیکن قیاس کا منتضیٰ بھی یہی ہے کہ، اسی لئے مصنفؒ کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے میرے ہاں بچہ کہاں سے پیدا ہوگا جبکہ مجھے تو کسی انسان نے چھو اتنا نہیں۔ اور ارشاد باری تعالیٰ وہ لوٹے اللہ کی نعمت و فضل کے ساتھ کہ انہیں کوئی برائی نہیں پہنچی۔ اور ارشاد باری (تعالیٰ) کیا تمہارا یہ خیال ہے کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے حالانکہ تم کو ان کا سا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا جو تم سے پہلے ہیں

تشریح:-

و کذا یجوز:- یہ تیسری صورت بیان کی ہے کہ جملہ حالیہ یا تہ ماضی ہوگا پھر ماضی کی دو صورتیں ہیں ماضی مثبت اور ماضی منفی۔ پھر ماضی مثبت کی دو قسمیں ہیں لفظاً و معنی ماضی ہوگا یا صرف معنی ماضی ہوگا۔ لفظاً ماضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماضی کے صیغے کے ساتھ ہو جیسے ضرب۔ اور صرف معنی ماضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظاً تو وہ مضارع کا صیغہ ہو لیکن اس پر لم یالما داخل کر کے ماضی کے معنی میں کر دیا گیا ہو جیسے لم یضرب لمّا یضرب۔ ماضی لفظی و معنوی میں واؤ کے لانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ“۔ میرے ہاں بچہ کہاں سے آئے گا جبکہ میں بوڑھا ہو چکا ہوں۔ اس میں محل استشہاد ”وقد بلغني الكبر“ ہے کہ فعل ماضی حال ہے اور اس پر واؤ رابطے کیلئے داخل ہوا ہے۔ لفظاً و معنی ماضی پر ترک واؤ کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَوْجَاءُ وَكُفْمٌ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ“ یا وہ تمہارے پاس اس حال میں آئیں کہ ان کے دل تنگ ہو چکے ہوں۔

اس میں محل استشہاد ”حصرت صدورهم“ ہے یہ ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے جبکہ رابطہ ضمیر کے ساتھ ہے واؤ کے ساتھ نہیں ہے۔ صرف معنی ماضی کی چار مثالیں ہونی چاہئے دلم کی اور دولما کی جبکہ مصنفؒ نے لم کی تو دو مثالیں ذکر کی ہیں لیکن لما کی صرف ایک مثال واؤ کے لانے کی ذکر کی ہے ترک واؤ کی مثال ذکر نہیں کی ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ شاید مصنفؒ کو اس مثال کے بارے میں علم نہ تھا اسلئے انہوں نے اس مثال کو ترک کر دیا ہے لیکن حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں ترک واؤ کی مثال ذکر کی ہے۔

معنی فعل ماضی کی ذکر واؤ کے ساتھ لم کی مثال جیسے ”أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ“ اس میں محل استشہاد ”لَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ“ ہے اس میں ”لَمْ يَمْسَسْنِي“ معنی فعل ماضی پر واؤ داخل کر دیا گیا ہے۔ معنی فعل ماضی کی ترک واؤ کے ساتھ لم کی مثال جیسے ”فَأَنقَلَبُوا بِنِعْمَةِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ دَارِهِمْ لِيَمْسَسُوهُمْ أَسْوَفَ“ اس میں ”لَمْ يَمْسَسُوهُمْ“ معنی فعل ماضی ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے لیکن رابطہ واؤ کے بجائے ضمیر کے ساتھ ہے۔

معنی فعل ماضی کی ذکر واؤ کے ساتھ لما کی مثال جیسے ”أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ“ اس میں ”وَلَمَّا يَأْتِكُمْ“ محل استشہاد ہے۔ کہ یہ معنی فعل ماضی ہے اور ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے اور واؤ کے ساتھ رابطہ ہے۔ معنی فعل ماضی کی ترک واؤ کے ساتھ لما کی مثال جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

﴿فَقَالَتْ لَهُ الْعَيْنَانُ سَمْعًا وَطَاعَةً وَحَدَرْنَا كَالدَّر لَمَّا يَنْتَقِبْ﴾

تحقیق المفردات: عینان - عین کی تشبیہ ہے بمعنی آنکھ۔ سمعاً و طاعة - فرمانبرداری اور اطاعت گزاری۔ حدرتا - تشبیہ ہے مفرد

حد رہے اس کے معنی ہیں آنسو گرانا۔ آنسو بہانا۔ الدر۔ موتی۔ یثقب۔ چھوٹا سوراخ۔

ترجمہ۔ اس نے آنکھوں سے اطاعت و فرمان برداری کی اور کہا دونوں آنکھوں سے اس موتی کی طرح آنسو بہا کر جس میں ابھی تک سوراخ نہ ہوا ہو۔

اس میں محل استشہاد ”لَمَّا يثْقَب“ ہے یہ ماقبل کیلئے حال بن رہا ہے لیکن ماقبل کے ساتھ ربط پیدا کرنے کیلئے اس پر حرف عطف داخل نہیں کیا گیا ہے۔

أَمَّا الْمَثْبُتُ أَيْ أَتَا جَوَازَ الْأَمْرِ فِي الْمَاضِي الْمَثْبُتِ فَلَدَلَتْهُ عَلَى الْحَصُولِ يَعْنِي حَصُولَ صِفَةٍ غَيْرِ ثَابِتَةٍ لَكُونِهِ فَعَلًا مَثْبُتًا دُونَ الْمَقَارَنَةِ لَكُونِهِ مَاضِيًّا فَلَا يَقَارَنُ الْحَالُ وَلِهَذَا أَيْ وَلِعْدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَقَارَنَةِ شَرَطَ أَنْ يَكُونَ مَعَ قَدْ ظَاهِرَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ“ أَوْ مَقْدَرَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”حَصَرْتُ ضُدُوزَهُمْ“ لِأَنَّ قَدْ تَقَرَّبَ الْمَاضِي مِنَ الْحَالِ

ترجمہ:-

(بہر حال مثبت) یعنی ماضی مثبت میں جواز امر میں (سو اس لئے کہ وہ حصول پر دلالت کرتا ہے) یعنی حصول صفت غیر ثابتہ پر کیونکہ وہ فعل مثبت ہے نہ کہ مقارنت پر کیونکہ وہ ماضی ہے، پس وہ حال کے مقارن نہیں ہو سکتی (اور اسی وجہ سے) کہ وہ مقارنت پر دلالت نہیں کرتی شرط یہ ہے کہ قد کیساتھ ہو خواہ قد ظاہرہ ہو) جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ“ (یا مقدّرہ ہو) جیسے ارشاد باری تعالیٰ حضرت صدورہم، کیونکہ لفظ قد ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے

تشریح:-

أَمَّا الْمَثْبُتُ فَلَدَلَتْهُ: فعل ماضی چاہے لفظاً ہو یا معنی اس میں واو کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ماضی حصول صفت میں اسم فاعل کے مشابہ ہے اس مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ نہ لایا جائے اور عدم اقتران میں یہ اسم فاعل کے مشابہ نہیں ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ نہ لایا جائے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے کہا کہ واو کا لانا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں۔ ولہذا:- اس عبارت کے ساتھ اس پر ایک تنویر ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ۔ ماضی مضارع حال کے ساتھ چونکہ مقارن نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ شرط لگا دی گئی ہے کہ ماضی کے ساتھ قد کا ہونا ضروری ہے تاکہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دے پھر قد کی دو صورتیں ہیں لفظاً قد مذکور ہوگا یا مقدّر ہوگا۔

لفظاً قد کے مذکور ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ“ اس میں ”قد“ لفظاً مذکور ہے۔ قد کے مقدّر ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”حَصَرْتُ ضُدُوزَهُمْ“ اس میں قد مقدّر ہے۔

والاشكال المذكور واردٌ ههنا وهو أنَّ الحال التي نحن بصددِها غيرُ الحال التي تقابلُ الماضی وبقربِ قد الماضی منها فيجوزُ المقارنةُ إذا كان الحالُ والعاملُ ماضيينَ ولفظةُ قد إنما تقربُ الماضی من الحال التي زمانُ التكلمِ وربما تَبَعْدُهُ عن الحال التي نحن بصددِها كما في قولنا جاء زيدٌ في السنة الماضية وقد ركبَ سائراً والاعتذارُ عن ذلك مذکورُ في الشرح

ترجمہ:-

اور اشکال مذکور یہاں بھی وارد ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم جس حال کے درپے ہیں وہ اس حال کے علاوہ ہے جو ماضی کے مقابل

ہے اور قد ماضی کو اس کے قریب کر دیتا ہے تو اسلئے جب حال اور عامل دونوں ماضی ہوں تو ان کے درمیان مقارنت جائز ہے اور لفظ قد ماضی کو حال کے قریب کرتا ہے جو زمانہ تکلم ہے اور بسا اوقات اس حال سے دور کر دیتا ہے جس کے ہم درپے ہیں جیسے اس قول میں آیا زید گذشتہ سال اس حال میں آیا کہ وہ اپنے گھوڑے پر سوار تھا اس اعتراض کا جواب شرح میں مذکور ہے

تشریح:-

والاشکال المدکور وارد دھبنا: جس طرح مصنف نے ”وفیہ نظر“ کہہ کر ایک اشکال کا ذکر کیا تھا اسی طرح کا ایک اشکال یہاں پر بھی وارد ہوتا ہے۔

یہاں پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ قد جس طرح ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے وہ حال لغوی اور حال تکلم ہے اور ہم جس حال کی بات کر رہے ہیں وہ حال اس حال کا غیر ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے صحیح نہیں ہے جبکہ کبھی کبھار تو قد کا داخل کرنا ماضی کو حال سے دور کر دیتا ہے قریب نہیں کرتا ہے جیسے ”جاء نسی زید فی السنة الماضیہ وقد ركب فرسه“ اس میں قد نے ماضی کو حال کے معنی سے دور کر دیا ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ حال کا اطلاق جس طرح زمانہ تکلم پر ہوتا ہے اسی طرح قد جس ماضی کو حال کے قریب کر دیتا ہے اس کو بھی حال کہا جاتا ہے کہ اہل معانی اس پر حال کا اطلاق لفظی طور پر کیا ہے حقیقی طور پر نہیں کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حال کی دلالت ہوتی ہے زمانہ تکلم پر جبکہ ماضی دلالت کرتا ہے گزشتہ زمانہ پر تو ان دونوں کے درمیان منافات تھے تو اس منافات کو ختم کرنے کیلئے اہل معانی نے قد حرف تحقیق لایا ہے تاکہ قد ماضی کو حال کے قریب کر دے اور دونوں کے درمیان لفظی منافات ختم ہو جائیں گے۔ اور بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فعل ماضی اپنے عامل کے اعتبار سے زمانہ حال میں واقع ہوتا ہے اور اہل معانی جو یہ کہا ہے کہ یہ زمانہ حال کے قریب کر دیتا ہے اس سے بھی زمانہ حال مراد ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہیں۔

وامّا المنفی ای جواز الامرین فی الماضی المنفی فللدلالة علی المقارنة دون الحصول امّا الاول ای دلالتہ علی المقارنة فلاّن لَمَّا لاسْتغراق ای لاستمداد النفی من حین الانتفاء الی زمان التکلم و غیرها ای غیر لَمَّا مثل لم وبما لاتنفاء مقدم علی زمان التکلم مع انّ الاصل استمراره ای استمرار ذلك الانتفاء لِمَّا سیجیء حتی تظہر القرینة علی الانقطاع کما فی قولنا لم یضرب زید امس لکنه ضرب النیوم فیحصل به ای بالنفی اوبان الاصل فیہ الاستمرار الدلالة علیها ای علی المقارنة عند

الاطلاق ترک التقیید بما یدل علی انقطاع ذلك الانتفاء بخلاف المثبت فان وضع الفعل علی افادة التجدد من غیر ان یکون الاصل استمراره فاذا قلت ضرب مثلاً کفی فی صدقه وقوع الضرب فی جزء من اجزاء الماضی واذ قلت ما ضرب افاد استغراق النفی لجميع اجزاء الزمان الماضی لکن لا قطعاً بخلاف لَمَّا وذلك لانهم قصدوا ان یکون الاثبات والنفی طرفی نقیض ولا یخفی ان الاثبات فی الجملة انما ینافیہ النفی دائماً وتحقیقه ای تحقیق هذا الکلام ان استمرار العدم لا یفتقر الی سبب بخلاف استمرار الوجود یعنی ان بقاء الحادث وهو استمرار وجوده یمحتاج الی سبب موجود لانه وجود عقیب وجود ولا بد للوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا یمحتاج الی وجود سبب بل یکفیه مجرد انتفاء سبب الوجود والاصل فی الحوادث العدم



حَتَّى يَوْجَدَ عِلْمُهَا فِي الْجُمْلَةِ لَمَّا كَانَ الْأَصْلُ فِي الْمَنْفَى الْاِسْتِمْرَارِ حَصَلَ مِنْ اِطْلَاقِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَقَارَنَةِ وَامَّا الْبَاقِي اَيْ عَدَمُ دَلَالَتِهِ عَلَى الْحَصُولِ فَلِكُونِهِ مَنْفِيًّا هَذَا اِذَا كَانَتْ الْجُمْلَةُ فَعْلِيَّةً  
ترجمہ:-

(بہر حال منفی) یعنی ماضی منفی میں جواز امرین (سو اس لئے ہوتا ہے کہ وہ مقارنت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ حصولِ اول پر) یعنی ماضی منفی کا مقارنت پر دلالت کرنا (اس لئے ہوتا ہے کہ لٹا استغراق کیلئے ہے) یعنی امتداد نفی کیلئے ہے انتفاء کے وقت سے زمانہ تکمّل تک (اور اس کا غیر یعنی غیر لٹا جیسے لم اور ما) (اس انتفاء کیلئے ہے جو مقدم ہو) زمانہ تکمّل سے (اس کے ساتھ کہ اس کا اصل استمرار ہے یعنی اس انتفاء کا استمرار جیسا کہ آرہا ہے یہاں تک کہ انقطاع پر کوئی قرینہ ظاہر ہو جیسے قول لم یضرب زید الخ میں ہے) لیکن ضرب الیوم تو اس کے ذریعہ حاصل ہو جائے گی (یعنی نفی کے ذریعہ یا اس میں استمرار کے حاصل ہونے کے ذریعہ) (اس پر دلالت) یعنی مقارنت پر (اطلاق کے وقت) اور اس چیز کیساتھ ترک تنقید کے وقت جیسے اس انقطاع انتفاء پر دلالت کرے (بخلاف مثبت کے کہ فعل کی وضع کے افادہ کا تجدد پر ہے) اس کے بغیر کہ اس کا استمرار اصل ہو جائے لہذا جب تم کہو گے ”ضرب“ مثلاً تو اس کے صدق کیلئے ماضی کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء میں ضرب کا واقع ہونا کافی ہے اور جب تم ماضی کہو گے تو یہ زمانہ ماضی کے تمام اجزاء میں نفی کے استغراق کا فائدہ دے گا لیکن غیر قطعی طور پر بخلاف لٹا کے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ نفی اور اثبات کی تفتیش دو طرفوں میں ہو اور یہ مخفی نہیں ہے کہ اثبات فی الجملہ کے منافی نفی دائمی ہی ہے (اور اس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ استمرار عدم کسی سبب کا محتاج نہیں ہے بخلاف استمرار وجود کے) یعنی بقاء حادث جس سے مراد اس حادث کے وجود کا استمرار ہے محتاج ہوتا ہے کسی سبب موجود کا کیونکہ استمرار وجود بعد الوجود ہے اور وجود حادث کیلئے سبب کا ہونا ضروری ہے بخلاف استمرار عدم کے کہ وہ تو عدم ہی ہے اس لئے وہ کسی سبب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے محض انتفاء سبب وجود کا کافی ہوگا اور حوادث میں اصل عدم ہے یہاں تک کہ ان کی علتیں پائی جائیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ چونکہ منفی میں اصل استمرار ہے اسلئے اس کے مطلق ہونے سے مقارنت پر دلالت حاصل ہوگی (اور ثانی) یعنی ماضی منفی کا حصول پر دلالت نہ کرنا (اسلئے ہے کہ وہ منفی ہے) یہ تو اس وقت ہے جب جملہ فعلیہ ہو

تشریح:-

وامّا المنفی فللدلالة علی المقارنة: یہ چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب جملہ حالیہ جملہ فعلیہ ماضی منفی ہو تو وہاں پر دو صورتیں جائز ہیں واؤ کا لانا بھی جائز ہے اور واؤ کا نہ لانا بھی جائز ہے۔ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ فعل ماضی منفی اقتران بالحال پر اسم فاعل کی طرح دلالت کرتا ہے تو اس اعتبار سے واؤ نہیں لانا چاہئے لیکن عدم حصول صفت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یہ اسم فاعل کے مشابہ نہیں ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ واؤ لایا جائے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں واؤ کا لانا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں۔

مصنفؒ نے ماضی کے استمرار پر دلالت کرنے کی وجہ بیان کی ہے کہ نفی کیلئے ماضی پر جو حروف داخل کئے جاتے ہیں تو ان میں سے ایک ”لٹا“ ہے اور یہ استغراق نفی کیلئے آتا ہے اور استغراق نفی کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ انتفاء سے لیکر زمانہ تکمّل تک یہ فعل منفی ہے اور لٹا کے علاوہ باقی لم اور لا ہیں ان میں اصل یہ ہے کہ یہ استمرار پر دلالت کریں لیکن یہ استمرار قرینہ کے قیام تک ہوتا ہے جب تک عدم انتفاء پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو اس وقت تک اس کی نفی برقرار رہتی ہے جیسے ”لم یضرب زید“ اس میں استمرار ہے لیکن جب متکلم نے لکنہ ضربه الیوم “ کہا تو اس کی وجہ سے قریب تکمّل پر دلالت ہوگئی کہ ”ضرب“ کی عد میت کل واقع ہوئی ہے تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ استمرار ختم

ہو جائے گا بہر حال لم اور لمانہ میں فرق یہ ہے کہ لم کا عموم قرینہ کے قائم ہونے تک رہتا ہے بخلاف لمانہ کے کہ اس میں عموم ہرقت رہتا ہے لہذا جب لم اور لمانہ کی وجہ سے زمانے میں استمرار آگیا تو زمانہ ماضی کا خود بخود زمانہ حال کے ساتھ اقتران ہو جائے گا۔ ماضی میں تو استمرار کا معنی پایا جائے گا لیکن ماضی منفی میں استمرار کا معنی نہیں پایا جاتا ہے جیسے جب کوئی آدمی کہے کہ ”ضرب زید“ زید نے مارا ہے گزرے ہوئے زمانے میں اب اگر زید نے گزرے ہوئے زمانے میں ایک بار مارا ہو تو تب بھی کہنے والا سچا ہوگا بخلاف لم یضرب زید اور ما ضرب زید“ کے کہ اس میں چونکہ استمرار پایا جاتا ہے اسلئے اگر ایک بار بھی ضرب پایا گیا تو تب بھی معکوم کاذب ہوگا اس میں استمرار کے پائے جانے کیلئے یہ شرط ہے کہ ایک مرتبہ بھی ضرب نہ پایا جائے جب ایک بار بھی ضرب پایا جائے گا تو عدم ضرب میں استمرار نہ ہوگا۔ لیکن ان میں استمرار غیر قطعی ہوتا ہے بخلاف لمانہ کے کہ اس میں استمرار قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا اثبات اور نفی ایک دوسرے کے ضد تھے تو ہم نے ان دونوں میں ضدیت کو مزید بڑھانے کیلئے نفی پر کلمہ استمرار داخل کر دیا ہے اور اثبات پر کلمہ عدم استمرار داخل کر دیا ہے تاکہ تضاد اور تناقض اور بھی بڑھ جائے اسلئے کہ نفی میں دوام ہوتا ہے اور اثبات میں عدم استمرار اور تجدد ہوتا ہے۔

اور استمرار اور عدم استمرار کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ استمرار ”بقاء الحادث“ کا نام ہے اور انقضاء استمرار استمرار العدم کا نام ہے۔ بقاء الحادث کا مطلب ہے وجود میں استمرار کا ہونا اور جب بقاء الحادث کا نام ہے تو استمرار کے پائے جانے کیلئے کسی سبب کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ استمرار میں ایک وجود کے بعد دوسرا وجود ہوگا اور ہر ایک کیلئے ایک نیا سبب ہوگا لہذا اس میں تجدد پایا جائے گا۔ اور استمرار العدم کا مطلب ہے عدم میں دوام کا ہونا۔ اور عدم کیلئے کسی قسم کے سبب کی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ عدم کیلئے صرف وجود کے سبب کا نہ ہونا کافی ہوتا ہے اور معدومات میں اصل بھی یہی ہے کہ ان میں معدوم ہونے کی علتوں کے پائے جانے تک عدمیت پائی جائے لہذا جب اس میں استمرار ہے تو استمرار کے پائے جانے کی وجہ سے حال کے ساتھ خود بخود اقتران پایا جائے گا۔ اور عدم حصول صفت کی دلالت بالکل واضح ہے کیونکہ یہ منفی ہے اور منفی کی دلالت عدم حصول صفت پر ہی ہوتی ہے۔

وان كانت اسمیة فالمشهور جواز ترکها ای الواو بعکس ماسمرفی الماضی المثبت ای لدلالة الاسمية على المقارنة لكونها مستمرة لا على حصول صفة غير ثابتة لدلالة التماس على الدوام والاثبات نحو كلمته فوه الی فی مشافها وايضا المشهور ان دخولها ای الواو اولی من ترکها لعدم دلالتها ای الجملة الاسمية على عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسن زيادة رابط نحو فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ای وانتم من اهل العلم والمعرفة او وانتم تعلمون ما بينه وبينها من التفاوت ترجمہ:-

اور اگر جملہ اسمیہ ہو تو مشہور جواز ترک واو ہے اس کے عکس کی وجہ سے جو گذرا ہے ماضی مثبت میں (یعنی جملہ اسمیہ کے مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس کے مستمر ہونے اور دلالت نہ کرنے کی وجہ سے حصول صفت غیر ثابتہ پر دلالت اس کے دوام و ثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے) (جیسے کلمۃ فوه الی فی مشافہ) یعنی میں نے اس سے رو برو ہو کر گفتگو کی (اور) نیز مشہور ہے (یہ کہ واو کا داخل ہونا بہتر ہے) ترک واو سے (جملہ اسمیہ کے عدم دوام و ثبوت پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور اس میں استیناف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے تو اس میں ربط کا زیادہ ہونا بہتر ہے جیسے ارشاد باری ہے ”پس مت ٹھہراؤ اللہ کا مقابلہ اس حال میں کہ تم جانتے ہو) یعنی تمہارا تعلق اہل علم و اہل معرفت سے ہے یعنی تم جانتے ہو اس فرق و تفاوت کو جو خدا اور شریکوں کے درمیان ہے

تشریح:-

وان كانت اسمیة: یہاں تک وہ صورتیں بیان کی ہیں جن میں حال جملہ فعلیہ واقع ہوتا تھا اور اب یہاں سے ان صورتوں کو بیان کر رہے ہیں جن صورتوں میں حال جملہ اسمیہ واقع ہو جائے اس میں بھی دو مذہب ہیں ایک عام لوگوں کا مذہب ہے اور مشہور بھی یہی ہے اور دوسرا شیخ کا مذہب ہے جو غیر مشہور تو ہے لیکن تحقیقی ہے۔ عام لوگوں کا مشہور مذہب یہ ہے کہ حال جملہ اسمیہ ہو تو ترک واؤ کثیر ہے لیکن واؤ کا لانا اولیٰ ہے۔ اور اس کی وجہ ماضی مثبت کے وجہ کی ضد ہے کہ مقارنت پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ اسم فاعل کا مشابہ بنتا ہے اسلئے کہ یہ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ اسمیہ میں دوام و استمرار پایا جاتا ہے اور اس میں اقتران بالحال بتایا جاتا ہے جیسے کہ ابھی گزر گیا اور دوسرے نمبر پر یہ حصول صفت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ صفت ثابتہ ہوتی ہے صفت غیر ثابتہ نہیں ہوتی ہے اور اسم فاعل جس صفت پر دلالت کرتا ہے وہ صفت غیر ثابتہ ہوتی ہے تو دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے واؤ کے لانے اور نہ لانے کو برابر قرار دیا ہے۔ لیکن عام لوگوں کے مذہب کے مطابق واؤ کا لانا اولیٰ ہے اسلئے کہ اس کی دلالت عدم الثبوت پر ہوتی ہے اور عدم الثبوت کے ساتھ اس میں استیناف والا معنی بھی پایا جاتا ہے تو چونکہ وہ مستقل جملہ ہوتا ہے اور اس کا تقاضا ہوتا ہے کہ ما قبل کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو اسلئے اس کے درمیان ایک قوی رابطہ ہونا چاہئے تھا تو ہم نے دونوں کے درمیان واؤ کے ربط کیلئے آنے کو اولیٰ قرار دیا جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" اس میں محل استشہاد "وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" ہے اس کا ما قبل کے ساتھ واؤ کے ذریعہ ربط بنایا گیا ہے۔

وقال عبد القاهر ان كان المبتدأ في الجملة الاسمية الحالية ضمير ذي الحال وَجَبَتْ الواو سواء كان خبره فعلاً نحو جاء زيدٌ وهو يسرع او اسمًا نحو جاءني زيدٌ وهو يسرع وذلك لان الجملة لا تترك فيها الواو حتى تدخل في صلة العامل وتنضم اليه في الاثبات وتقدر تقدير المفرد في ان لا يستأنف لها الاثبات وهذا مما يمتنع في نحو جاءني زيدٌ وهو يسرع او يسرع لانك اذا عدت ذكر زيد وجئت بضميره السنفصل المرفوع كان بمنزلة اعادة اسمه صريحاً في انك لا تجد سبباً الى ان تدخل يسرع في صلة المجيء وتنضم اليه في الاثبات لان اعادة ذكره لا تكون حتى يقصد استيناف الخبر عنه بانه يسرع والالكنت تركت المبتدأ بمضيعة وجعلته لغوا في البين واجرى مجرى ان تقول جاءني زيدٌ وعمرٌ ويسرع امامه ثم تزعم انك لم تستأنف كلاماً ولم تبدئ للسرعة اثباتاً وعلى هذا فالاصل والقياس ان لا يجيء الجملة الاسمية الا مع الواو اما ما جاء بدونه فمسبلة سبيل الشيء الخارج عن نياسه واصلة بضرب من التاويل ونوع من التشبيه هذا كلامه في دلائل الاعجاز وهو مشعر بوجود الواو في نحو زيدٌ وزيدٌ يسرع او يسرع وجاءني زيدٌ وعمرٌ يسرع او يسرع امامه بالطريق الاولى ثم قال الشيخ وان جعل نحو علي كتفه سيئت حالاً اكثر فيها اي في تلك الحال تركها اي ترك الواو ونحو قول بشر اشعر

﴿اذا انكرتني بلدةً وانكرتها: خرجت مع البازي علي سواد﴾

بقية من الليل يعني اذا لم يعرف قدر ذي اهل بلدة اولم اعرفهم خرجت منهم مصاحباً للبازي الذي هو ابرار الطيور مستملاً على شيء من ظلمة الليل غير منتظر لاسفار الصبح فقوله علي سواد حال ترك فيه الواو ثم قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم في مثل هذا فاعلاً للظرف لاعتماده على

ذی الحال لامبتداً وینبغی ان یقدرھنا خصوصاً ان الظرف فی تقدیر اسم الفاعل دون الفعل اللہم الا ان یقدر فعل ماضٍ مع قدھذا کلامہ وفيہ بحث والظاہران مثل علی کتفہ سیف یحتمل ان یکون فی تقدیر المفرد وان یکون جملة اسمیة قدّم خبرها وان یکون فعلیة مقدرة بالماضی او بالمضارع فعلى التقديرین یمتنع الواو علی التقديرین لا یجب فمن اجل هذا اکثر کرکھا قال الشیخ ایضاً ترجمہ:-

(اور عبد القاہرؒ نے کہا ہے کہ اگر مبتداء ہو جملہ اسمیہ حالیہ میں ضمیر ذوالحال کی تو واجب ہوگا اس میں) واو خواہ اس کی خبر فعل ہو (جیسے جاء زید وہو یسرع یا) اسم ہو جیسے جاء فی زید (وهو مسرع) اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ میں واو کو نہیں چھوڑا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ عامل کے صلہ میں داخل ہو جائے اور اثبات میں اس کے ساتھ مل جائے اور اسے مفرد کی طرح فرض کیا جائے اس سلسلہ میں کہ اس میں اثبات کا استیفاء نہیں کیا جاتا ہے اور یہ چیز ممتنع ہے جاء فی زید وہو یسرع اور وہو مسرع میں کیونکہ جب تم نے زید کے ذکر کا اعادہ کیا اور اس میں ضمیر مرفوع منفصل لے آئے تو یہ اس کے صریح اسم کے مرتبہ میں ہے اس اعتبار سے کہ تجھے کوئی راستہ نہیں ملا ہے کہ داخل کرے تم یسرع کو محلی کے صلہ میں اور اثبات میں اس کے ساتھ ملائے کیونکہ اس کے ذکر کا اعادہ نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ ارادہ کیا جائے اس سے استیفاء خبر کا کہ وہ یسرع ہے ورنہ تم ہوں گے کہ تم نے مبتداء کو ضائع اور لغو کر دیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہو جائے گا جیسے تم یوں کہو کہ جاء فی زید و عمرہ یسرع امامہ پھر تم یہ سمجھتے ہو کہ تم نے کلام کا استیفاء نہیں کیا ہے اور مضرعٹ کیلئے اثباتا ابتداء نہیں کی اس بناء پر اصل اور قیاس یہ ہے کہ صرف جملہ اسمیہ واو کے ساتھ آئے اور جو ترکیبیں واو کے بغیر ہیں تو وہ قیاس سے خارجی چیز کی طرح ہے اور اس کی اصل بھی تاویل کی ایک قسم اور تشبیہ کی ایک نوع ہے یہ شیخ کا کلام ہے دلائل انجاز میں جو یہ بتلا رہا ہے کہ واو واجب ہے جاء فی زید وزید یسرع اور مسرع اور جاء فی زید و عمرہ یسرع اور مسرع عمرہ امامہ میں بطریق اولیٰ۔ پھر شیخ نے کہا ہے (کہ ”علی کتفہ سیف جیسی ترکیب میں علی کتفہ کو حال بنا دیا جائے جو اس میں کثیر ہے) یعنی اس حال میں (ترک واو جیسے) بقا رکایہ شعر ہے: اذا اکمرت الخ جب اہل شہر میرے مرتبے کو نہ پہچانیں یا میں ان کو نہ پہچانوں تو میں وہاں سے نکل جاتا ہوں اپنے باز کے ساتھ اس حال میں کہ میرے اوپر رات کی تاریکی ہوتی ہے اسی یعنی رات کا حصہ ہوتا ہے یعنی جب شہر والے میں میری قدر نہ جانیں یا میں ان کی قدر نہ جانوں تو میں اپنے باز کے ساتھ ان کے پاس سے نکل جاتا ہوں جو سب پرندوں سے زیادہ سویرے اٹھنے والا ہے اس حال میں کہ مجھ پر بقیہ رات کی تاریکی ہوتی ہے اور میں صبح کا انتظار نہیں کرتا لہذا ”علی سواد“ حال ہے جس میں واو کو ترک کر دیا گیا ہے۔ پھر شیخ نے کہا ہے کہ ان جیسی ترکیبوں میں ظرف ذوالحال پر اعتماد کرنے کی وجہ سے فاعل بن جائے گا نہ کہ مبتداء پر اور مناسب یہ ہے کہ فرض کر لیا جائے یہاں بالخصوص یہ ظرف بتقدیر اسم فاعل ہے نہ کہ بتقدیر فعل، الا یہ کہ فعل ماضی کو قد کے ساتھ مقدّر مانا جائے یہ شیخ کا کلام ہے اور اس میں بحث ہے اور ظاہر یہ ہے کہ علی کتفہ سیف جیسی ترکیب میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ بتقدیر مفرد ہو اور یہ بھی کہ جملہ اسمیہ ہو جس کی خبر مقدم کر دی گئی ہو اور یہ بھی کہ جملہ فعلیہ مقدّر بالماضی یا مقدّر بالمضارع ہو پس دونوں تقدیروں پر واو ممتنع ہے واو واجب نہیں اسلئے ترک واو کثیر ہے۔ اور نیز شیخ نے کہا ہے کہ

تشریح:-

وقال عبد القاهر: شیخ عبد القاہرؒ کی تحقیق یہ ہے کہ جب حال جملہ اسمیہ بن رہا ہو تو اس کی چار صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جب حال ایسا جملہ اسمیہ ہو کہ اس کی مبتداء ایک ایسی ضمیر ہو جو ذوالحال کی طرف لوٹ رہی ہو تو وہاں پر را

بطع کرنے کیلئے واؤ کالا نا ضروری ہے چاہے اس کی خبر جملہ اسمیہ ہو یا جملہ فعلیہ جیسے جاء نی زیدؑ وھو یسرع اور جاء نی زیدؑ وھو یسرع۔ اسلئے کہ ترک واؤ کیلئے تین شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو عامل حال کیلئے قید بنا دیا جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو اثبات میں عامل حال کے ساتھ ضم کر دیا جائے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کو بمنزلہ مفرد قرار دیا جائے اور پھر جس طرح مفرد کے ساتھ استیناف نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے ساتھ بھی استیناف نہ کیا جائے تو ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی پائی جائے تو وہاں پر ترک واؤ کے ساتھ دوسرا جملہ لایا جاتا ہے جبکہ یہاں پر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہیں پائی جاتی ہے اسلئے کہ انھوں نے دوسرے جملے کی مبتداء ضمیر کو بنا دیا ہے اور ضمیر بمنزلہ اسم ظاہر کے ہوتی ہے اور جب اسم ظاہر کے ساتھ دوسرا جملہ لایا جاتا ہے۔ تو وہاں پر جملہ اولیٰ کیلئے خبر کا استیناف کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء کا ذکر لغو اور بیکار نہ جائے جیسا کہ جملہ ثانیہ کیلئے کوئی اور اسم لایا جائے مثلاً یوں کہا جائے ”جاء نی زیدؑ وعمرو یسرع“ تو جس طرح کسی اور اسم کے ذکر کرنے کی صورت میں استیناف خبر کا قصد کیا جاتا ہے اسی طرح اس اسم کے اعادہ کی صورت میں بھی استیناف کا قصد کیا جاتا ہے لہذا جب یہ قاعدہ بن گیا کہ جملہ حالیہ اسمیہ واؤ کے بغیر نہیں آسکتا ہے تو اب جب بھی کہیں پر واؤ کے بغیر جملہ اسمیہ پایا جائے تو اس کی کچھ نہ کچھ تاویل کر لی جائے گی حضرت شیخؒ نے اپنی کتاب میں جو عبارت لکھی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب جاء نی زیدؑ وھو یسرع۔ میں واؤ کالا نا ضروری ہے تو ”جاء نی زیدؑ و زیدؑ یسرع“ اور جاء نی زیدؑ وعمرو یسرع۔ میں واؤ کالا نا بطریق اولیٰ ضروری ہوگا کیونکہ اس کو مشبہ بہ بنایا ہے اور مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے مشبہ سے اسلئے ان میں واؤ کالا نا بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حال بننے والے جملہ کی خبر ظرف ہو اور اسے مبتداء سے مقدم کر دیا گیا ہو تو وہاں پر ترک واؤ کثیر ہے جیسے ”علیٰ کتفہ سیف“ اسی طرح شاعر کا یہ شعر بھی ہے کہ

﴿اذا انکرتنی بلدة او نکرتمہا خرجت مع البازی علی السواد﴾

جب شہر والوں نے مجھے اجنبی سمجھا اور میں نے ان کو اجنبی سمجھا تو میں رات کی تاریکی ہی میں باز کے ساتھ نکل گیا۔ اس میں محل استنباد ”مع البازی“ ہے یہ خبر بن رہا ہے اور اسے مقدم کر دیا گیا ہے۔

ضابطہ جہاں پر بھی ظرف کو مقدم کر دیا جائے تو وہاں پر ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہوتے ہیں یا تو یہ ظرف مستقر بن کر خبر مقدم بن جاتا ہے اور یا اسم ظاہر کو اس کیلئے فاعل بنا دیا جاتا ہے جب اسم ظاہر کو اس کا فاعل بنا دیا جائے تو پھر اس کے فاعل ہونے میں تین احتمال ہیں یا تو یہ اسم فاعل کا فاعل بنے گا یا فعل مضارع کا اور یا فعل ماضی کا۔ اگر اسے اسم فاعل یا فعل مضارع ثابت کا فاعل بنا دیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں ترک واؤ واجب ہوتا ہے اور اگر اسے فعل ماضی کا فاعل بنا دیا جائے یا ایسا جملہ اسمیہ کا فاعل بنا دیا جائے جسکی خبر اس پر مقدم کر دی گئی ہو تو ان دونوں صورتوں میں واؤ کالا نا نہ لانا دونوں صورتیں جائز ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ کل چار صورتیں ہیں جن میں سے دو صورتوں میں واؤ کالا نا اور نہ لانا دونوں جائز ہیں اور دو صورتوں میں واؤ کالا نا نا ضروری اور واجب ہے۔ تو ترک کی صورتیں زیادہ ہوں گیں اسلئے شیخؒ نے کہا ہے کہ ”والتسک کثیر“ ترک کی صورتیں زیادہ ہیں۔ پھر آگے چل کر شیخؒ نے لکھا ہے کہ ان دو صورتوں میں فاعل بنانے کا احتمال زیادہ صحیح ہے اور فاعل بنانے کی صورت میں بھی اسم فاعل کو فاعل بنانا زیادہ صحیح ہے اس صورت میں اسم فاعل ذوالحال پر اعتماد کی وجہ سے مابعد والے فعل میں عمل کرے گا۔

وفیہ بحث: اس عبارت کے ساتھ شیخؒ پر ایک اعتراض کیا ہے شیخؒ نے اسم فاعل کے فاعل بنانے کو زیادہ راجح قرار دیا ہے لیکن اس کی

وجہ بیان نہیں کی ہے یا اس وجہ سے کہ انھوں نے اسے رائج قرار دیا ہے کہ حال میں افراد اصل ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر خبر اور نعت میں بھی اصل افراد ہے وہاں پر بھی اسم فاعل کو متعلق بنا کر اسے اولیٰ قرار دینا چاہئے جبکہ وہاں پر اولویت نہیں بیان کی ہے اور اگر اس کے غیر کو علت بنایا جائے تو ان کو بیان کر دینا چاہئے تھا لیکن انھوں نے بیان نہیں کیا ہے۔

وحسن الترك ای ترك الوا وفي الجملة الاسمية تارة لدخول حرف على المبتداء يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط كقوله شعر فقلت عسى ان تبصريني كأنما: بنی حوالی الاسود والحوارد“ من حرذاذا غضب فقوله بنی الاسود جملة اسمية وقعت حالا من مفعول تبصريني ولولا دخول كأنما عليها لم يحسن الكلام الآبالوا وقوله حوالی ای فی اکنافی وجوانبی حال من بنی لما فی حرف التشبيه من معنى الفعل ويحسن الترك تارة أخرى لوقوع الجملة الاسمية الواقعة حالا بعقب مفرد حال كقوله شعر والله يبقيك لنا سالما :: بُرداك تعظيم وتبجيل فقوله برداك تبجيل حال لولم يتقدّمها قوله سالما لم يحسن فيها ترك الواو ترجمہ:-

(بہتر ہوتا ہے ترک) یعنی جملہ اسمیہ میں واؤ کا چھوڑنا (کبھی مبتداء پر کسی حرف کے داخل ہونے کی وجہ سے جس حرف سے ایک گونہ ارتباط حاصل ہو جائے) جیسے شعر فقلت الخ میں نے کہا دیکھے گا تو مجھ کو اس حال میں کہ گویا کہ میرے لڑکے میرے ارد گرد غضبناک شیر ہیں، حوارد خرد کی جمع ہے غضب کے معنی میں ہے بنی الاسود جملہ اسمیہ ہے جو تبصرینی کے مفعول سے حال ہے، اگر اس پر لفظ کا تہما داخل نہ ہوتا تو واؤ کے بغیر کلام مستحسن نہ ہوتا شعر میں لفظ ”حوالی“ اکناف وجوانب کے معنی میں ہے اور یہ حال ہے بنی سے کیونکہ حرف تشبیہ میں فعل کے معنی ہیں (اور) بہتر ہوتا ترک واؤ (کبھی جملہ اسمیہ حالیہ کے مفرد کے بعد واقع ہونے کی وجہ سے جیسے شعر واللہ یبقیک الخ خدا تجھے باقی رکھے ہمارے لئے سلامتی کی حالت میں اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور شرافت ہے اس میں ”برداک تجلیل“ حال ہے۔ اگر اس سے پہلے سالما نہ ہوتا تو ترک واؤ مستحسن نہ ہوتا۔

تشریح:-

وحسن الترك: شیخ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کبھی کبھار واؤ کے علاوہ کسی اور حرف کے ساتھ ماقبل کے ساتھ رابطہ جوڑا جاتا ہے تو وہاں پر بھی ترک واؤ اولیٰ اور احسن ہوتا ہے اتیان واؤ سے جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

فقلت عسى ان تبصريني كأنما: بنی حوالی الاسود والحوارد۔

تحقیق المفردات: تبصر، باب نصر سے فعل مضارع ہے۔ دیکھنا۔ بنی ابن کی جمع ہے۔ بیٹا۔ حوالی۔ ارد گرد چو طرف۔ الاسود جمع ہے اسد کی۔ شیر۔ الحوارد خرد کی جمع ہے اس کے معنی ہیں غضبناک۔

ترجمہ: میں نے کہا کہ عنقریب تو مجھے اس حال میں دیکھے گا گویا میرے بیٹے میرے ارد گرد غضبناک شیر ہیں۔

محل استشہاد: اس میں ”کأنما بنی“ اس کو حال بنا کر اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق جوڑ دیا گیا ہے اسلئے ترک واؤ اولیٰ واحسن ہے۔

چوتھی صورت:- جملہ اسمیہ حالیہ کا ماقبل کے ساتھ ربط بنانے کی چوتھی صورت شیخ نے یہ بیان کی ہے کہ کبھی کبھار جملہ حالیہ سے حال مفردہ مراد ہوتا ہے تو اس حال مفردہ کو رابطہ بنا کر واؤ کو ترک کرنا بھی احسن ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس شعر میں ہے۔

”والله يبقيك لنا سالما برداك تعظيم وتبجيل“

تحقیق المفردات: یبقیك - مضارع ہے ماضی اقبل آتی ہے۔ باقی رکھنا۔ سالماً صح سلامت رہنا۔ رداء۔ چادر۔ تبجیل اور تعظیم سے مراد بزرگی ہے۔

ترجمہ: خدا تجھے ہمارے لئے سلامت رکھے اس حال میں کہ تیری چادر بزرگی اور تعظیم ہے۔

محل استشہاد: ”سالماً برداك“ اس میں ”سالماً“ حال مفردہ ہے اور ”برداك“ حال جملہ ہے اور حال مفردہ حال جملہ کیلئے ربط کا فائدہ دے رہا ہے۔

<https://darsenizamibooks.wordpress.com/>

## ﴿الباب الثامن الايجاز والاطناب والمساواة﴾

قال السكاكي اما الايجاز والاطناب فلكونهما نسبيين اي من الامور النسبية يكون تعلقها بالقياس الى تعقل شيء اخر فان المؤجز اتما يكون مؤجزا بالنسبة الى كلام ازيد منه وكذا المطلب اتما يكون مطنبا بالنسبة الى ما هو انقص منه لا يتيسر الكلام فيهما الا بترك التحقيق والتعيين اي لا يمكن التنصيص على ان هذا المقدار من الكلام ايجاز وذلك اطناب اذرب كلام مؤجز مطناب بالنسبة الى كلام اخر وبالعكس والبناء على امر عرفي اي والابالبناء على امر يعرفه اهل العرف وهو متعارف الاوساط الذين ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية الفهامة اي كلامهم في مجرى عرفهم في تادية المعاني عند المعاملات والمحاورات وهو اي هذا الكلام لا يحمّد من الاوساط في باب البلاغة لعدم رعاية مقتضيات الاحوال ولا يذم ايضا منهم لان غرضهم تادية اصل المعنى بدلالات وضعيّة والفاظ كيف كانت وبجرد تاليف يخرجها عن حكم التعليق فالايجاز اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف والاطناب اداؤه باكثر منها ثم قال الاختصار لكونه نسبيا يرجع فيه تارة الى ما سبق اي الى كون عبارة المتعارف اكثر منه وتارة اخرى الى كون المقام خليقا باسسط مما ذكر اي من الكلام الذي ذكره المتكلم وتوهم بعضهم ان المراد بما ذكر متعارف الاوساط وهو غلط لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد يعني كما ان الكلام يوصف بالايجاز لكونه اقل من المتعارف كذلك يوصف به لكونه اقل مما يقتضيه المقام بحسب الظاهر واتما قلنا بحسب الظاهر لانه لو كان اقل مما يقتضيه المقام ظاهرا او تحقيقا لم يكن في شيء من البلاغة مثاله قوله تعالى "رَبِّ اُنْى وَهَنْ الْعَظْمُ مَبْنًى" الآية- فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف اعنى قولنا يارب شخض وايجاز بالنسبة الى مقتضى المقام ظاهرا لانه مقام بيان انقراض الشباب والمام المشيب فينبغى ان يبسط فيه الكلام غاية البسط فللايجاز معنيان بينهما عموم من وجه ترجمه:-

آٹھواں باب ایجاز، اطناب، اور مساوات کے بیان میں ہے سکاکی نے کہا ہے کہ ایجاز و اطناب چونکہ نسبی ہیں یعنی ان امور نسبیہ میں سے ہیں جن کا سمجھنا دوسری چیز کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ کلام موجز کا موجز ہونا اس کلام کی بہ نسبت ہوتا ہے جو اس سے زائد ہو اسی طرح کسی کلام کا مطناب ہونا اس کلام کی بہ نسبت ہوتا ہے جو اس سے کم ہو (اس لئے اس میں گفتگو کرنا آسان نہیں ہے سوائے ترک تحقیق اور ترک تعیین کے) یعنی اس کی تعیین کرنا ممکن نہیں کہ کلام کی یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ مقدار اطناب کیونکہ بعض کلام موجز مطناب ہوتا ہے بہ نسبت دوسرے کلام کے اور اسی کا عکس (اور امر عرفی پر مبنی کرنے کے ساتھ) یعنی گفتگو ممکن نہیں ہے سوائے اس امر پر مبنی کرنے کے جس کو اہل عرف جانتے ہیں (اور وہ متعارف الاوساط ہے) جو نہ بالکل بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں اور نہ بالکل کلام سے عاجز ہوتے ہیں (یعنی ان کا وہ کلام جو ان کے عرف میں چلتا ہے معنی کی ادائیگی میں) معاملات اور محاورات کے وقت (اور وہ) کلام (نہ قابل ستائش ہوتا ہے) (اوساط سے) (بلاغت کے باب میں) مقتضیات احوال کی رعایت نہ ہونے کی وجہ سے (اور نہ قابل مذمت) کیونکہ ان کا مقصد اصل معنی کو ادا کرنا ہوتا ہے دلالت وضعیہ اور کیف ما اتفق الفاظ کے ساتھ اور مقصد تالیف ہوتی ہے جو کوئے کی کائیں کائیں سے نکل جائے (پس



ایجاز مقصود کو اداء کرنے کا نام ہے متعارف سے لم کلام کیساتھ اور اطناب مقصود کو اداء کرنے کا نام ہے متعارف عبارت سے زائد کیساتھ۔ پھر کہا ہے کہ اختصار کے نسبی ہونے کی وجہ سے کبھی تو اس میں ماسبق کی طرف رجوع ہوتا ہے (یعنی عبارت متعارف کے اکثر ہونے کی طرف) (اور کبھی مقام کے ماذکر سے زائد وضاحت کے لائق ہونے کی طرف) یعنی اس کلام سے جس کو مستحکم نے ذکر کیا ہے۔ بعض کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ ماذکر سے مراد متعارف الاوسط ہے اور یہ بالکل غلط ہے جو مخفی نہیں ہے ہر اس آدمی سے جس کے پاس فہم دل ہو یا بات کی دھیان دے یعنی جس طرح کلام متعارف سے کم ہونے کی بنا پر صورت میں ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح ایجاز کے ساتھ متصف ہوتا ہے مقتضی مقام سے باعتبار ظاہر کم ہونے کی بناء پر، بحسب الظاہر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر کلام بحسب الظاہر اور بحسب الحقیقہ دونوں اعتبار سے مقتضی مقام سے کم ہو تو یہ بلاغت کے کسی درجہ میں نہیں ہوگا اس کی مثال قول باری تعالیٰ ہے اے رب میری ہڈیاں کمزور ہو گئیں یہ آیت عبارت متعارف یعنی یارب تخت کے لحاظ سے مطنب ہے اور بحسب الظاہر مقتضی مقام کے لحاظ سے موجز ہے کیونکہ یہ جوانی کے ختم ہو جانے اور بڑھاپے کے آجانے کو بیان کرنے کا ہے تو مناسب ہے کہ پورے بسط کیساتھ کلام کیا جائے، پس ایجاز کے دو معنی ہیں جن میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے

تشریح:-

ایجاز، اطناب، مساوات کی تعریفات کیا ہیں مصنفؒ ان کو بعد میں بیان کریں گے یہاں پر پہلے مصنفؒ نے علامہ سکا کی ایک بات نقل کر کے اس پر دو اعتراض کئے ہیں علامہ سکاؒ نے کہا ہے کہ اطناب اور ایجاز دونوں امور نسبی میں سے ہیں یعنی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے اور دوسرے کا سمجھنا پہلے پر موقوف ہے کلام موجز وہ کلام ہے جس کے مقابلے میں کلام مطنب ہو اور کلام مطنب وہ کلام ہے جس کے مقابلے میں کلام موجز ہو اسلئے ان میں سے ہر ایک کی تعین کے ساتھ تعریف کرنا مشکل ہے کیونکہ اگر مثلاً کسی کلام کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ کلام موجز ہے تو ہو سکتا ہے اس سے بھی کم حروف والا کلام پایا جائے تو پھر یہ کلام دوسرے کلام کے مقابلے میں کلام مطنب بن جائے گا اسلئے کلام کے موجز یا مطنب ہونے کا دار و مدار عرف پر ہے عرف عام میں جس کلام کو کلام مطنب کہتے ہیں وہ کلام مطنب ہوگا اور جس کلام کو موجز کہتے ہیں وہ کلام موجز ہوگا۔

فائدہ: یہاں پر عرف عام سے مراد اوسط کا کلام ہے اور اوسط ان لوگوں کو کہتے ہیں جو نہ تو انتہائی فصیح و بلیغ ہوں اور نہ ہی وہ کلام سے بالکل عاجز و بے بس ہوں ان کے کلام کی نہ تو تعریف کی جاتی ہو کیونکہ اس میں تمام مقتضیات احوال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور نہ ہی ان کے کلام کی مذمت اور برائی بیان کی جاتی ہو اسلئے کہ کسی بھی کلام سے اصل مقصود معنی ہوتا ہے اور ان کے کلام کا معنی معاملات اور محاورات کے مطابق ہونے کی وجہ سے بالکل واضح ہوتا ہے۔ تو تعارف اوسط میں جس کلام کو موجز کہا جائے گا وہ موجز ہوگا اور جس کلام کو مطنب کہا جائے وہ مطنب ہوگا۔

لہذا اب ان کی تعریف یوں ہوگی کہ کلام موجز وہ کلام جس میں اپنے مافی الضمیر کو متعارف کلام سے کم کے ساتھ اداء کیا جائے۔ اور مطنب وہ کلام ہے جس میں اپنے مافی الضمیر کا ایسی عبارت کیساتھ اظہار کیا جائے جو عبارت کلام متعارف سے زیادہ ہو۔ علامہ سکاؒ نے کلام موجز کی دوسری تعریف یہ کی ہے کہ کلام موجز وہ کلام ہے جس میں اپنے مافی الضمیر کا کم عبارت کے ساتھ اظہار کیا گیا ہو اور باعتبار ظاہر مقام زیادہ عبارت کا تقاضا کرتا ہو۔ ہم نے اس میں باعتبار ظاہر کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر وہ باعتبار باطن بھی زیادہ عبارت لانے کا تقاضا کرے اس کے باوجود کم عبارت لائی گئی ہو تو پھر یہ کلام بلاغت کے مقام سے گر جائے گا کلام موجز بھی نہیں رہے گا اسلئے کہ کلام کا موجز ہونا بھی بلاغت ہی کی ایک قسم ہے اس اعتبار سے ان دونوں تعریفوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہوگی اور جن دو چیزوں میں عام خاص من

وجہ کی نسبت ہوئی ہے وہاں پر تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقیہ ہوتے ہیں۔ مادہ اجتماعی یہ ہے کہ اپنے مانی الضمیر کے اظہار کیلئے مقام کے تقاضا اور متعارف کے مقتضی دونوں سے کم عبارت لائی جائے جیسے ”رَبِّ شَيْخْتِ“ یہ عبارت مقام مقتضاء سے بہت کم ہے کیونکہ یہ مقام عجز و انکساری کے بتلانے کا ہے اس مقام پر پوری تفصیل بیان کرنی چاہئے کہ میں کمزور ہو گیا ہوں اور جوڑوں میں درد ہے وغیرہ وغیرہ لیکن اس پوری تفصیل کے بیان کرنے کے بجائے صرف اتنا بیان کر دیا ہے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں جو تعارف اوساط کے تقاضا سے بھی کم ہے کیونکہ عرف عام میں ایسے مقام پر یائے ندائیہ بھی لائی جاتی ہے اور یہاں پر یائے ندائیہ بھی نہیں ہے۔ اسی طرح یا ئے متکلم بھی لائی جاتی ہے اور یہاں پر وہ بھی نہیں ہے۔ لہذا یہ تعارف اوساط کے تقاضا سے بھی کم ہے۔

دوسرا مادہ یہ ہے کہ مقام کے اقتضاء کے مطابق تو کلمات ہوں لیکن وہ متعارف اوساط کے تقاضا سے کم ہوں جیسے ”غزال“ یہ عرف اوساط کے تقاضا سے تو کم ہیں کیونکہ عرف میں ”ہذا غزال“ کہا جاتا ہے لیکن مقام مقتضاء مقام کے مطابق ہے کیونکہ نحو یوں کے ہاں یہ قانون ہے ضیق مقام کی وجہ سے مبتداء کو حذف کر دیا جاتا ہے تیسرا مادہ یہ ہے کہ مقام کے اعتبار سے تو کم ہو لیکن متعارف اوساط کے مطابق ہو جیسے ”یارب شخت“ یہ عرف عام کے تو مطابق ہے کیونکہ عرف عام میں یا حرف نداء اور یائے تکلف لا کر یہ جملہ استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن مقام کے اعتبار سے اس کلام کے حروف کم ہیں اسلئے کہ یہ مقام اپنے عجز و انکساری کے بیان کرنے کا ہے کہ اللہ کے سامنے حضرت زکریا یوں کہتے کہ اے اللہ یہ ہوا وہ ہوا لیکن بجائے پوری تفصیل کے بیان کرنے کے صرف ”یارب شخت“ پر اکتفاء کیا ہے۔

وفیه نظر لان کون الشیء نسباً لا یقتضی تعسراً تحقیق معناه اذ کثیراً ما یتحقق معانی الامور النسبۃ وتعرف بتعریفات تلیق بها کالابوة والاخوة وغیرهما والجواب انه لم یرد تعسریان معناهما لان ما ذکرہ بیان لمعناهما بل اراد تعسراً التحقیق والتعیین فی ان هذا القدر ایجاز وذلک اطناب ثم البناء علی المتعارف والبسط الموصوف بان یقال الایجاز هو الاداء باقل من المتعارف او مما یتلوق بالمقام من کلام ابسط من الکلام المذكور ردّ الی الجهالة اذ لا تعرف کمّیة متعارف الاوساط وکیفّیتها لا اختلاف طبقاتهم ولا یعرف ان کلّ مقام ایّ مقدار یقتضی من البسط حتی یقاس علیہ ویرجع الیہ والجواب ان الالفاظ قوالب المعانی والوساط الذین لا یقدرون فی تادیة المعانی علی اختلاف العبارات والتصرف فی لطائف الاعتبارات لهم حدّ معلوم من الکلام یجری بینهم فی المحاورات والمعاملات وهذا معلوم للبلغاء وغیرهم فالبناء علی المتعارف واضح الیہما جمیعاً واما البناء علی البسط الموصوف فانما هو للبلغاء العارفين بمقتضیات الاحوال بقدر ما یمکن لهم فلا یجھل عند ہم ما یقتضیہ کلّ مقام من مقدار البسط

ترجمہ:-

(اور اس میں نظر ہے کیونکہ کسی چیز کا نسب ہونا اس کے معنی کی تحقیق کی دشواری کا مقتضی نہیں ہے) کیونکہ بہت سے امور نسبہ کے معانی کی تحقیق کی جاتی ہے اور ان کے لائق ان کی تعریفات کی جاتی ہیں جیسے ابوہ و اخوہ وغیرہ، جواب یہ ہے کہ سکا کی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کا معنی بیان کرنا دشوار ہے کیونکہ سکا کی نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ ان کے معنی کو بیان کرنے کیلئے ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی تحقیق و تعین کرنا دشوار ہے کہ یہ مقدار ایجاز ہے اور یہ مقدار اطناب ہے۔ (اور پھر امر متعارف اور بسط موصوف پر مبنی کرنا، اس طور پر کہ کہا جائے کہ ایجاز متعارف سے کم کلام کے ساتھ اداء کرنے کا نام ہے یا اس کلام سے کم کے ساتھ جو مناسب مقام ہے یعنی کلام مذکور سے کم کیساتھ (جہالت

پر پھیرنا ہے) کیونکہ متعارف الاوساط کی نہ مقدار معلوم ہے اور نہ ہی اس کی کیفیت اختلاف طبقات کی بناء پر اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ہر مقام کس قدر بسط چاہتا ہے یہاں تک کہ اس پر قیاس کیا جاسکے جواب یہ ہے کہ الفاظ معانی کے قالب ہیں اور وہ اوساط جو معانی کی ادائیگی پر اختلاف عبارات کے اور لطائف اعتبارات میں تصرفات پر قادر نہیں ہیں ان کے ہاں بھی کلام کی ایک حد معلوم ہے جو ان کے محاورات اور معاملات میں جاری ہوتی ہے اور یہ بات بلغاء وغیرہ بلغاء سب کو معلوم ہے پس متعارف پر مبنی کرنا ان سب کے لحاظ سے واضح ہے رہا بسط موصوف پر مبنی کرنا تو یہ بلغاء کے لحاظ سے ہے جو بقدر امکان مقتضیات احوال سے واقف ہیں لہذا جو بھی مقام بسط کا مقتضی ہے وہ ان کے نزدیک مجہول نہ ہوگا۔

تشریح:-

وفیہ نظر: یہاں سے مصنفؒ نے علامہ سکا کی پردوا اعتراض کئے ہیں ان کو بیان کریں گے اور ساتھ ساتھ شارحؒ نے ان کا جواب دیا ہے اس کو بھی نقل کریں گے۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ یہ چونکہ امور نسبی میں سے ہے اسلئے ان کی تعریف کرنا مشکل ہے سکا کی کا یہ کہنا کہ ان کی تعریف نہیں کی جاسکتی ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ امور نسبی ہوں گے لیکن ان کی تعریف کی گئی ہے جیسے ”ابوۃ“ اور ”بنوۃ“ ان کی تعریف کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”الاب من لہ“ ”الابن من لہ“ ”الاب“ ”اب“ وہ ہے جس کا بیٹا ہو اور بیٹا وہ ہے جس کا باپ ہو۔ اسی طرح حرکت و سکون کی بھی تعریف کی جاتی ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ یہ چونکہ امور نسبیہ میں سے ہیں اسلئے ان کی تعریف نہیں کی جاتی ہے درست نہیں ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے جو کچھ کہا ہے کہ امور نسبی کی تعریف نہیں ہو سکتی ہے اس سے تعریف مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ان کی تعیین کرنا مراد ہے کہ یہ اطناب ہے اور یہ ایجاز ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے بھی کوئی مختصر کلام ہو تو یہ اس کی نسبت سے کلام مطب بن جائے گا اور دوسرا کلام موجز بن جائے گا اور اسی طرح اطناب بھی ہے کہ اس میں یہ احتمال باقی ہوتا ہے لہذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض: آپ نے کہا ہے کہ اطناب اور ایجاز کا دار و مدار تعارف اوساط اور بسط اقتضاء پر ہے یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے تعریف بالاجہول لازم آتا ہے کیونکہ تعارف اوساط کی کوئی مقدار معلوم نہیں ہے کہ کوئی مقدار تک کلام لایا جائے تو کلام مطب ہو گا اور کوئی مقدار کا کلام لایا جائے تو کلام موجز ہوگا لہذا یہ ایک امر مجہول ہے اسی طرح بسط اقتضاء مقام بھی مجہول ہے کیونکہ اس میں بھی معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کونسا مقام بسط کلام کا تقاضا کرتا ہے اور کونسا مقام نہیں کرتا ہے کہ اس پر دوسرے مقام کو قیاس کر لیا جائے لہذا آپ کا یہ کہنا تعریف بالاجہول ہے اور کسی بھی چیز کی تعریف بالاجہول جائز نہیں ہے اسلئے آپ کی یہ تعریف باطل اور ناجائز ہے۔

جواب: الفاظ معانی کیلئے لباس ہیں اور ہم نے جو یہ تعریف کی ہے یہ اوساط کی تعریف ہے کہ اوساط کو معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی کتنی مقدار موجز ہے اور کتنی مقدار مطب ہے عام لوگوں کیلئے یہ تعریف نہیں کی ہے لہذا جب یہ تعریف ہی بلغاء کیلئے ہے تو ان کو تو دونوں کا خود بخود پتہ چل جاتا ہے اسلئے یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

والاقرب الى الصواب ان يقال المقبول من طرق التعبير عن المراد تادية اصله بلفظ مساواة اى لاصل المراد او بلفظ ناقص عنه واف او بلفظ زائد عليه لفائدة فالمساواة ان يكون اللفظ بمقدار اصل المراد والايجاز ان يكون ناقصا عنه وافيابه والاطناب ان يكون زائدا عليه لفائدة واحترز بواف

عن الإخلال وهو أن يكون اللفظ ناقصاً عن أصل المراد غير وافي به كقوله شعر "والعيش خيرٌ في ظلال النوك أي الحمق والجهالة ممن عاش كذا" أي مكذوباً مستعوباً أي الناعم وفي ظلال العقل يعني أن أصل المراد أن العيش الناعم في ظلال النوك خيرٌ من العيش الشاق في ظلال العقل ولفظة غير وافي بذلك فيكون مخالفاً لا يكون مقبولاً واحترز بفائدة عن التطويل وهو أن يزيد اللفظ على أصل المراد لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً نحو قوله شعر وقدّدت الأديم لراهنشيه والفي أي وجد قولها كذباً وميناً "والكذب والمين واحذّ قوله وقدّدت أي قطعت والراهنشان العرقان باطن الذراعين والضمير في راهنشيہ وفي الفی لجذيمة الأبرش وفي قدّدت وقولها للزباء والبيت في قصّة قتل الزباء الجذيمة وهي معروفة ترجمہ:-

(اور اقرب) الی الصواب (یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعبیر مراد کے طریقوں میں سے مقبول طریقہ اصل مراد کو ایسے لفظ کے ساتھ اداء کرنا ہے جو اصل مراد یا ایسے لفظ کے مساوی ہو جو ناقص ہو مگر وافی مراد ہو یا ہو کسی فائدے کیلئے) پس مساوات یہ ہے کہ لفظ اصل مراد کے برابر ہو اور ایجاز یہ ہے کہ اس سے کم اور وافی ہو اور اطناب یہ ہے کہ زائد ہو کسی فائدہ کیلئے (اور وافی کے ذریعہ اخلال سے احتراز کیا ہے) اخلال یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے ناقص ہو اور غیر وافی ہو (جیسے شعر والعیش الخ حماقت کے سایہ میں زندگی بہتر ہے اس شخص سے جو تعب و مشقت میں زندگی گزارے یعنی خوشگوار زندگی اور عقل کے سایہ میں) یعنی اصل مراد یہ ہے کہ خوشگوار زندگی جو حماقت کے سایہ میں گزاری جائے اس ناگوار زندگی سے بہتر ہے جو عقل کے سایہ میں گزاری جائے اور یہاں پر الفاظ اس مراد کو پوری طور پر اداء نہیں کر رہے ہیں لہذا یہ کلام مخل اور غیر مقبول ہوگا (اور) احتراز کیا ہے (بفائدة کے ساتھ تطویل سے) تطویل یہ ہے کہ لفظ اصل مراد سے بلا فائدہ زائد ہو اور وہ زائد لفظ محقق نہ ہو (جیسے) شعر وقدّدت الخ اور کاٹ دیا اس کی دونوں رگوں کی کھال کو (اور پایا اس کے قول کو سر اسر جھوٹ) اور کذب و مین دونوں کے ایک ہی معنی ہیں قدّدت قطع کے معنی میں ہے راہشان دور گیس ہیں کلائیوں کے اندر کی طرف راہشیہ اور الی کی ضمیریں جزیمہ ابرش کی طرف راجع ہیں اور قدّدت اور قولھا کی ضمیریں زباء کی طرف اور یہ شعر زباء کے جذیمہ کو قتل کرنے کے بارے میں ہے جو مشہور ہے)

تشریح:-

والاقرّب الی الصواب: یہاں سے مصنف نے ان کی تعریف کی ہے کہ چنانچہ تین چیزیں ہیں مساوات، ایجاز، اطناب، اگر اپنے مافی الضمیر اور مقصود کو ایسی عبارت کے ساتھ اداء کر دیا جائے جو مقصود کے اداء کرنے میں پوری ہو تو اسے مساوات کہتے ہیں۔ ایجاز وہ کلام ہے جس میں اپنے مقصود اور مافی الضمیر کو ایسی عبارت کے ساتھ اداء کر لیا جائے جو مقصود کے اداء کرنے سے کم تو ہو پر اس سے مقصود پورا پورا اداء ہوتا ہو۔ اطناب وہ کلام ہے جو اپنے مقصود کے اداء کرنے سے اضافی اور زائد ہو اور اسکی زیادتی کسی نکتہ اور فائدہ کیلئے ہو۔ ایجاز کی تعریف میں وافی کی قید لگا کر اخلال سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخلال کی صورت میں اگرچہ کم عبارت کے ساتھ معنی مرادی کو اداء کیا جاتا ہے لیکن اس سے معنی مرادی پورے کا پورا اداء نہیں ہوتا ہے جیسے کہ حارث بن حلہ یشکری کے اس شعر میں ہے۔

﴿والعیش خیرٌ فی ظلال النوک ممن عاش کذا﴾

تحقیق المفردات:- عیش کا وہ سامان جو معیار زندگی ہو۔ ظلال۔ سایہ۔ نوك۔ حماقت اور جہالت۔ کذا۔ مکہ راور ننگ ہونا

اس شعر کے کہنے سے شاعر کا مقصود یہ ہے کہ وہ خوش عیش زندگی جو جہالت اور حماقت میں ہو اس زندگی سے بہتر ہے جو عقل کے سایہ میں ہونے کے باوجود مکدہ اور تنگی کے ساتھ گزرے۔ لیکن یہ پوری بات شعر سے معلوم نہیں ہوتی ہے شعر سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ”زندگی جاہلیت اور حماقت میں ہو تو وہ بہتر ہے مکدہ زندگی سے“ اس کی کوپورا کرنے کیلئے انہیں ”عیش“ کے بعد ”الناعم“ کا لفظ لا نا چاہئے تھا کیونکہ ”عیش“ صرف زندگی کو کہتے ہیں خوش عیش زندگی کو نہیں کہتے ہیں اسی طرح آخر میں ”فسی ظلال النوك“ کی عبارت لانی چاہئے تھی لیکن وہاں پر بھی یہ عبارت نہ لا کر اس کلام کو غیر وافی للمقصود بنایا ہے۔

اسی طرح اطناب کی تعریف میں ”فائدہ“ کی قید لگا کر انھوں نے ایک تو تطویل سے احتراز کیا ہے کیونکہ تطویل اس زیادتی کو کہتے ہیں جس میں زیادتی کسی فائدے کیلئے نہ ہو اور وہ زیادتی غیر متعین ہو جیسے عدی بن زید عبادی کے اس شعر میں ہے۔

وقددت الادیم لراہشیہ والفی قولہا کذباً ومیناً

تحقیق المفردات: وقددت۔ قد سے مؤخوذ ہے واحد مؤنث کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں کاٹنا۔ الادیم۔ کھال اور چمڑا۔ راہشیہ۔ ہاتھ کے ان دو رگوں کو کہتے ہیں جن کے کاٹنے سے پورے جسم کا خون نکل جاتا ہے۔ الفی پایا۔ کذب اور مین۔ الفاظ مترادفہ ہیں جھوٹ۔ ترجمہ۔ اور کاٹ دیا اس کی دونوں کلائیوں کے رگوں کی کھال کو اور اس کی بات کو صریح جھوٹ پایا۔

محل استشہاد: اس شعر میں کذب اور مین میں سے ایک زائد ہے لیکن کسی فائدے کیلئے زائد نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ وہ زائد کو نسا ہے جذیمہ بادشاہ کا نام ہے جو ملک حیرہ کا سب سے پہلے مالک ہوا، اس کا زمانہ حضرت عیسیٰ کے زمانے سے کچھ پہلے یا کچھ بعد میں تھا، ابرش اس کا لقب ہے اصل میں ابرص تھا لیکن عرب اس کے جاہ و جلال شان و شوکت کو دیکھ کر ابرص کے بجائے ابرش ہی پکارتے تھے، زباء ایک جزیرہ کی رانی کا لقب ہے جس کا نام فارغہ تھا زباء زبیب سے مأخوذ ہے بمعنی کثرت شعر یہ چونکہ بہت بڑی شاعرہ تھی اسلئے اسے زباء کہتے تھے۔ شعر کا پس منظر: اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ حیرہ ملک کا ایک بادشاہ جس کا نام جزیمہ بن مالک الابرش تھا یہ وہ بادشاہ ہے جس نے سب سے پہلے شمع روشن کی اور منجیق نصب کی۔ اس نے شام اور عراق پر قابض طرب بن حنن کو قتل کر دیا باپ کے مارے جانے کے بعد اس کی بیٹی ”زباء“ نے عنان حکومت سنبھالی یہ لڑکی بڑی چالاک و شاطر تھی اس نے نہر فرات کے دونوں کناروں پر دو مضبوط قلعے تعمیر کروا کر ان کے درمیان سرنگ بنوا کر رستہ بنوایا تھا۔ ایک قلعے میں خود رہتی تھی اور دوسرا قلعہ اپنی بہن کے سپرد کر دیا تھا ان اندرونی انتظامات سے فراغت کے بعد اس نے اپنے باپ کا بدلہ لینے کی ٹھانی اور اس کیلئے اس نے جذیمہ ابرش کے پاس پیغام بھیجا کہ آپ کو معلوم ہے کہ عورتوں کا نظام حکومت فطرۃً ناقص العقل ہونے کی وجہ سے بہت سست ہوتا ہے میں چاہتی ہوں کہ اپنی حکومت کی باگ ڈور کسی ایسے شخص کے سپرد کر دوں جو ترقی دے کر اسے چار چاند لگا دے اور میں اس سے نکاح کر کے اپنی بقیہ عمر آرام سے گزار دوں میں نے اس بارے میں کئی بار غور کیا مجھے اس کیلئے آپ سے بہتر کوئی نظر نہ آیا کیونکہ میرے سامنے آپ کی حکومت اور آپ کا نظام ہے جو رشک و خلاق ہے اسلئے آپ سے میری گزارش ہے کہ آپ میری اس درخواست کو شرف قبولیت سے نوازیں اور میری اس درخواست کو رد کر کے میری آسوں پر پانی نہ پھیریں۔ اس نے یہ پیغام روانہ کر کے اپنے لشکر کو مسلح رہنے کا حکم دیا کہ جوں ہی جذیمہ آئے اسے گرفتار کر لو جب جزیمہ کے پاس یہ پیغام پہنچا تو بہت زیادہ خوش ہو کر روانہ ہو گیا جذیمہ کے مصاحب قصیر بن سعد نے ہر چند اسے اس ارادے سے باز رہنے کا کہا لیکن اس نے ان کی ایک نہ مانی بالآخر جب یہ دونوں وہاں پہنچ گئے تو جزیمہ تو گرفتار ہو گیا لیکن قصیر اپنی جان بچا کر بھاگ گیا ”جان بچی سولا کھوں پائے“ جذیمہ کا انجام یہ ہوا کہ ملکہ کے حکم سے اس کی فصد کی رگیں کھول دی گئیں جس کی وجہ سے خون بہہ بہہ کر وہ مر گیا قصیر نے جذیمہ کے بھانجے عمرو بن عدی کے پاس پہنچ کر یہ سارا ماجرا اسے کہہ سنایا اور اسے بدلہ لینے پر ابھارا اس کے بعد قصیر نے اپنی ناک کاں خود کاٹ کر ”زباء کے پاس جا کر کہا کہ جذیمہ کے بھان

نہج نے مجھ پر یہ الزام لگایا ہے کہ تم نے جذیر کے ساتھ دغا کر کے اسے قتل کروادیا ہے اور اس جرم کی پاداش میں اس نے میرے ناک کان کاٹ کر مجھے ملک بدر کر دیا ہے۔ ”زباء نے اس کی بات پر اعتماد کر کے اسے اپنے ہاں پناہ دیدی کچھ عرصے کے بعد قصیر تجارت کی غرض سے اِدھر اُدھر ممالک سے ملکہ کا اعتماد بڑھانے کیلئے تھے تحائف لالاکر دینے لگا جب ملکہ کو پورا اعتماد ہو گیا کہ یہ واقعی تاجر ہے تو قصیر عمرو بن عدی کے پاس پہنچا اور اس نے اس کی مدد سے ایک ہزار اونٹوں کا قافلہ تیار کر لیا ہراونٹ پر ایک ایک صندوق رکھا اور اس میں دودو آدی بٹھا کر اس قافلے کو ”زباء کی طرف روانہ کر دیا جب اس کا قافلہ قریب پہنچا تو خود ملکہ کو اطلاع دینے کیلئے چلا گیا ملکہ اپنے قلعے کی طرف قافلے کو آتا دیکھ کر بہت خوش ہوئی اور بڑے شوق سے اجازت دیدی جب پورے کا پورا قافلہ قلعے میں داخل ہو گیا تو ہر صندوق سے دودو آدی نکل گئے زباء، ”کو غدر کا پتہ چلا تو اس نے سرنگ کے ذریعے بھاگنا چاہا جب وہاں پہنچی تو وہاں پر قصیر پہلے سے کھڑا تھا وہ واپس ہو گئی ادھر آئی تو ادھر عمرو بن عدی کھڑا تھا اس نے عمرو کے ہاتھوں مرجانا گوارا نہ کر کے اپنی انگوٹھی کا ہیرا کھا کر خود ہی اپنا خاتمہ کر دیا اس کے بعد سے یہ قصہ عربی تاریخ میں ضرب الثل بن گیا ہے۔

یہ شعر عدی بن زید العبادی کا ہے جن کا انتقال ۵۸۷ھ میں ہوا ہے جو جابلی حضرمی شاعر اور نعمان بن منظر کا کاتب تھا ایاس نسری نے اہل عرب کا قول نقل کیا ہے ”اشعر العرب ابو داؤد الایادی“ اہل عرب میں سب سے بڑا شاعر ابو داؤد الایادی ہیں

وَأَحْتَرَزُ أَيضًا بِفَائِدَةِ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ زِيَادَةُ مَعِينَةٍ لِّلْفَائِدَةِ الْمَفْسَدِ لِّلْمَعْنَى كَالْنَدَى فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ وَلَا فُضِّلَ فِيهَا أَى فِي الدُّنْيَا لِلشَّجَاعَةِ وَالنَّدَى: وَصَبَرَ الْفَتَى لَوْلَا لِقَاءُ شُعُوبٍ “ہی علم المنیة صرفہا للضرورة وعدم الفضيلة علی تقدیر عدم الموت اتمایظہر فی الشجاعة والصبر لتیقن الشجاعة بعدم الهلاك وتیقن الصابر بزوال المكروه بخلاف الباذل مالۃ فائۃ اذا تیقن بالخلود وعرف احتیاجۃ الی المال دائماً فان بذلۃ حیث بذل افضل ممّا اذا تیقن بالموت وتخلیف المال وغایة اعتذارہ ما ذکرہ الامام ابن جنی وهو ان فی الخلود وتقل الاحوال فیہ من عسر الی یسر ومن شدۃ الی رخاء ما یسکن النفوس ویسهل البؤس فلا یظہر لبذل المال کثیر فضل وعن الحشو غیر المفسد للمعنی لقولہ ”شعر“ وَأَعْلَمُ عِلْمَ الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمٍ مَا فِي غِدِّ عَمِي“ فلفظ قبلہ حشو غیر مفسد وهذا بخلاف ما یقال ابصرته بعینی وسمعتہ باذنی وکتبتہ بیدی فی مقام یتفقر الی التاکید ترجمہ:-

اور بفائدۃ کے ذریعہ احتراز کیا ہے (حشو سے) اور وہ معین اور بلا فائدہ زیادتی ہے جو مفسد معنی ہو جیسے لفظ ندی متنبی کے اس شعر میں (نہیں تھی کوئی خوبی اس میں) یعنی دنیا میں (بہادری، شجاعت اور جوان کے صبر کی اگر موت کا سامنا نہ کرنا ہوتا، شعوب، موت کا علم ہے جسے ضرورت شعری کی وجہ سے منصرف کر دیا ہے، عدم فضیلت بتقدیر عدم موت صرف شجاعت اور صبر میں ہے کیونکہ بہادر کو عدم ہلاکت کا اور صابر کو مصیبت کے زوال کا یقین ہوتا ہے بخلاف مال خرچ کرنے والے کے کہ جب اس کو یقین ہے ہمیشگی کا اور وہ مال کی طرف اس کی احتیاج کو جانتا ہے کہ اس کا ایسی حالت میں خرچ کرنا بہتر ہے جبکہ اسے موت کا اور مال کے چھوڑ جانے کا یقین ہو جائے متنبی کی طرف سے غایت اعتدال اور وہ ہو سکتا ہے جس کو امام ابن جنی نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمیشگی میں اور سختی و نرمی تنگی و خوشحالی کے مختلف احوال میں نفس کو تسکین اور سختی آسان ہو جاتی ہے تو بذل میں کوئی زیادہ خوبی ظاہر نہیں ہوتی ہے (اور احتراز کیا ہے غیر مفسد کے ساتھ معنی حشو سے جیسے شعر و اعلم الخ مجھے آج کا بھی علم ہے اور کل گذشتہ کا بھی) لیکن میں آئندہ کل کے علم سے بالکل نابلد ہوں اس میں لفظ قبلہ حشو غیر مفسد معنی ہے اور یہ اس

مقام کے خلاف ہے جو کہا ہے البصریۃ یعنی وسمعیۃ باذنی وکتبیۃ یہی اس مقام کے جہاں تاکید کی ضرورت ہے تشریح:-

فائدہ کی قید لگا کر دوسرے نمبر پر انھوں نے حشو سے احتراز کیا ہے۔ پھر حشو کی دو قسمیں ہیں (۱) مفسد للمعنی (۲) غیر مفسد للمعنی۔ مفسد للمعنی کی مثال جیسے

﴿ولا فضل فیہا للشفاعة والندی و صبر الفتنی لولا لقاء شعوب﴾

تحقیق المفردات: فضل۔ احسان، زیادتی اور فضیلت۔ شجاعة۔ دلیری، بہادری، خوف کے وقت دل کی مضبوطی۔ الندی۔ بارش، ہبز گھاس، شبنم، ترمٹی، بخور کے مانند ایک چیز جس سے خوشبو کرتے ہیں انتہائی بخشش، فضل و خیر۔ ج۔ انداء، اندیہ۔ لقاء۔ ملاقات کرنا۔ شعوب۔ جمع ہے اس کا مفرد شعب مصدر ہے بڑا قبیلہ، لوگوں کی جماعت۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ ”ہما شعبان“ وہ دونوں ایک جیسے ہیں ترجمہ۔ اگر موت کا آنا نہ ہوتا تو اس دنیا میں شجاعت، سخاوت اور نوجوان کے صبر کی کوئی فضیلت و وقعت نہ ہوتی۔

محکم استنباط: اس میں ”لقاء شعوب“ کی طرف ”ندی“ کی نسبت کی گئی ہے یہ نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اور ”شجاعت“ اور ”صبر الفتنی“ کی نسبت کی گئی ہے تو یہ نسبت صحیح ہے۔

اس شعر کی تفصیل یہ ہے کہ موت کے خطرے کے ہوتے ہوئے پھر بھی آدمی کا بہادری دکھانا ایک قابل ستائش اور قابل تعریف بات ہے اسی طرح موت کا یقین ہوتے ہوئے بیماریوں اور مصائب پر صبر کرنا بھی ایک قابل تعریف بات ہے لیکن موت کے یقین کا ہوتے ہوئے سخاوت کرنا کوئی قابل تعریف بات نہیں ہے کیونکہ موت کی وجہ سے ہر آدمی کو یقین ہو جاتا ہے کہ اب میرا مال میرے قبضے سے نکل جائے گا اور لوگوں میں تقسیم ہو جائے گا لہذا موت کا یقین ہوتے ہوئے مال خرچ کرنا مدوح بننے کا تقاضا کرتا ہے لیکن پھر بھی اس کی نسبت ”لقاء شعوب“ کی طرف کی گئی ہے۔ جس کی وجہ سے معنی بالکل خراب اور فاسد ہو جاتا ہے تو اس زیادتی کو بے فائدہ اور حشو کہتے ہیں۔

وغایۃ اعتذار ماذکر: اس شعر میں مفید معنی کی جو خرابی ہے علامہ ابن جنی نحوی نے شرح منتهی میں اسے دور کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عدم موت کی صورت میں سخاوت میں خوبی کے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب آدمی خوشحالی و تنگدستی کے مختلف حالات کا مشاہدہ کرتا ہے تو اسے ایک گونا گونا طمینان حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ سختیوں اور مشکلات کو آسانی کے ساتھ جھیل لیتا ہے لہذا جب سے یہ یقین ہو جائے کہ مجھے ہمیشہ زندہ رہنا ہے اور مال کے نہ ہونے کی وجہ سے مجھ پر حالات آسکتے ہیں میں ناں جویں کا محتاج بن سکتا ہوں اس کے باوجود بھی وہ بے دریغ مال خرچ کر دیتا ہے تو اس میں خوبی نہیں ہے کیونکہ اسے خوف ہی نہیں ہے کہ ابھی اگر راحت ہے تو کبھی مجھ پر سختی بھی آسکتی ہے تو اس وقت میں اپنی ضروریات کو کس طرح پورا کروں گا وہ تو سمجھتا ہے کہ جان ہے تو جہاں ہے جب تک زندہ رہا مال ہاتھ کا میل ہے اسکے رکھنے کا فائدہ ہی کیا ہے جب ضرورت پڑے گی اللہ اور دے گا لہذا یہ شعر صحیح ہے اور اس میں حشو نہیں ہے۔ فائدہ:- علامہ ابن جنی نے اسے بنانے کی بہت کوشش کی ہے لیکن ان سے یہ بات بنی نہیں ہے، کیونکہ جب آدمی کو ہمیشہ رہنے کی امید ہو تو اسے مصائب و آلام کا خطرہ بھی زیادہ رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا اندیشہ حصول مال سے بھی بڑھ جاتا ہے اسلئے عدم موت کا یقین ہونے کی صورت میں بھی اس کا مال خرچ کرنا قابل تعریف ہو گا نیز جب ایک آدمی یہ سمجھتا ہے کہ میرے کو ہمیشہ رہنا ہے اور میری ضروریات مال کے بغیر پوری بھی نہیں ہو سکتی ہیں پھر بھی وہ بے دریغ مال خرچ کرتا ہے تو یہ قابل تعریف و قابل ستائش ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زیادتی بغیر فائدے کے ہو اور مفسد معنی بھی نہ ہو جیسے

﴿واعلم علم الیوم والامس قبلہ ولکننی عن علم ما فی غد عمی﴾

ترجمہ: اور میں جانتا ہوں آج اور گزشتہ کل کے علم کو لیکن میں آئندہ کل کے علم سے اندھا (بے خبر) ہوں محل استشہاد: والامس اس کے اپنے معنی ہیں گزشتہ کل لیکن اس پر قبلہ کو داخل کر دیا ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ گزشتہ کل کا معنی ”امس“ سے خود بخود معلوم ہو رہا ہے لیکن یہ زیادتی مفید معنی بھی نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا ہے کہ آپ نے ”قبلہ“ کو مشق قرار دیا ہے جب کہ یہ تو تاکید بھی بن سکتا ہے تو آپ نے اسے تاکید کیوں نہیں بنایا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”نظرته بعینی، سمعته باذنی، کتبتہ ببیدی“ تو جس طرح ان مثالوں میں ثانی اول کی تاکید کیلئے آیا ہے اسی طرح ان مثالوں میں بھی آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اسے تاکید کیلئے بنا دیتے۔

جواب: یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تاکید وہاں پر لائی جاتی ہے جہاں پر مخاطب انکاری ہو اور یہاں پر کوئی منکر ہی نہیں اسلئے یہاں پر تاکید نہیں لائی جائے گی چنانچہ آپ کی پیش کردہ مثالوں میں بھی اگر کوئی مخاطب منکر نہ ہو تو ان میں تاکید لانا جائز نہیں ہے تو مصنف کی پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مقصود کے اداء کرنے کے برابر عبارت لائی جائے تو مساوات ہے اور مقصود کے اداء کرنے سے کم ہو اور وانی ہو تو ایجاز ہے غیر وانی ہو تو اخلال ہے اور اگر وہ عبارت مقصود کے اداء کرنے سے زیادہ ہو تو دیکھیں گے کہ وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل ہے یا نہیں۔ اگر وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل ہو تو اطباء ہے اور اگر وہ زیادتی کسی فائدے پر مشتمل نہ ہو اور زیادتی متعین بھی نہ ہو تو وہ تطویل ہے اور اگر زیادتی متعین ہو تو پھر مفید معنی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حشو ہے۔ ۱۳۲۸/۶/۲

### ﴿المساواة﴾

قدّمها لأنها الأصل المقيس عليه نحو ولا يَحِقُّ الْمَكْرُ السُّيُّ إِلَّا بِأَهْلِهِ“ وقوله شعرفانك كالليل الذي هو مدرّكي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع أي موضع البعد عنك ذو سعة شبهة في حال سخطه وهو له بالليل ترجمہ:-

اس کو مقدم اسلئے کیا ہے کہ یہ بمنزلہ اصل و مقيس علیہ ہے (جیسے بری تدبیروں کا وبال تدبیر والوں پر ہی پڑتا ہے اور جیسے شعرا لُج بیشک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالیتی ہے، اگرچہ میں یہ خیال کروں کہ آپ سے دوسرے کا مقام وسیع تر ہے) یعنی تجھ سے دوری کی جگہ بہت ہی وسیع ہے اس کے غیض و غضب اور ہیبت کے حالت کی رات کیسا تھ تشبیہ دے رہا ہے تشریح:-

یہاں تک ان تینوں کی اجمالاً تعریفات ذکر کرنے کے بعد اب یہاں سے ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ مساوات کو باقی تمام اقسام پر مقدم کر دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مساوات باقی دو قسموں کیلئے مقيس علیہ بن رہا ہے کیونکہ ایجاز کہتے ہیں مقصود کے اداء کرنے سے کم عبارت لانے کو اور اطباء کہا جاتا ہے مقصود اصلی (مساوات) سے زیادہ پر دلالت کرنے والی عبارت کو پھر اس کی دو مثالی ذکر کی ہیں پہلی مثال جیسے قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَا يَحِقُّ الْمَكْرُ السُّيُّ إِلَّا بِأَهْلِهِ“ اس میں جتنا مقصود ہے اتنی ہی عبارت لائی گئی ہے۔ دوسری مثال جیسے نابغہ ذبیانی کا یہ شعر ہے کہ

فانك كالليل الذي هو مدرّكي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

تحقیق المفردات: لیل - رات - مدرّکی - اسم فاعل باب افعال کا - پانا - خلت - گمان کرنا، خیال کرنا - المنتأى - دوری واسع وسیع ہونا کشادہ ہونا۔



ترجمہ:- بے شک تو اس رات کی طرح ہے جو مجھے پالیتی ہے اگرچہ میں یہ گمان کر لوں کہ تجھ سے موری کا مقام وسیع تر ہے۔  
 شعر کا پس منظر: نابضہ شاعر کے کسی بدخواہ نے بادشاہ نعمان سے ان کی شکایت کر دی کہ نابضہ تمہاری بھوکرتا ہے یہ بات جب نابضہ شاعر کو معلوم ہوئی تو اس نے بادشاہ کے دربار میں یہ اشعار لکھ کر بھیجے کہ میں کس طرح آپ کی بھوکر سکتا ہوں اگر آپ ناراض ہو گئے تو رات کی طرح آپ مجھے ہر جگہ پالیتے ہیں۔ اس میں جتنا مقصود تھا شاعر نے پورے طور پر اس مقصود پر اپنے اس شعر کے ساتھ دلالت کیا ہے تو یہ مساوات ہے۔  
 قبیل فی الایۃ حذف المستثنیٰ منه وفي البيت حذف جواب الشرط فيكون كل منهما ایجازاً لا مساواةً وفيه نظر لان اعتبار هذا الحذف رعاية لا مرلفظی لا یفتقر الیه تادیۃ اصل المراد حتی لو صرح به لکان اطناباً بل تطویلاً وبالجملة لا نسلم ان لفظ الایۃ والبيت ناقص عن اصل المراد۔  
 ترجمہ:-

کہا گیا ہے آیت میں حذف مستثنیٰ منہ ہے اور شعر میں حذف جواب شرط ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک ایجاز ہے نہ کہ مساوات اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس میں حذف کا اعتبار تو صرف امر لفظی کی رعایت کے اعتبار سے ہے اصل مراد کی ادینگئی اس کی محتاج نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کی تصریح کی جائے تو اطناب بلکہ تطویل ہو جائے خلاصہ یہ ہے کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ آیت اور شعر کے الفاظ اصل مراد سے کم ہیں۔  
 تشریح:-

قبیل: کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے ان دونوں مثالوں کو مساوات کیلئے بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مساوات تو وہاں پر ہوتا ہے جہاں پر مقصود پر دلالت کرنے والی پوری عبارت موجود ہو اور یہاں پر آیت میں مستثنیٰ منہ محذوف ہے اور شعر میں جواب شعر محذوف ہے لہذا یہ دونوں مساوات کی مثالیں نہیں بن سکتیں ہیں بلکہ یہ تو ایجاز کی مثالیں ہیں۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور جواب شعر کو ذکر کرنا صرف لفظی ترکیب کیلئے ہے معنی مقصودی پر ان کی کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر ان کو ذکر کر دیا جائے تو یہ اطناب بلکہ تطویل بلکہ حشو بن جائے گا الغرض ہم اس آیت اور شعر میں معنی مرادی میں نقصان کو سرے سے نہیں مانتے ہیں اور مذکورہ الفاظ اس معنی مرادی پر پورے طور پر دلالت کرتے ہیں۔

### ﴿والایجاز﴾

ضربان ایجاز القصرو هو ما ليس بحذف نحو "ولكنكم في القصاص حيوة" فان معناه كثير ولفظه يسير وذلك لان معناه ان الانسان اذا علم انه متى قتل قتل كان ذلك داعية الى ان لا يقدم على القتل فارتفع بالقتل الذي هو القصاص كثير من قتل الناس بعضهم لبعض وكان ارتفاع القتل حيوة لهم ولا حذف فيه اى ليس فيه حذف شىء مما يؤدى به اصل المراد واعتبار الفعل الذى به يتعلق الظرف رعاية لا مرلفظی حتى لو ذكر لكان تطویلاً۔  
 ترجمہ:-

اور ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایک ایجاز قصر جس میں حذف نہ ہو۔ (جیسے تمہارے لئے قصاص میں خاص قسم کی زندگی ہے اس کے معنی بہت ہیں اور الفاظ کم) اور یہ اس لئے کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب آدمی یہ جان لے کہ اگر اس نے قتل کیا تو اسے بھی قتل کر دیا جائے گا تو یہ اس بات کا داعی ہوگا کہ وہ قتل کا اقدام نہ کرے لہذا قتل قصاص کے ساتھ لوگوں کا بہت سا آپس میں قتل و قاتل اٹھ جائے گا اور اس قتل کا اٹھ جانا ہی اس کیلئے حیوة اور زندگی ہے (اور اس میں حذف نہیں ہے) یعنی کوئی ایسی چیز محذوف نہیں ہے جس سے اصل مراد اداء کی جاتی ہو، رہا

فعل کا اعتبار جس سے ظرف متعلق ہوتا ہے امر لفظی کی رعایت ہے یہاں تک کہ اگر اس کو ذکر کیا جائے تو تطویل ہو جائے گا۔  
تشریح:-

ایجاز کی ابتداء دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔

ایجاز قصر وہ ایجاز ہے جس میں کسی چیز کو حذف نہ کیا گیا ہو لیکن اس کے معنی میں طوالت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا اُولٰٓئِي الْاَلْبَابِ“ اے عقل والو تمہارے لئے قصاص لینے میں زندگی ہے۔

اس میں الفاظ مختصر ہیں البتہ کسی لفظ کو حذف نہیں کیا گیا ہے لیکن اس کے معنی میں بہت زیادہ وسعت ہے کیونکہ جب اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل کر دے تو اسے بھی قتل کر دیا جائیگا تو یہ آیت اس بات کی داعی بنے گی کہ کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل نہ کرے اور جب کوئی انسان دوسرے انسان کو قتل نہیں کرے گا تو اس سے قتل (قصاص) کا حکم خود بخود مرتفع ہو جائے گا تو اس سے تمام انسانوں کا قتل ختم ہو جائے گا اتنا زیادہ معنی اس مختصر سے کلام سے اداء ہو رہا ہے اور اس میں کوئی عبارت محذوف بھی نہیں ہے۔ اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ اس کلام میں کوئی چیز محذوف نہیں ہے جب کہ لکم کا متعلق محذوف ہے پھر آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ اس میں کوئی چیز محذوف نہیں ہے؟

جواب: متعلق کو صرف ترکیب لفظی کے اعتبار سے محذوف مانا جاتا ہے اصل معنی مقصودی کے اداء کرنے کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کا ذکر کرنا تطویل اور حشو ہو جائے گا اس لئے اس کلام میں عموماً حذف ہی کیا جاتا ہے۔

وفضلة ای رجحان قوله تعالى ولكم في القصاص حياة على ما كان عندهم اوجز كلام في هذا المعنى وهو قولهم القتل انفى للقتل بقلة حروف ما يناظره ای اللفظ الذي يناظر قولهم القتل انفى للقتل منه ای من قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وما يناظره منه هو قوله تعالى ”في القصاص حياة“ لان لكم زائد على معنى قولهم القتل انفى للقتل فحروف في القصاص حياة مع التنوين احد عشر وحروف القتل انفى للقتل اربعة عشر اعني الحروف الملفوظة اذا لايجازيتعلق بالعبارة لا بالكتابة والنص ای بالنص على المطلوب يعنى الحياة وما يفيد تنكير حياة من التعظيم لمنعه ای منع القصاص ايهاهم عما كانوا عليه من قتل جماعة بواحد فحصل لهم في هذا الجنس من الحكم اعني القصاص حياة عظيمة او من النوعية ای لکم فی القصاص نوع من الحیوة وهی الحیوة الحاصلة للمقتول ای الذى يقصد قتله والقاتل ای الذى يقصد القتل بالارتداد عن القتل لمكان العلم بالاقتصاص واطراده ای ولكون قوله ولكم في القصاص حياة مطردة اذا لاقتصاص مطلقاً سبب للحياة بخلاف القتل فانه قد يكون انفى للقتل كالذى على وجه القصاص وقد يكون ادعى له كالقتل ظلماً وخلوة عن التكرار بخلاف قولهم فانه يشتمل على تكرار القتل ولا يخفى ان الخالي عن التكرار افضل من المشتمل عليه وان لم يكن مخالفاً بالفصاحة واستغنائيه عن تقدير محذوف بخلاف قولهم فان تقديره انفى للقتل من تركه والمطابقة ای وباشتماله على صنعة المطابقة وهى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة كالقصاص والحياة

ترجمہ:-

(اور اس کی خوبی) یعنی قول باری تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ“ کی خوبی (اس کے مقابلہ میں جو اہل عرب کے ہاں مختصر کلام ہے جو اسی معنی کو ادا کرتا ہے اور وہ ”القتل انفی للقتل“ ہے یہ کلام حروف کے کم ہونے کے اعتبار سے اسکی طرح ہے) یعنی وہ لفظ جو مشابہ ہے ان کے قول ”القتل انفی للقتل“ کے (اس سے) یعنی قول باری تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ“ سے اور وہ لفظ جو ان کے کلام کی نظیر ہے وہ صرف ”فی القصاص حیۃ“ ہے کیونکہ ”لکم“ زائد ہے ان کے قول ”القتل انفی للقتل“ کے معنی پر تو ”فی القصاص حیۃ“ کے حروف تنوین کے ساتھ گیارہ ہیں اور ”القتل انفی للقتل“ کے حروف چودا ہیں یعنی حروف ملفوظہ کیونکہ ایجاز کا تعلق عبارت سے ہے نہ کہ کتابت سے (اور مطلوب پر تصریح ہونی کی وجہ سے) یعنی حیات پر۔ (اور حیات کی تکثیر مفید تعظیم ہونے کی وجہ سے کیونکہ قصاص روکنے والا ہے ان کو) (اس سے) جس پر وہ تھے ایک کے عوض میں جماعت کو قتل کرنے سے تو ان کو قصاص کے ذریعہ یہ حیاۃ عظیمہ حاصل ہوگئی (یا مفید نوعیت ہونے سے) یعنی تمہارے لئے قصاص میں ایک قسم کی حیاۃ ہے (اور وہ) حیات (وہ ہے جو حاصل ہو رہی ہے مقتول کو) یعنی جس کے قتل کا ارادہ کیا جا رہا ہے (اور قاتل کو) یعنی جو ارادہ کر رہا ہے قتل کا (رک جانے کے ساتھ قتل کی وجہ سے) قتل سے قصاص کے معلوم ہونے کی وجہ سے (اور اس کے مطرد ہونے کی وجہ سے) یعنی قول باری تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ“ کے شائع ذائع ہونے کی وجہ سے کیونکہ حکم قصاص مطلقاً زندگی کیلئے ہے بخلاف قتل کے کیونکہ قتل کبھی قتل کیلئے انفی ہوتا ہے جیسے وہ قتل جو قصاص کے طور پر ہو اور کبھی قتل کی طرف داعی ہوتا ہے جیسے ظلماً قتل کرنا (اور تکرار سے خالی ہونے کی بناء پر) بخلاف ان کے قول کے کہ وہ تکرار پر مشتمل ہے اور ظاہر ہے خالی عن التکرار بہتر ہوتا ہے اس سے جو تکرار پر مشتمل ہو اگرچہ یہ محل فصاحت نہیں ہے اور اس کے تقدیر محذوف سے مستغنی ہونے کی وجہ سے) بخلاف ان کے قول کے کہ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ”القتل انفی للقتل من ترکہ“ اور مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کے صنعت مطابقت پر) اور ایسے دو معنی کے درمیان جمع کرنا بچن میں فی الجملہ تقابل ہو جیسے قصاص اور حیاۃ۔

تشریح:-

وفضله علی:- اس آیت کی وجہ رجحان یہ ہے کہ جو معنی اور مضمون یہ مختصر آیت اداء کر رہی ہے اگر اسی مضمون کو اوساط کے کلام میں سب سے مختصر کلام کے ساتھ اداء کیا جائے تو مضمون تو اداء ہو جائے گا لیکن یہ آیت اس کلام موجز سے سات اعتبارات اور وجوہات کی بناء پر فضیلت رکھتی ہے اس آیت کے معنی اور مضمون کو اداء کرنے کیلئے اوساط کے کلام میں سب سے مختصر اور موجز کلام یہ ہے ”القتل انفی للقتل“ قتل قتل کو ختم کرتا ہے۔

وجہ اول: پہلی وجہ قلت حروف ہے یعنی دونوں کلام ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور اوساط کے کلام میں کوئی خطاب نہیں ہے اسلئے اس آیت میں بھی لکم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تو باقی حروف ملفوظہ کو جب دیکھا جائے تو قرآنی آیت میں گیارہ حروف ہیں جبکہ اوساط کے کلام میں چودا (۱۴) حرف ہیں۔ اور جو کلام کم حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود زیادہ معنی پر مشتمل ہو وہ کلام زیادہ بہتر ہوتا ہے اس کلام سے جس میں زیادہ حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی اس کا معنی کم حروف والے کلام کی طرح ہو لہذا اس آیت کو قلت حروف کی وجہ سے کلام اوساط پر ترجیح حاصل ہوگی۔

دوسری وجہ: آیت اپنے مقصود پر دلالت کرنے میں نص ہے جبکہ کلام اوساط اپنے مقصود پر دلالت کرنے میں نص نہیں ہے کیونکہ یہاں پر مقصود حیۃ ہے اور آیت میں حیۃ کا صراحتہ ذکر موجود ہے جبکہ اوساط کے کلام میں حیۃ کا صراحتہ ذکر نہیں ہے اور جو چیز اپنے مطلوب پر نص ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے اس چیز کی بنسبت جو اپنے مقصود پر نص نہیں ہے لہذا آیت اپنے مقصود پر نص ہونے کی وجہ سے اوساط کے کلام سے اولیٰ ہوگی۔

تیسری وجہ: آیت میں لفظ حیۃ پر تنوین تنوین کیلئے ہے اگر اسے عظیم کیلئے بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ قصاص لینے میں تمہارے لئے بہت بڑی زندگی ہے، کیونکہ عربوں میں یہ دستور تھا کہ جب کسی قبیلے کا ایک آدمی مار دیا جاتا تو مقتول کے ورثاء قاتل کے پورے خاندان کا صفایا کر دیتے تھے تو قصاص کی وجہ سے جب کوئی آدمی دوسرے آدمی کو قتل نہیں کرے گا تو گویا کہ پورا قبیلہ قتل سے بچ گیا اور ان کو اس قصاص کی وجہ سے ایک نئی زندگی مل گئی تو یہ حیۃ عظیمہ ہے اور اگر تنوین کو تنوین کیلئے بنایا جائے تو پھر اس سے قاتل یا مقتول کی زندگی ہوگی کیونکہ قصاص کی وجہ سے جب کوئی آدمی دوسرے آدمی کو قتل نہیں کرے گا تو مقتول کو زندگی مل گئی اور جب کوئی قاتل بنا ہی نہیں تو اسے بھی زندگی مل گئی کیونکہ قصاص میں قاتل کو قتل کی وجہ سے قتل کر دیا جاتا ہے جبکہ اوساط کے کلام میں ان میں سے کسی چیز پر بھی دلالت نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ کلام اوساط میں حیۃ ہی کا ذکر نہیں ہے چہ جائے کہ اس پر تنوین بھی آئے لہذا کلام اللہ کو کلام اوساط پر فوقیت حاصل ہوگی۔

چوتھی وجہ: یہ ہے کہ ”و لکم فی القصاص حیۃ یا اولی الألباب“ یہ آیت مقررہ ہے یعنی مطلق حیۃ کیلئے سبب ہے زمانے اور فرد کی قید کے بغیر بخلاف ”القتل انفی للقتل“ کے کہ اس میں قتل سے مراد یا تو قصاص قتل ہوگا یا ظلم قتل ہوگا تو قصاص قتل کو روکتا ہے لیکن قتل قتل کو نہیں روکتا ہے کیونکہ جب کسی کو ظلم قتل کر دیا جائے تو اس کا بدلہ لیا جائے گا لہذا اوساط کا کلام صرف دو صورتوں کو شامل ہے ظلم قتل کبھی انفی للقتل ہوتا ہے اور کبھی اذی للقتل ہوتا ہے بخلاف ارشاد باری تعالیٰ کے کہ یہ تمام صورتوں کو شامل ہے اور اطراء اولی ہوتا ہے تنقیہ سے لہذا آیت کو کلام اوساط پر بلندی حاصل ہوگی۔

پانچویں وجہ: یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ لفظ قتل کے تکرار سے خالی ہے اور کلام اوساط لفظ قتل کے تکرار پر مشتمل ہے اور تکرار و عدم تکرار میں عدم تکرار اولی ہوتا ہے تکرار سے لہذا آیت کو کلام اوساط پر فوقیت حاصل ہوگی۔

چھٹی وجہ: یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ میں کوئی اسم تفضیل نہیں ہے لہذا اس کیلئے مفضل علیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بخلاف کلام اوساط کے کہ اس میں اسم تفضیل ہے جس کیلئے مفضل علیہ محذوف نکالنا پڑے گا اور جس عبارت میں محذوف ماننا پڑتا ہے اس سے وہ عبارت بہتر ہوتی ہے جس میں محذوف نکالنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے لہذا آیت کلام اوساط سے راجح ہوگی۔

ساتویں وجہ: یہ ہے کہ آیت صنعت مطابقت پر مشتمل ہے اور کلام اوساط صنعت مطابقت پر مشتمل نہیں ہے اور جو کلام صنعت مطابقت پر مشتمل ہوتا ہے وہ بہتر ہوتا ہے اس کلام سے جو صنعت مطابقت پر مشتمل نہ ہو لہذا ارشاد باری تعالیٰ القتل انفی للقتل سے بہتر ہوگی۔ صنعت مطابقت اس کلام کو کہتے ہیں جس میں دو متقابل معانی کوئی الجملہ جمع کر دیا گیا ہو اور اس آیت میں دو متقابل معانی کو جمع کیا گیا ہے کیونکہ قصاص سے موت مراد ہے اور اس کے بعد حیۃ کو ذکر کیا ہے تو گویا کہ موت اور حیۃ دونوں کو ایک ہی جملہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

و ایجاز الحذف وهو ما یکون بحذف شیء عطف علی ایجاز القصر والمحذوف اما جزء جملة عمدة کان اوفضلة مضاف بدل من جزء جملة نحو ”وأسئل عن القرية“ ای اهل القرية او موصوف نحو شعرا ابن جلا وطلاع الشنا یا :: متنی اضع العمامة تعرفونی ”الشيعة العقبة وفلان“ طلاع الشنا یا المعی رگاب لصعاب الامور فقوله جلا جملة وقعت صفة لمحذوف ای انا ابن رجل جلا ای انكشف امره و كشف الامور وقيل جلا ههنا علم حذف التنوين باعتبار انه منقول عن الجملة اعني الفعل مع الضمير لا عن الفعل وحده ترجمہ:-

(اور دوسری قسم ایجاز حذف ہے جس میں کوئی چیز محذوف ہو) اس کا عطف ایجاز قصر پر ہے (اور محذوف یا جزء جملہ ہوگا عمدہ ہو)

یا فضلہ (مضاف ہو) جزء جملہ سے بدل ہے (جیسے پوچھ لو بستی سے) یعنی بستی والوں سے (یا موصوف سے جیسے شعر: میں واضح چیزوں اور پہاڑوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں جب پگڑی رکھوں گا تو تم مجھے پہچان لو گے۔ ثنیہ کے معنی ہیں گھائی فلاں طلاع الثنایا کہا جاتا ہے یعنی ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو مشکل امور پر سوار ہونے والا ہے شاعر کا قول جلا جملہ محذوف کی خبر ہے (یعنی ایسے شخص کا بیٹا ہوں جو واضح الامر ہے) یا جملہ امور کا واقف کار ہے بعض نے کہا ہے کہ جلا یہاں علم ہے جس سے تون کو حذف کر دیا گیا ہے اس اعتبار سے کہ وہ جملہ سے منقول ہے یعنی فعل مع ضمیر سے منقول ہے نہ کہ تنہا فعل سے تشریح:-

وایجاز الحذف: پہلے ہم تحریر کر آئے ہیں کہ ایجاز کی دو قسمیں ہیں ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ یہاں تک مصنف نے ایجاز قصر کو بیان کیا اب یہاں سے ایجاز حذف بیان کر رہے ہیں چنانچہ ایجاز حذف کی تین صورتیں ہیں۔ جزء جملہ کو حذف کر دیا جائے گا یا جملہ کو حذف کر دیا جائے گا اور یا جملہ سے زائد کو حذف کر دیا جائے گا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ جزء جملہ کو حذف کر دیا جائے پھر اس کی چھ صورتیں ہیں۔

مضاف کو حذف کیا جائے گا یا موصوف کو یا صفت کو یا شرط کو یا جواب شرط کو یا معطوف کو حرف عطف کے ساتھ مضاف کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے واسئل القرية اصل میں تھا واسئل اهل القرية اس میں ”قرية“ کا مضاف محذوف ہے اور وہ ہے ”اہل“ موصوف کے محذوف ہونے کی مثال جیسے سمیم بن وثیل الریاحی الیربوعی کے اس شعر میں ہے۔

﴿انا ابن جلا و طلاع الثنایا مستی اضع العمامة تعرفونی﴾

تحقیق المفردات: طلاع۔ چڑھنے والا۔ ثنایا۔ ثنیہ کی جمع ہے گھائی۔ العمامة۔ پگڑی۔

ترجمہ۔ میں امور کو کھولنے والا اور گھائیوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہوں (یعنی مشکل امور کے حل کرنے والے کا بیٹا ہوں) جب میں اپنی پگڑی رکھوں گا تو تم مجھے پہچان لو گے۔

محل استشہاد: اس میں لفظ ”جلا“ جملہ ہے جو موصوف محذوف یعنی رجل کی صفت ہے اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ”انا ابن رجل جلا“ پھر ”جلا“ میں دو احتمال ہیں یا تو یہ فعل بافاعل دونوں مل کر جملہ صفت ہے رجل موصوف کیلئے اور یا یہ جملہ علم ہے اور حکایت فعل کے قبیل سے ہے جیسے ”تابط نشرًا“ کسی کا نام رکھ دیا جائے۔

شعر کی تحقیق: یہ شعر قبیلہ بنو ریاح بن یربوع کے ایک شخص سمیم بن وثیل الریاحی الیربوعی کا ہے جو تھا تو ایک حبشی غلام لیکن نہایت ہی فصیح و بلیغ شاعر بھی تھا اس پر اپنے مولیٰ کی بیٹی کے ساتھ زنا کا الزم لگا جس کی وجہ سے اس کے مولیٰ نے اسے جان سے مار دیا۔ مذکورہ شعر اس کے طویل قصیدے کا ایک شعر ہے اس قصیدے کے شروع کے اشعار اس طرح ہیں۔

افاعم قبل بینک متعینی :: وینعلک ما سالت کان تبینی

فلا تعدی مواعد کا ذبات :: تمر بہا ریاح الصیف دونی

اسی قصیدہ میں حکم و اسرار کے محقق کہتا ہے۔

کل الدھر حل وارتحال :: اما یبقی علی ولا یقینی

فاما ان یکون اخی بصدق :: فاعرف منک غشی من سمینی

والا فاطر حسننی واتخذنی :: عدواً اتقیک وتتقینی

وَمَا أَدْرِ إِذَا يَتَمَتَّ أَرْضًا :: أَرِيدَ الْخَيْرَ إِلَيْهَا بِلِينِي  
 الْخَيْرِ الَّذِي أَنَا بَتَغِيهِ :: أَمِ الشَّرِّ الَّذِي هُوَ يَبْتَغِينِي  
 فَلَوْ أَنَا عَلَى حَجَرٍ ذَبَحْنَا :: ضَرَى الدَّمِيانَ بِالْخَيْرِ الْيَقِينِ  
 مذکورہ شعر کے بعد یہ اشعار ہیں۔

وَأَنَّ مَكَانَنَا مِنْ حَمِيرِي :: مَكَانَ اللَّيْثِ مِنْ وَسْطِ الْعَرِينِ  
 وَأَنِّي لَنْ يَعُودَ إِلَيَّ قَرْنِي :: عَدَاهُ الْغَبُّ إِلَّا فِي قَرِينِ  
 بَدَى لِبَدٍ يَصْطَلِرُ كَبْعُهُ :: وَلَا تَوْتِي فَرِيَسْتَهُ الْحَسِينِ

اوصفہ نحو ”وَكَانَ وَرَائَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا“ ای کُلِّ سَفِينَةٍ صَحِيحَةٍ اَوْ نَحْوَهَا كَسَلِمَةٍ  
 اَوْ غَيْرِ مَعْبِيَةٍ بِدَلِيلِ مَابَقْلَهُ وَهُوَ قَوْلُهُ ”فَارْذْتُ أَنْ أَعْيِيَهَا“ لِدَلَالَتِهِ عَلَى أَنَّ الْمَلِكَ كَانَ لَا يَأْخُذُ الْمَعْبِيَةَ  
 اَوْ بِشَرْطِ كَمَا مَرَّ فِي الْخَرَابِ الْإِنْشَاءِ اَوْ جَوَابِ شَرْطٍ وَحَذْفِهِ يَكُونُ أَمَّا الْمَجْرَدُ لَا خْتِصَارَ نَحْوُ ”وَإِذَا قِيلَ  
 لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ فَهَذَا شَرْطٌ حَذَفَ جَوَابَهُ أَيْ أَعْرَضُوا بِدَلِيلِ  
 مَابَعْدِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضُونَ“ اُولَدَلَالَةِ عَلَى  
 أَنَّهُ أَيْ جَوَابُ الشَّرْطِ شَيْءٌ لَا يَحِيطُ بِهِ الْوَصْفُ اُولْتَذْهَبُ نَفْسُ السَّمَاعِ كُلِّ مَذْهَبٍ مُمْكِنٍ  
 مِثْلَهُمَا ’وَلَوْ تَرَى إِذْ تُفَفَّقُوا عَلَى النَّارِ“ فَحَذَفَ جَوَابَ الشَّرْطِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَحِيطُ بِهِ الْوَصْفُ  
 اُولِيذْهَبُ نَفْسُ السَّمَاعِ كُلِّ مَذْهَبٍ مُمْكِنٍ اَوْ غَيْرُ ذَلِكَ الْمَذْكُورِ كَالْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ وَالْمَفْعُولِ  
 كَمَا مَرَّ فِي الْأَبْوَابِ السَّابِقَةِ وَكَالْمَعْطُوفِ مَعَ حَرْفِ الْعَطْفِ نَحْوُ ”لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ  
 قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ“ أَيْ وَمَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهِ وَقَاتِلَ بِدَلِيلِ مَابَعْدِهِ يَعْنِي قَوْلُهُ أَلَيْكَ أَعْظَمُ دَرَجَةٍ  
 مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا“

ترجمہ:-

(یا صفت ہو جیسے اور ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو اچھی کشتی کو زبردستی لے لیتا تھا یعنی ہر صحیح کشتی کو یا اسی کی طرح) جیسے سلمیۃ غیر  
 معینیہ وغیرہ (اس کے ماقبل کی دلیل کیساتھ) اور وہ قول باری تعالیٰ ہے تو میں نے اسے معیوب بنانا چاہا کہ اس میں عیب ڈال دوں کیونکہ یہ  
 بتا رہا ہے کہ بادشاہ عیب دار کشتی کو نہیں لیتا تھا (یا شرط ہو) جیسا کہ گذر چکا انشاء کے باب کے آخر میں (یا جواب شرط ہو) (اور جواب شرط  
 کو حذف کرنا یا تو صرف اختصار کیلئے ہوتا ہے جیسے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تم اس عذاب سے ڈرو جو تمہارے سامنے ہے اور تمہارے  
 پیچھے ہے تاکہ تم پر رحم کیا جائے“ تو یہ ایسی شرط ہے جس کا جواب حذف کر دیا گیا ہے (یعنی ”أعرضو“ مابعد کے دلیل کی وجہ سے) اور وہ ارشاد  
 باری تعالیٰ ہے اور ان کی رب کی آیتوں میں سے کوئی بھی آیت ان کے پاس نہیں آتی ہے مگر وہ اس سے سرتابی کرتے ہیں (یا یہ بتلانے کیلئے  
 کہ وہ) (یعنی جواب شرط) (ایسی چیز ہے کہ وصف اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے یا اسلئے تاکہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریقے سے ان کی طرف جاسکے  
 ان دونوں کی مثال یہ ہے ولو تری الخ اس میں جواب شرط کو یہ بتلانے کیلئے حذف کر دیا گیا ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے کہ وصف اس کا احاطہ  
 نہیں کر سکتا ہے یا اسلئے تاکہ سامع کا ذہن ہر ممکن طریق کی طرف منتقل ہو سکے۔ (یا اس کے علاوہ) (یعنی مذکور کے علاوہ جیسے مسند الیہ مسند اور  
 مفعول جیسا کہ گزشتہ ابواب میں گزر چکا اور جیسے معطوف حرف عطف کے ساتھ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”تم میں سے برابر نہیں وہ جنہوں

نے خرچ کیا ہے صح سے پہلے اور جہاد کیا ہے یعنی وہ جنہوں نے اس کے بعد خرچ کیا اور قتال کیا (اس کے بعد کی دلیل کی وجہ سے) یعنی قول باری تعالیٰ ”یہ لوگ درجے میں ان سے بڑے ہیں جنہوں نے خرچ کیا اس کے بعد اور جہاد کیا“ تشریح:-

صفت کے محذوف ہونے کی مثال جیسے وَكَانَ وَرَائَهُمْ مَلِكٌ يَا خُذْ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْبًا یہاں پر سفینہ موصوف ہے اور اسکی صفت ”صالحة“ یا صحیحہ یا غیر معیبة ”محذوف ہے۔ اور اس کے محذوف ہونے پر قرینہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا“ شرط کو محذوف کرنے کی مثال جیسے فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ اصل میں تھا ان ارادوا ولیاً فالله هو الولی ”جواب شرط کو محذوف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَإِذْ أَقْبَلُ لَهُمْ اِتِّفَاقًا مَّا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ اس میں جواب شرط محذوف ہے اور وہ ہے ”أَعْرَضُوا“ اور اس کے محذوف ہونے پر قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ“ یہاں پر اعراض کا ذکر ہے۔ کبھی کبھار کسی وجہ سے جواب شرط کو حذف کر دیا جاتا ہے پھر یہ وجوہات مختلف ہوتی ہیں۔ یا محض اختصار کیلئے حذف کر دیا جائے گا جیسے کہ مذکورہ آیت میں ہے کہ یہ حذف محض اختصار کیلئے کیا گیا ہے یا جواب شرط کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ میرے پاس اس مفہوم کی ادائیگی کیلئے کوئی لفظ نہیں ہے اور یا جواب شرط کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے تاکہ مخاطب اپنی مرضی سے جواب شرط جس چیز کو بھی بنانا چاہے تو بنائے مخاطب کو جواب شرط میں آزادی دینے کیلئے جواب شرط کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ ذُقُوا غُلَّ النَّارِ“ اس میں جواب شرط ہے ”لَرَأَيْتُمْ آسَافَ ظُلُمًا“ یا ان کے علاوہ کسی اور کو حذف کر دیا جائے جیسے مسند کو حذف کرنا، مسند الیہ کو حذف کرنا، یا مفعول کو حذف کرنا ان سب کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اور آخری صورت یہ ہے کہ معطوف کو واو حرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا جائے جیسے ”لَا يَسْتَوِي بَيْنَكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ وَقَاتِلَ“ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ”مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَمَنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِ الْفَتْحِ وَقَاتِلَ“ لیکن معطوف کو حرف عطف کے ساتھ حذف کر دیا گیا ہے اور اس پر قرینہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةٍ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا“ ان لوگوں کا درجہ ان لوگوں سے زیادہ ہے جن لوگوں نے بعد میں خرچ کیا ہے اور جہاد کیا ہے۔

وَأَمَّا جُمْلَةٌ عَطْفٌ عَلَىٰ أَجْزَاءِ جُمْلَةٍ فَإِنْ قُلْتَ مَا ذَا ارَادَ بِالْجُمْلَةِ هَهُنَا حَيْثُ لَمْ يَعُدَّ الشَّرْطُ وَالْجُزْءُ جُمْلَةً قُلْتَ ارَادَ الْكَلَامَ الْمُسْتَقِلَّ الَّذِي لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنْ كَلَامٍ آخَرَ مُسَبَّبَةً عَنْ سَبَبٍ مَذْكَورٍ نَحْوُ ”لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ“ فَهَذَا سَبَبٌ مَذْكَورٌ حَذَفَ مِنْهُ سَبَبٌ آخَرٌ مَافِعْلُ أَوْ سَبَبٌ لِمَذْكَورٍ نَحْوُ ”فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ“ اِنْ قَدَّرَ فُضْرِبَهُ بِهَا فَيَكُونُ قَوْلُهُ فُضْرِبَهُ بِهَا جُمْلَةً مَحْذُوفَةً هِيَ سَبَبٌ لِقَوْلِهِ ”فَانْفَجَرَتْ“ وَيَجُوزُ أَنْ يَقْدَرَ فَإِنْ ضُرِبَتْ بِهَا فَقَدْ انْفَجَرَتْ فَيَكُونُ الْمَحْذُوفُ جُزْءًا جُمْلَةً هُوَ الشَّرْطُ وَمِثْلُ هَذِهِ الْفَاءِ تَسْمِيٌّ فَاءُ فَصِيحَةٌ قِيلَ عَلَى الْأَوَّلِ وَقِيلَ عَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي وَقِيلَ عَلَى التَّقْدِيرِ الثَّانِي أَوْ غَيْرُهُمَا أَيْ غَيْرِ الْمُسَبَّبِ وَالسَّبَبِ نَحْوُ ”فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ“ عَلَى مَا مَرَّ فِي بَحْثِ الْأَسْتِنَافِ مِنْ أَنَّهُ عَلَى حَذْفِ الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ عَلَى قَوْلٍ مَنْ يَجْعَلُ الْمَخْصُوصَ خَبَرًا مَبْتَدَأً مَحْذُوفًا وَأَمَّا أَكْثَرُ عَطْفٍ عَلَى أَجْمَلَةٍ أَيْ أَكْثَرُ مِنْ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ نَحْوُ ”أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ يُوسُفُ“ أَيْ فَارْسِلُونِي أَلِي يَوْسُفَ لَا تَسْتَعْبِرُوا الرُّؤْيَا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف ترجمہ:-

(یا جملہ ہوگا) اس کا عطف اما جزء جملہ پر ہے اگر تم کہو کہ یہاں جملہ سے کیا مراد ہے؟ جو مصنف نے شرط و جزاء کو جملہ شمار نہیں کیا ہے جو میں کہوں گا کہ یہاں وہ مستقل کلام مراد ہے جو دوسرے کلام کا جزء نہ ہو (جو سبب مذکور کا مسبب ہوگا جیسے ”تا کہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل ہونا ثابت کر دے“ لہذا یہ وہ سبب مذکور ہے جس کا مسبب محذوف ہے) (یعنی کیا گیا جو کیا گیا یا سبب مذکور کا سبب ہوگا جیسے) ہم نے کہا کہ اپنے عصاء کو تھڑ پر مارو“ (تو پھوٹ پڑے) اس سے (اگر فضر بہ بھا جزء کو مقدر مانا جائے، تو فضر یہ بھا جملہ محذوفہ ”فانفجرت“ کا سبب ہوگا) اور یہ بھی جائز ہے کہ ”فانفجرت ففقد انفجرت“ مقدر مانا جائے) اس وقت محذوف جزء جملہ ہوگا یعنی شرط، اور اس جیسی فاء کو فاء فیصلہ کہتے ہیں بعض نے کہا ہے کہ پہلی صورت پر اور بعض نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں پر (یا ان کے علاوہ ہوگا یعنی سبب اور سبب کے علاوہ) (جیسے نعم الماحدون جیسا کہ گذر چکا ہے) استنباف کی بحث میں کہ یہ کلام بتقدیر حذف مبتداء و خبر ہے اس شخص کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر قرار دیتا ہے۔ (یا زائد ہوگا) اس کا عطف اما جملہ پر ہے یعنی ایک زائد ہوگا) جملہ سے جیسے ”اس کی تعبیر میں تم کو خبر دوں گا اے یوسف یعنی مجھے بھیجو! یوسف کے پاس تاکہ ان سے خواب کی تعبیر لاؤں، سو انھوں نے ایسا ہی کیا اور آپ کے پاس آیا اور کہا اے یوسف۔

تشریح:-

دوسری صورت: یہ ہے کہ پورے جملے کو حذف کر دیا جائے اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے جزء جملہ کے حذف کرنے کی صورت کے تحت شرط اور جواب شرط کو بیان کیا ہے یہ جملہ تھے اور اب پھر حذف جملہ کی صورت کو ذکر کر رہے ہیں یہ کیا ہے ہماری سمجھ میں نہیں آ رہا ہے۔

جواب: جملہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ مستقل جملہ ہو کسی پر موقوف نہ ہو اور شرط و جزاء تو غیر مستقبل اور دوسرے پر موقوف ہوتے ہیں لہذا یہ جملہ کے تحت داخل نہیں ہوں گے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں سبب کو حذف کر دیا جائے یا مسبب کو حذف کر دیا جائے یا دونوں کے غیر کو حذف کر دیا جائے۔

مسبب کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لِيُحَقِّقَ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلُ“ یہ سبب ہے اس کا مسبب ”فعل مافعل“ محذوف ہے۔

سبب کو حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ“ یہ مسبب ہے اور اس کا سبب یا تو ”فضر بہ“ ہے یا فان ضربت بہا فقد انفجرت ”تو پہلی صورت میں یہ حذف سبب کی مثال بنے گی لیکن دوسری صورت میں مثال نہیں بنے گی۔ اس صورت میں فاء فیصلہ ہوگی اور فاء فیصلہ اس فاکو کہتے ہیں جو سبب یا شرط یا دونوں کو حذف کر کے ان کے بدلے میں لائی جائے سبب اور مسبب کے غیر کے حذف کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ“ اس کی تقدیری عبارت یوں ہے ”ہم نحن“ یہ نہ پورا جملہ ہے اور نہ سبب ہے اور نہ ہی مسبب یہ مثال اس صورت میں بنے گی جس مذہب کے مطابق مخصوص بالمدح مبتداء محذوف کیلئے خبر بنتا ہے“ حذف کرنے کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ سے زیادہ کو حذف کر دیا جائے جیسے ”أَنَا أَنْتَبُّكُمْ بِنَا وَيْلَهُ فَأَرْسِلُونَ“ یوسف اس میں ”فارسلون“ کے بعد پوری عبارت محذوف ہے مثلاً اس کے بعد یوں عبارت بن سکتی تھی ”ففعملوا فاتاه فقال یوسف“ لیکن درمیان کے ان تمام جملوں کو حذف کر دیا ہے۔

والحذف علی وجهین ان لایقام شیء مقام المحذوف بل یکتفی بالقرینۃ کما مر فی الامثلة السابقة وان یقام نحو ”وَانْ یُکَذِّبُوكَ فَقَدْ کَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ“ ”فقوله فقد کذبت لیس جزاء الشرط



لان تکذیب الرسل متقدم علی تکذیبہ بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف اقیم مقامہ ای  
فلا تحزن واصبر  
ترجمہ:-

اور حذف دو طریقوں پر ہے ایک یہ ہے کہ محذوف کی جگہ کسی چیز کو قائم مقام نہ کیا جائے بلکہ قرینہ پر اکتفاء کیا جائے۔ (جیسا کہ گذر چکا اشلہ سابقہ میں) اور ایک یہ کہ قائم مقام کیا جائے جیسے ”اگر یہ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے پیغمبروں کی تکذیب کی گئی ہیلند افتد کذب شرط کی جزاء نہیں ہے کیونکہ تکذیب رسل آپ کی تکذیب پر مقدم ہے بلکہ یہ جواب محذوف کے مضمون کا سبب ہے اور اس کو قائم مقام کر دیا گیا ہے (یعنی آپ انگلیں نہ ہوں اور صبر کریں)

تشریح:-

والحذف علی وجہین: حذف کی دو قسمیں ہیں (۱) حذف کر کے کسی چیز کو اس کے بدلے میں نہیں لایا جائے گا اور یا حذف کر کے کسی چیز کو اس کے بدلے میں لایا جائے گا اب تک جتنی مثالیں بیان کی ہیں یہ وہ مثالیں تھیں جن میں حذف کرنے کے بعد کسی چیز کو اس کا قائم مقام نہ بنایا گیا ہو اور اب ان مثالوں کو بیان کر رہے ہیں جن میں حذف کرنے کے بعد کسی چیز کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے جیسے ”ارشاد باری تعالیٰ ہے” وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ “اس آیت میں ”فقد کذبت“ شرط کیلئے جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء کا زمانہ شرط کے زمانے سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ شرط کے زمانے کے بعد ہوتا ہے جبکہ یہاں پر تکذیب رسل کا زمانہ تکذیب حضور ﷺ کے زمانے سے مقدم ہے اسلئے اسے جزاء بنانا صحیح نہیں ہے لہذا اس شرط کی جزاء کسی اور چیز کو بنایا جائے گا اور وہ ہے ”فلا تحزن واصبر“ تو اصل عبارت یوں ہوگی ”وَانْ كَذَّبُوكَ فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِر“

ثم الحذف لابدلة من دليل وادلتہ كثيرة منها ان يدل العقل علیہ ای علی الحذف والمقصود الاظهر علی تعیین المحذوف نحو ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ“ فالعقل دل علی ان ههنا حذفاً لا الاحكام الشرعية انما تتعلق بالافعال دون الاعيان والمقصود الاظهر من هذه الاشياء المذكورة في الآية تناولها الشامل للاكل وشرب اللبن فدل علی تعیین المحذوف وفي قوله منها ان يدل ادنی تسامح فكأنه علی حذف مضاف

ترجمہ:-

پھر حذف کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے (اور اس کی دلیلیں بہت زیادہ ہیں انہی میں سے ایک یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر اور مقصور تعیین محذوف پر دلالت کرتے جیسے حرام کر دیا گیا ہے تم پر مردار) تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں حذف ہے کیونکہ احکام شرعیہ کا تعلق افعال سے ہے نہ کہ ذوات سے اور ان اشیاء سے مقصود جو اس آیت میں مذکور ہیں ان اشیاء کا تناول کرنا ہے جو کھانے پینے کے تمام اشیاء کو شامل ہے لہذا یہ آیت تعیین محذوف پر دلالت کرتی ہے۔ مصنف کے قول ”منہا ان يدل“ میں قدرے تسامح ہے گویا یہ حذف مضاف کے طور پر ہے

تشریح:-

ثم الحذف لابدلة من دليل: جہاں پر بھی کسی چیز کو حذف کر دیا جائے تو وہاں پر دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک حذف پر کسی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے اور دوسرے نمبر پر محذوف کی تعیین پر بھی کسی چیز کی دلالت کا ہونا ضروری ہے پھر یہ دلیلیں مختلف ہوتی ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ حذف پر تو عقل دلیل بنے لیکن محذوف کی تعیین پر قصود دلیل بنے جیسے ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ“ اس میں حرمت کا تعلق میتہ کے ساتھ بنادیا گیا ہے تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا تعلق میتہ کے ساتھ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکامات کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ ہوتا ہے اعیان کے ساتھ نہیں ہوتا تو عقل نے تقاضا کیا ہے کہ یہاں پر کوئی فعل محذوف ہونا چاہئے اور مقصود چونکہ اکل ہے اسلئے اس نے تعیین محذوف پر دلالت کی ہے کہ وہ ”تناول“ ہے تو اصل عبارت یوں بنے گی ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُم تَنَاوُلُ الْمَيْتَةِ“ وقسی قولہ: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ متن میں ”منہا“ خبر مقدم ہے اور ”ان یدلّ“ بتاویل مصدر مبتداء مؤخر ہے تو یہ مصدر بن جائے گا تو خبر کا اس مصدر پر حمل کرنا لازم آئے گا تو اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ وہ دلیل دلالت ہے جبکہ دلیل تو دلالت نہیں ہوتی ہے بلکہ دلیل تو دلالت کرتی ہے اسلئے آپ کی یہ عبارت درست نہیں ہے۔

جواب: اس کا مضاف محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے ”منہا ذو دلالة“ لہذا اب حمل کرنا صحیح ہوگا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ حذف اور تعیین محذوف دونوں پر عقل دلالت کرے جیسے ”وَجَاءَ رَبُّكَ“ اس میں عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کیلئے آنا ثابت کرنا صحیح ہے جبکہ اللہ کیلئے آنا متنع ہے کیونکہ آتا تو وہ ہے جو حاضر و ناظر نہ ہو اور اللہ تو ہر جگہ حاضر ناظر ہیں اور محذوف کی تعیین پر بھی عقل دلالت کرتی ہے کہ وہ محذوف ”أمرہ یا عذابہ“ ہے۔

ومنہا ان یدلّ العقل علیہما ای علی الحذف وتعیین المحذوف نحو وَجَاءَ رَبُّكَ فالعقل یدلّ امتناع مجيء الربّ تعالیٰ وتقدّس ویدلّ ایضاً علی تعیین المراد ای أمرہ او عذابہ فالامر المعین الذی دلّ علیہ العقل هو احد الامرین لا احدهما علی التعیین ومنہا ان یدلّ العقل علیہ والعادة علی التعیین نحو فذلّٰکن الذی لم تنہٰ فیہ فانّ العقل دلّ علی انّ فیہ حذفاً اذ لا معنی للوم الانسان علی ذات الشخص واما تعیین المحذوف فانه یحتمل ان یقدّر فی حبّہ لقولہ تعالیٰ ”قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا“ وفی مرأودتہ لقولہ تعالیٰ ”تَرَاوَدُّ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِہِ“ وفی شأنہ حتی یشملہما ای الحب والمرادۃ والعادة دلّت علی الثانی ای علی مرأودتہ لانّ الحبّ المفرط لا یلام صاحبه علیہ فی العادة لقهره ای الحبّ المفرط ایّاہ ای صاحبه فلا یجوز ان یقدّر فی حبّہ ولا فی شأنہ لکونہ شاملاً لہ فتعیین ای یقدّر فی مرأودتہ نظر الی العادة ترجمہ:-

(اور انہیں میں سے یہ ہے کہ عقل دونوں پر دلالت کرے) یعنی حذف اور تعیین محذوف پر بھی (جیسے تیرا رب آگیا) تو عقل دلالت کرتی ہے رب کے آنے کے محال ہونے پر بھی اور تعیین مراد پر بھی (یعنی اس کا عذاب یا اس کا حکم آگیا لہذا امر معین جس پر عقل دلالت کرتی ہے وہ احد الامرین ہے ان میں ایک تعیین کے طور پر نہیں ہے) اور انہی میں سے یہ ہے کہ عقل نفس حذف پر دلالت کرے اور عادت اس کی تعیین پر دلالت کرے جیسے یہی ہے وہ جس کے بارے میں تم مجھے ملامت کرتی تھیں) تو عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں کچھ حذف ہے کیونکہ کسی ذات پر ملامت کرنے کے کوئی معنی نہیں باقی رہی یہ بات کہ (اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ”فی حبّہ“ مقدر ہو ارشاد باری تعالیٰ ”قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا“ کی وجہ سے اور یہ بھی کہ ”فی شأنہ“ مقدر ہو جو دونوں کو شامل ہے) یعنی حب اور مرأودہ کو (اور عقل ثانی پر دلالت کرتی ہے) یعنی مرأودہ پر (کیونکہ جس پر محبت غالب آجائے اسے عادت ملامت نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ محبت اس کو مغلوب کر دیتی ہے) اسلئے ”فی حبّہ اور فی شأنہ“ کو مقدر نہیں مانا جاسکتا ہے

لہذا عادت کے اعتبار سے ’فی مرادوتہ‘ مقتدر ماننا متعین ہو گیا

تشریح:-

تیسری دلیل: یہ ہے کہ حذف پر عقل دلیل بنے اور محذوف کی تعیین پر عادت دلیل بنے جیسے ”قَدْ اِلْكَنَّ الَّذِي لَمْ تُثْنِي فِيهِ“ اس میں عقل دلالت کر رہی ہے کہ کوئی نہ کوئی ہونا چاہئے کیونکہ کسی کی ذات کے بارے میں ملامت کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے اسلئے کہ دونوں کی ذات مشخص جدا جدا ہوتی ہے اور پھر تعیین محذوف میں تین احتمالات ہیں اس کا محذوف یا تو ”حسب“ ہے اور اس پر قرینہ ”قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا“ ہے یا وہ محذوف ”سراوہ“ ہے اور اس پر قرینہ ”تَرَاوَدَّتْهَا عَنْ نَفْسِهِ“ ہے اور یا وہ محذوف شان ہے اور یہ سراوہ اور حب دونوں کو شامل ہے۔

اس میں ”حب“ کو مقتدر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ حب مفرط کی وجہ سے کسی کو ملامت نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ یہ ایک غیر اختیاری چیز ہوتی ہے لہذا نہ تو حب کو مقتدر ماننا صحیح ہے اور نہ ہی شان کو اس سے متعین ہو گیا کہ اس کیلئے محذوف شان ہے اور یہ مراد اور حب دونوں کو شامل ہے ومنہا الشروع فی الفعل یعنی من ادلة تعیین المحذوف لاسن ادلة الحذف لان دليل الحذف ههنا هو ان الجار والمجرور لا بد ان يتعلّق بشيء والشروع فی الفعل دلّ علی أنّه ذلك الفعل الذي شرع فيه نحو بسم الله فيقدّر ما جعلت التسمية مبدأ له ففي القراءة يقدر بسم الله اقرأ وعلی هذا القياس ومنها ای ومن ادلة تعیین المحذوف الاقتران كقوله للمعرّس بالرفاء والبنين فأن مقارنة هذا الكلام لاعراس المخاطب دلّ علی تعیین المحذوف ای اعرست او مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دلّ علی ذلك والرفاء هو الألتیام والاتفاق والباء للملابسة ترجمہ:-

(اور انہیں میں سے شروع فی الفعل ہے) یعنی تعیین محذوف کے ادلہ میں سے ہے نہ کہ ادلہ حذف میں سے کیونکہ نفس حذف کی دلیل تو یہاں یہ ہے کہ جار مجرور کا کسی چیز کے ساتھ متعلق ہونا ضروری ہے شروع فی الفعل اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ فعل یہی ہے جس کو شروع کیا گیا ہے (جیسے بسم اللہ پس مقتدر مانا جائے گا وہ چیز جسے بسم اللہ کیلئے مبدأ بنا دیا جائے وقرأ میں بسم اللہ اقرأ کہا جائے گا اور اسی پر باقی کو قیاس کر لو اور اس میں سے یعنی تعیین محذوف میں سے (اقتران جیسے نو بیا ہے جوڑے سے بالرفاء والبنین کہنا) کہ اس کلام کا مخاطب کی کدخدائی کے ساتھ متصل ہونا محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہے (یعنی اعرست) یا مخاطب کا اعراس کے ساتھ مقارن ہونا اس پر دلالت کرتا ہے اور رفاء کے معنی باہمی اجتماع اور موافقت کے ہیں اور باء ملا بست کیلئے ہے۔

تشریح:-

چوتھی دلیل: یہ ہے کہ حذف پر دلیل جار مجرور ہوں گے کیونکہ جار مجرور جہاں پر بھی آتے ہیں تو ان کیلئے متعلق کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور تعیین محذوف پر دلیل ”شروع فی الفعل“ بنے گا۔ جیسے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اگر کوئی پڑھ رہا ہو تو ”اشرع یا اقرء“ متعلق نکالا جائے گا اسی طرح ہر موقع محل کے مطابق فعل محذوف مانا جائے گا۔

پانچویں دلیل: یہ ہے کہ حذف پر تو جار مجرور دلیل ہوں گے اسلئے کہ ان کیلئے متعلق کا ہونا ضروری ہے لیکن تعیین محذوف کیلئے فعل مخاطب کے ساتھ کلام کا مقارن ہونا پڑے گا جیسے کوئی آدمی دولہا میاں بن جائے تو اسے خطاب کرتے ہوئے کہا جائے گا ”بالرفاء والبنین“ تو یہاں پر محذوف پر تو جار مجرور نے دلالت کیا ہے اور تعیین محذوف پر مخاطب کی حالت دلالت کر رہی ہے لہذا اس کا محذوف نکالا جائے

گا ”أعرست بالرفاء والبنین“ تم نے شادی کی تمہارے درمیان اتفاق و اتحاد پیدا ہو جائے اور خدا تمہیں بچے دے۔

### ﴿والاطناب﴾

اتسبالایضاح بعدالابہام لئری المعنی فی صورتین مختلفین احدی ہما مبہمۃ والاخری موضحۃ وعلمان خیر من علم واحد اولیت ممکن فی النفس فضل ممکن لما جبل اللہ النفوس علیہ من ان الشیء اذا ذکر مبہمًا ثم بین کان أوقع عندها اولتکمل لذۃ العلم بہ ای بالمعنی لما لا یخفی من ان الشیء بعد الشوق والطلب الذ نحو ”رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي“ فَاِنْ اشْرَحْ لِي يُفید طلب شرح لشیء مآلہ ای للطالب وصدري يُفید تفسیرہ ای تفسیر ذلک الشیء ومنہ ای ومن الايضاح بعدالابہام باب نعم علی احد القولین ای قول من يجعل المخصوص خبر مستند محذوف اذ لو اريد الاختصار ای ترک الاطناب کفی نعم زید وفي هذا شعار بان الاختصار قد یطلق علی ما یشتمل المساواة ایضا ترجمہ:-

اور اطناب یا تو ایضاح بعدالابہام کا ذریعہ ہوتا ہے تاکہ ایک ہی معنی کو دو مختلف صورتوں میں دکھایا جاسکے (ان میں سے ایک مبہم دوسری موضح ہو اور دو علم ایک علم سے بہتر ہیں (یا اسلئے کہ دل میں اچھی طرح جم جائے) کیونکہ اللہ نے دلوں کی آفرینش اسی پر کی ہے کہ جب ایک چیز مبہم طریقہ پر ذکر کی جائے اور پھر اس کو بیان کر دیا جائے تو یہ موقع فی النفس ہوتی ہے (یالذت کے پورا کرنے کیلئے) یعنی معنی کے ساتھ کیونکہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ شوق و طلب کے بعد کسی بھی چیز کا حاصل ہونا لذت تر ہوتا ہے۔ (جیسے رب اشرح لی صدري کہ اشرح لی مفید طلب شرح شیء ہے اس کیلئے) یعنی طالب کیلئے (اور صدري اس کی تفسیر کر رہا ہے۔ یعنی اس چیز کی تفسیر (اور اس میں سے) یعنی ایضاح بعدالابہام میں سے (اب نعم ہے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق) یعنی اس قول کے مطابق جس میں مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر بنایا جاتا ہے (کیونکہ اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو چھوڑ دیا جاتا (تو جیسے نعم زید میں ہے) اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی کبھار اختصار کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس کو مساواة مشتمل ہو تشریح:-

تینوں مباحث میں سے آخری بحث اطناب کی ہے، پھر اطناب کی مختلف صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: یہ ہے کہ اطناب ایضاح بعدالابہام کیلئے آئے پھر اس کے تین اغراض ہیں۔

پہلی غرض: ایک ہی معنی کو دو مختلف صورتوں میں دکھانا مقصود ہو کہ اس معنی کی اجمالی صورت یوں بنتی ہے اور تفصیلی صورت یوں بنتی ہے دوسری غرض یہ ہے کہ ابہام کے بعد ایضاح اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ وہ بات سامع کے ذہن میں پختہ اور مضبوط ہو جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام نفوس میں ایک مادہ رکھا ہے جب بھی کوئی بات کی جاتی ہے تو اولاً ذہن اس کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور پھر جب پوری تفصیل کے ساتھ اسی بات کو دوبارہ بیان کیا جاتا ہے تو چونکہ کچھ نہ کچھ بات پہلے سے ذہن میں بیٹھی ہوئی ہوتی ہے تو اب دوبارہ تفصیل سن کر وہ بات ذہن میں اور پختہ ہو جاتی ہے۔

تیسری غرض: ابہام کے بعد ایضاح کیلئے علم کے ساتھ لذت حاصل کرنے کیلئے اطناب کیا جاتا ہے۔

کیونکہ جب اجمالاً ایک بار اس کا تصور ذہن میں جائے گا تو اس سے ذہن میں اس کے حصول کی ایک طلب سی پیدا ہو جائے گی اور جب اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بتایا جائے تو طلب کے بعد وہ چیز حاصل ہو جائے گی اور جو چیز طلب کے بعد حاصل ہو جائے وہ اوقع فسی

الذہن اور الذہن ہونی ہے اس کی مثال جیسے ”رَبِّ اشْرِخْ لِنِي“ ”نموی“ نے جب اللہ سے کہا کہ اے اللہ میرے لئے کھول دے۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ موسیٰ اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا کھولنا مانگ رہے ہیں پھر جب موسیٰ نے ”صدری“ کہا تو یہ اس کی تفصیل بیان ہو گئی کہ میرا سینہ کھول دے تو یہ جملہ تفصیل بعد الا بہام کے قبیل سے بن گیا۔

تفصیل بعد الا بہام کی دوسری صورت یہ ہے کہ افعال مدح میں جب مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کیلئے خبر بنایا جائے جیسے جب کوئی کہے ”نعم الرجل زيد“ اس میں جب متکلم نے ”نعم الرجل“ کہا تو اجمالاً زید کی طرف ذہن چلا جاتا ہے پھر زید لاکر اس کی تفصیل بیان کر دی کہ اگر یہ نکتہ بیان کرنا مقصود نہ ہوتا تو یہ اطناب بھی نہ کرتے بلکہ صرف ”نعم زيد“ کہہ دیتے تو تب بھی صحیح تھا لیکن چونکہ نکتہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اسلئے اطناب کر دیا جاتا ہے۔

فاضل شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے ”لو ارید الاختصار“ کی عبارت لاکر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اختصار کا اطلاق اطناب کے غیر پر ہوتا ہے چنانچہ مساوات اور ایجاز دونوں کو اختصار کہنا صحیح ہے

ووجه حسنه ای حسن باب نعم سوی ما ذکر من الايضاح بعد الا بهام ابراز الکلام فی معرض الاعتدال من جهة الاطناب بالايضاح بعد الا بهام والايجاز بحذف المبدأ وايهام الجمع بين المتنافيين الایجاز والاطناب وقيل الاجمال والتفصيل ولاشك ان ايهام الجمع بين المتنافيين من الامور المستغربة التي تهمل بذها النفس وانما قال ايهم الجمع لان حقيقة جمع المتنافيين ان يصدق على ذات واحدة وصفان يمتنع اجتماعهما على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهو محال ترجمہ :-

۔۔۔ (اور اس کے حسن کی وجہ) یعنی باب نعم کے حسن کی وجہ سے (مذکور کے علاوہ) ایضاح بعد الا بہام میں ہے کلام کو اعتدال کی طرح کرنا ہے اطناب کی جہت سے ایضاح بعد الا بہام کے ساتھ اور ایجاز حذف مبتداء کے ساتھ ((یا بتانا ہے دو متنافیوں کا جمع کرنے کو)) یعنی ایجاز و اطناب یا اجمال و تفصیل کے درمیان جمع کرنے کو اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جمع بین المتنافیین ان امور نادہ میں سے ہے جن سے نفس کو سرور حاصل ہوتا ہے ماتن نے ایہام الجمع اسلئے کہا ہے کہ حقیقت میں جمع بین المتنافیین یہ ہے کہ ایک ذات پر ایک ہی زمانہ میں بجمت واحدہ ایسے دو وصف صادق آئیں جن کا اجتماع ایک ہی چیز میں ممتنع ہو اور یہ چیز محال ہے۔

تشریح :-

ووجه حسنه سوی ما ذکر: اس عبارت کیساتھ مصنف نے یہ بات بتائی ہے کہ جس طرح فعل مدح میں اختصار نہ کر کے اطناب کرنے میں ایضاح بعد الا بہام کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اسی طرح دو اور طریقوں سے بھی اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے ایک تو اس اعتبار سے اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں بتانا ہوتا ہے کہ یہ کلام معتدل ہے زیادہ مطنب نہیں ہے کیونکہ مبتداء کو حذف کر کے اختصار پیدا کر دیا جاتا ہے اور نہ ہی زیادہ موجز ہے اسلئے فعل مدح کے فاعل کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اور دوسری اس وجہ سے اس میں حسن پیدا ہو جاتا ہے کہ اس میں ایک ہی ذات میں دو متنافیین چیزوں کے جمع کرنے کا وہم پیدا کر دیا جاتا ہے متنافیین چیزوں سے مراد یا تو ایضاح و ابہام ہے یا اجمال و تفصیل ہے۔ بہر حال دو متنافیین چیزوں کے جمع ہونے کا وہم پیدا کرنا بھی ایک امر غریب ہے جس کی وجہ سے نفس لذت حاصل کرتا ہے باقی مصنف نے حقیقہ دو متنافیین چیزوں کو جمع کرنا نہیں کہا ہے کیونکہ حقیقت میں متنافیین کہا جاتا ہے ایک ہی ذات پر دو ایسے مختلف اوصاف کا صادق آنا جن کا ایک ہی زمانے میں ایک ہی جہت سے جمع ہونا محال اور ناممکن ہے۔

ومنہ ای ومن الايضاح بعد الابهام التوشيع وهو في اللغة لفت القطن المندوف وفي الاصطلاح ان يؤتى في عجز الكلام بمثنى مفسر یا سمين ثانیہما معطوف علی الاول نحو قوله عليه السلام يَشِيبُ ابنُ آدم وَيَشِيبُ فيه الخصلتان الحرصُ وطولُ الأملِ وإما بذکر الخاص بعد العام عطفٌ علی قوله أما بالایضاح بعد الابهام والمراد الذکر علی سبیل العطف للتنبیه علی فضله ای مزیة الخاص حتی کأنه لیس من جنسہ ای العام تنزیلاً للتغایر فی الوصف بمنزلة التغایر فی الذات یعنی انه لتمامتاز عن سائر افراد العام ولا یعرف حکمہ منه نحو ”حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوةِ الْوُسْطَى“ ای الوسط من الصلوات او الفضلی من قولهم للافضل الاوسط وهی صلوة العصر عند اکثر ترجمہ:-

(اور اسی سے ہے) یعنی ایضاح بعد الابهام کے قیل سے ہے (توشیع) اور وہ لغت کے اعتبار سے لحاف میں ڈنٹی ہوئی روئی کے بھرنے کا نام ہے اور اصطلاح میں (یہ ہے کہ آخر کلام میں ایک تشبیہ لایا جائے جس کی تفسیر ایسے دو اسموں سے کی جائے جن میں سے دوسرا اسم پہلے اسم پر معطوف ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے آدمی بوڑھا ہوتا رہتا ہے اور اس کی دو عادتیں جو ان ہوتی رہتی ہیں ایک حرص دوسری طول اہل ہے یا ذکر خاص بعد العام کے ذریعہ) اس کا عطف امنا بالایضاح بعد الابهام پر ہے اور ذکر سے مراد بطریق عطف ذکر کرنا ہے (اس کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کیلئے) یعنی اس کی زیادہ خصوصیت (گویا کہ یہ اس کے جنس میں سے نہیں ہے) یعنی عام کی جنس میں سے وصف کے تغایر کو ذات کی تغایر کی طرح قرار دیتے ہوئے یعنی خاص چونکہ عام کے بقیہ افراد سے اپنے اوصاف شریفہ کی بناء پر ممتاز ہے اور اس کا حکم عام کے حکم سے معلوم نہیں ہو سکتا ہے جیسے محافظت کرو تمام نمازوں کی اور خاص کر صلوة وسطی کی (یعنی نمازوں میں جو درمیانہ نماز ہے یا اولی نماز مراد ہے کیونکہ اہل عرب افضل کو بھی وسطی سے تعبیر کر دیتے ہیں اور اکثر علماء کے نزدیک عصر کی نماز ہے۔ تشریح:-

ایضاح بعد الابهام کی تیسری صورت توشیع ہے اور توشیع لغت میں ڈنٹی ہوئی روئی کے لپیٹنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں توشیع اس کلام کو کہتے ہیں جس کے آخر میں تشبیہ یا جمع کا ایسا لفظ لایا گیا ہو جس کی تفسیر دو ایسے اسموں کے ساتھ کی گئی ہو جن میں سے دوسرے اسم کا پہلے والے اسم پر عطف کر دیا گیا ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ”یشیب ابن آدم ویشتب فیہ الخصلتان الحرص وطول الامل۔ ابن آدم بوڑھا ہوتا جاتا ہے اور اس میں دو خصلتیں جو ان ہوتی جاتی ہیں ایک حرص اور دوسری لمبی امیدیں“ اس میں ”خصلتان“ کی تفسیر کی گئی ہے ”حرص“ اور ”طول امل“ کے ساتھ اور اس میں ثانی کا عطف ہے اول پر۔ اس کی مثال یہ شعر بھی بن سکتا ہے۔

سقتنی فی لیل شبیہہ بشعرھا شبیہہ خدیہا بغیر رقیب

فما زالت فی لیلین شعری وظلمة وشمسین من خمر ووجه حبیب

طناب کی دوسری صورت: یہ ہے کہ طناب تخصیص بعد اعمیم کیلئے عطف کے ساتھ لایا جائے اور اس سے مقصود خاص کی اہمیت بتانا ہوتا ہے کہ یہ عام کے افراد میں سے ایک فرد ہونے کے باوجود ایسی خصوصیات کے ساتھ متصف ہے کہ گویا کہ عام کے جنس میں داخل ہی نہیں ہے یعنی اس میں تغایر فی الوصف کو تغایر فی الذات کی طرح قرار دیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”حَافِظُوا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوةِ الْوُسْطَى“ اس آیت میں صلوات کے تحت صلوة کے داخل ہونے کے باوجود صلوة وسطی کی مزید فضیلت کی وجہ سے اس کا دوبارہ ذکر کر دیا ہے

وَأَمَّا بِالْتَّكْرِيرِ لِنَكْتَةٍ لِيَكُونَ أَطْنَابًا لَا تَطْوِيلًا وَتِلْ النُّكْتَةُ كَمَا كِيدُ الْإِنْدَارِ فِي "كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ" فَقَوْلُهُ كَلَّا رَدٌّ عَنْ الْإِنْهَامِ فِي الدُّنْيَا وَتَنْبِيْهُ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ إِنْذَارٌ وَتَخْوِيفٌ أَيْ سَوْفَ تَعْلَمُونَ الْخَطَأَ فِيمَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ إِذْ عَايَنْتُمْ مَا قَدَّامَكُمْ مِنْ هَوْلِ الْمُحْشَرِّ فِي تَكْرِيرِهِ تَاكِيدٌ لِلرَّدِّ وَالْإِنْذَارِ وَفِي ثُمَّ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْإِنْذَارَ الثَّانِي أَيْ بَلَّغَ مِنَ الْأَوَّلِ تَنْزِيلًا لِبَعْدِ الْمَرْتَبَةِ مَنْزِلَةً بَعْدَ الزَّمَانِ وَاسْتِعْمَالًا لِلْفِظَةِ ثُمَّ مَجَرَّدُ التَّدْرَجِ فِي دَرَجِ الْارْتِقَاءِ

ترجمہ:-

(اور یا کسی نکتہ کی وجہ سے تکرار کے ذریعہ) تاکہ اطناب رہے تطویل نہ بنے اور یہ نکتہ (جیسے تاکید انداز ہے کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ) میں (لہذا قول باری تعالیٰ کَلَّا دنیوی انہماک پر جروتنبیہ ہے اور سَوْفَ تَعْلَمُونَ انذار و تخویف ہے یعنی عنقریب تم جان لو گے اس کی غلطی جس پر تم ہو جبکہ مشاہدہ کر لو گے تم اس کا جو تمہارے سامنے ہے یعنی محشر کی ہولناکی اور اس کے تکریر میں تاکید انداز ہے۔) اور ثُمَّ میں ثانی کے ابلغ ہونے پر دلالت ہے (بعد رتبی کو بعد زمانی کے مرتبے میں اتارتے ہوئے اور لفظ ثُمَّ کو صرف ایک درجہ سے دوسرے درجہ کی طرف انتقال میں استعمال کرتے ہوئے)

تشریح:-

تیسری قسم: اطناب کی تیسری قسم یہ ہے کہ تکرار کسی نکتہ کیلئے لایا جائے نکتہ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ اطناب ہو تطویل نہ ہو جیسے تاکید انداز کا نکتہ بتانے کیلئے قرآن کریم کی اس آیت میں تکرار لایا گیا ہے "كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ" اس میں کَلَّا حرف ردع ہے اس کے ساتھ دنیا میں مشغول ہونے سے ڈانٹا جا رہا ہے کہ اس کے بعد "سَوْفَ تَعْلَمُونَ" کا تکرار لایا ہے تخویف میں تاکید پیدا کرنے کیلئے کہ اس دنیا سے جب جہنم میں جاؤ گے اور میدان محشر میں پہنچو گے تو تم کو اپنے اعمال کے جزاء کے بارے میں پتہ چل جائے گا پھر دوبارہ ثُمَّ لا کر انداز ثانی میں مبالغہ پیدا کر دیا ہے اور بعد زمانی و مکانی کو بعد رتبی کی جگہ اتار دیا ہے کہ وہاں جا کر تمام عذاب کو دیکھ کر تم کو اندازہ ہو جائے گا۔

وَأَمَّا بِالْإِغَالِ مِنْ أَوْغَلِ فِي الْبَلَادِ إِذَا الْبَعْدُ فِيهَا وَاخْتَلَفَ فِي تَفْسِيرِهِ فَقِيلَ هُوَ خَتَمُ الْبَيْتِ بِمَا يُفِيدُ نَكْتَةً يَتِمُّ الْمَعْنَى بِدُونِهَا كَزِيَادَةِ الْمَبَالِغَةِ فِي قَوْلِهَا أَيْ فِي قَوْلِ الْخُنُسَاءِ فِي مَرْثِيَةِ أَخِيهَا صَخْرَ "شَعْرُ" "وَأَنَّ صَخْرَ التَّائِتِ أَيْ لَتَقْدَى الْهَدَاةُ بِهِ: كَأَنَّهُ عَلِمَ" أَيْ جَبَلَ مَرْتَفِعٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ: فَقَوْلُهَا كَأَنَّهُ عَلِمَ وَافٍ بِالْمَقْصُودِ اعْنِي التَّشْبِيْهِ بِمَا يَهْتَدَى بِهِ الْآنَ فِي قَوْلِهَا فِي رَأْسِهِ نَارٌ زِيَادَةُ مَبَالِغَةٍ

ترجمہ:-

(اور یا ایغال کے ذریعہ) ۱ و غل فی البلاد سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی ہیں دور نکل گیا، اس کی تفسیر میں اختلاف ہے (کہا گیا ہے "ایغال شعر کو ایسی چیز پر ختم کرنے کا نام ہے جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر معنی پورے ہو جائیں جیسے اس کے قول میں مبالغہ میں زیادتی کرنا) یعنی حضرت خنساء کے قول میں اپنے بھائی صخر کے مرثیہ میں (بیشک صخر اس کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ گویا وہ ایک بلند پہاڑ ہے جس کی چوٹی پر آگ رکھی ہوئی ہے کائنات علم، مقصود کو یعنی اس چیز کے ساتھ تشبیہ کو پورا کر رہا ہے جس سے ہدایت حاصل کی جاتی ہے لیکن "فی رأسہ نار" میں مبالغہ کی زیادتی ہے)

تشریح:-

چوٹی صورت: اطناب کی چوٹی صورت ”ایغال“ ہے ”ایغال“ اوغل فی البلاد“ سے مأخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی بہت زیادہ سفر کرے اور ڈھیر سارے ملکوں میں گھومے پھرے پھر اس کی اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ اشعار کے ساتھ خاص ہے اور بعض کے نزدیک ایغال نظم و نثر دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے اسے نظم کے ساتھ خاص کیا ہے ان کے نزدیک ایغال کی تعریف یہ ہوگی کہ ایغال اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو کسی نکتے کیلئے کسی شعر کے آخر میں ذکر کر دیا جائے اور یہ اس طور پر ہو کہ اگر اسے ذکر نہ بھی کیا جائے تو اس شعر کے معنی پورا ہو جاتا ہو اور اس کے معنی میں کوئی خلل نہ آتا ہو پھر نکتے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) مبالغہ میں زیادتی کرنا مقصود ہوگا (۲) تشبیہ میں مبالغہ کرنا مقصود ہوگا۔ مبالغہ میں زیادتی کرنے کی مثال جیسے حضرت خنساء نے اپنے بھائی صحر کی موت پر جو مرثیہ کہا تھا اس میں یہ شعر ہے۔

”وَأَنْ صَحْرًا لَّمَّا تَمَّ الْهَدَايَةُ كَأَنَّهُ عِلْمٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ“

تحقیق المفردات: صحر حضرت خنساء کے بھائی کا نام تھا اور یہ خود بھی اعلیٰ پیمانے کے شاعر تھے۔ تائتم۔ اقتداء کرنا۔ الہدایہ۔ بادی کی جمع ہے ہدایت دینے والے۔ علم۔ بلند پہاڑ۔

ترجمہ۔ بے شک صحر کی اقتداء کرتے ہیں ہدایت یافتہ لوگ گویا کہ وہ ایک بلند و بالا پہاڑ ہے جس کی چوٹی پر آگ رکھی ہوئی ہے۔ محل استنباط: اس شعر میں حضرت خنساء نے اپنے بھائی کی تشبیہ پہاڑ سے دی ہے کہ جس طرح پہاڑ کے سر پر رکھی آگ کو دیکھ کر مسافر رہنمائی حاصل کرتے ہیں اسی طرح ان کے بھائی صحر بھی گویا کہ ہدایت کے پہاڑ ہیں ان کو دیکھ کر بھی لوگ ہدایت حاصل کرتے ہیں تشبیہ کا یہ مقصد صرف ”کأنه علم“ کہنے سے پورا ہو جاتا تھا لیکن اس تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے انھوں نے ”فی رأسه نار“ کی قید کا اضافہ کر دیا ہے۔

وتحقیق التشبیہ ای وکتحقیق التشبیہ فی قوله شعر كأن غیون الوحش حول خبائنا ای خیامنا وارحلنا الجزع الذی لم یثقب :: الجزع بالفتح الخرز الیمانی الذی فیہ سواد و بیاض شبہ بہ عیون الوحشواتی بقوله لم یثقب تحقیقاً للتشبیہ لانه اذا کان غیر مثقوب کان اشبه بالعين قال الاصمعی الطیبی والبقرة اذا کانا حیین فعیونہا کلہا سواد فاذا ماتا تابدایا ضہاوا واما شبہہم بالجزع وفیہ سواد و بیاض بعدما موتت والمراد کثرة الصید یعنی ممّا کلنا کثرت العیون عندنا کذا فی الشرح دیوان امرأ القیس فعلى هذا التفسیر یختص الایغال بالشعر وقیل لا یختص بالشعر بل هو ختم الکلام بما فیہ نکتہ یتّم المعنی بدونها ومثل لذلك فی غیر الشعر بقوله تعالیٰ ”قَالَ یَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنِ ابْتَغُوا مِنْهُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُسْتَمِدُونَ“ فقوله وهم مهتدون معانیهم المعنی بدونه لان الرسول مهتدون لا محالة الا ان فیہ زیادة حتّ علی الاتّباع وترغیب فی الرسل ترجمہ:-

(اور تحقیق تشبیہ) یعنی جیسے تشبیہ کی تحقیق کیلئے امرأ القیس کے اس شعر میں گویا کہ ہر نیکو کی آنکھیں ہمارے نیموں کے ارد گرد یعنی نیموں اور کجاووں کے ارد گرد وہ ناسفہ موتی ہیں جن میں سوراخ نہیں کیا گیا ہے) لفظ جزع فقہ کیساتھ ہے اس کے معنی ہیں خرز یمانی جس میں سیاہی اور سفیدی ہو شاعر نے اس کے ساتھ وحشیوں کی آنکھوں کی تشبیہ دی ہے اور غرض تحقیق تشبیہ ہے ”لم یثقب“ بڑھایا ہے کیونکہ وہ مثقب نہ ہونے کی حالت میں آنکھوں کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے، اصمعی نے کہا ہے کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ ہوں تو ان



کی آنکھیں بالکل سیاہ ہوتی ہیں اور جب ہر جاس تو ان کی آنکھوں میں سفیدی ظاہر ہو جاتی ہے شاعر نے جزع کے ساتھ مرنے کے بعد والی حالت ہی کی تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ سے مقصد شکار کی زیادتی بتلانا ہے یعنی ہمارے کھائے ہوئے شکار کی آنکھیں اس کثرت سے تھیں امراء القیس کے دیوان کی شرح میں اسی طرح ہے، اس تفسیر کے مطابق ایغال شعر کے ساتھ خاص ہوگا (اور بعض نے کہا ہے کہ شعر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ایغال کلام کو اس چیز پر ختم کرنے کا نام ہے جو ایسے نکتہ کا فائدہ دے جس کے بغیر بات پوری ہو سکتی ہو) اور مثال دی گئی ہے) اس کی شعر کے علاوہ میں (ارشاد باری تعالیٰ میں اے میری قوم رسولوں کی بات مانو تم سے کوئی معاوضہ نہیں مانگتے ہیں اور وہ اس میں ہدایت پر ہیں ”وہم مہتدون“ کے بغیر معنی پورے ہو جاتے ہیں کیونکہ رسول ہدایت یافتہ ہی ہوتا ہے اس میں رسول کی اتباع پر اکسانا اور ترغیب دلانا ہے۔

تشریح:-

اطناب ایغال کی صورت میں کرنے کا دوسرا نکتہ تحقیق التشبیہ ہے اور تحقیق التشبیہ امرؤ القیس کے اس شعر میں پائی جاتی ہے

”كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ خَبَائِنَا :: وَارْحَلْنَا الْجَزْعَ الَّذِي لَمْ يَنْقُبْ“

تحقیق المفردات: عیون جمع ہے عین کی بمعنی آنکھ۔ الوحش وحش کی جمع ہے بمعنی۔ ہرن۔ نیل گائے وغیرہ الغرض جنگل کے تمام جانوروں کو وحش کہا جاتا ہے۔ خباء۔ خیمہ۔ ارحلنا رحل کی جمع ہے بمعنی کجاوہ، پالان۔ الجزع۔ خرز یمانی جس میں سیاہی اور سفیدی ہو۔ لم یثقب۔ جس میں سوراخ نہ ہو۔

ترجمہ: وحش جانوروں کی آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاووں کے ارد گرد اس طرح پڑی ہوئی ہیں گویا کہ وہ ایسی خرز یمانی ہیں جن میں سوراخ بھی نہ کیا گیا ہو۔

محل استشہاد: اس شعر میں شاعر نے وحش جانوروں کی آنکھوں کی عقیق یمانی کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ ہم نے وحش گائیں اور ہرنوں کا اس کثرت سے شکار کیا ہے کہ ان آنکھیں ہمارے خیموں اور کجاووں کے ارد گرد موجود رہتی ہیں تشبیہ یہاں تک مکمل ہو جاتی ہے لیکن انھوں نے تشبیہ میں تحقیق پیدا کرنے کیلئے ”لم یثقب“ کو بڑھا دیا ہے۔ کیونکہ ہرنوں کی آنکھیں ان کے مرجانے کے بعد موتیوں کے زیادہ مشابہ ہو جاتی ہیں اس بات پر امام اصمعی کو قول دلیل ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہرن اور نیل گائے جب تک زندہ ہیں تو ان کی آنکھیں سیاہ رہتی ہیں لیکن مرجانے کے بعد ان میں سفیدی آ جاتی ہے اسی میں تشبیہ دینا مقصود ہے کیونکہ خرز یمانی بھی سیاہ و سفید ہوتی ہیں۔ جن لوگوں کے نزدیک ایغال نظم کے ساتھ خاص نہیں ہے وہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ایغال وہ لفظ ہے جسے کسی نکتہ کیلئے کلام کے آخر میں لایا جائے اگر اسے کلام کے آخر میں نہ لایا جائے تو تب بھی اس سے معنی میں کوئی خلل نہ آتا ہو۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے چنانچہ اگر اسے نہ لایا جاتا تو تب بھی معنی پورا ہو جاتا لیکن پھر بھی رسول کی اطاعت کی دعوت دینے کے نکتہ کی وجہ سے اس کو آخر میں لایا ہے۔

”قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ“ اس میں محل استشہاد ”وہم مہتدون“ ہے

وَابْنُ التَّزْيِيلِ وَهُوَ تَعْقِيبُ الْجُمْلَةِ بِجُمْلَةٍ تَشْتَمِلُ عَلَىٰ مَعْنَاهَا اِیٰ مَعْنَى الْجُمْلَةِ الْاُولٰی لِلتَّوَكُّيدِ فَهُوَ اَعْمَ مِنَ الْاِیْغَالِ مِنْ جِهَةِ اَنَّهُ يَكُونُ فِي خَتَمِ الْكَلَامِ وَغَيْرِهِ وَاَخَصَّ مِنْ جِهَةِ اَنَ الْاِیْغَالِ قَدْ يَكُونُ بِغَيْرِ الْجُمْلَةِ وَبِغَيْرِ التَّأَكُّيدِ وَهُوَ اِیٰ التَّزْيِيلِ ضَرْبَانِ ضَرْبٌ لَمْ يَخْرُجْ مَخْرَجَ الْمَثَلِ بَانَ لَمْ يَسْتَقِلْ بِإِفَادَةِ الْمَرَادِ بِلِ يَتَوَقَّفُ عَلَىٰ مَاقِبَلِهِ نَحْوُ ”ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نَجَاؤُی إِلَّا الْكَفُورُ“ عَلَىٰ وَجْهِ

ان یراد وہل نجازی ذلک الجزاء المخصوص فیتعلق بمقابله واما علی وجه الآخر وہوان یراد وہل

نِعَاقِبَ الْآلِ الْكَفُورِ بِنَاءٍ عَلٰی اَنَّ الْمَجَازَةَ هِيَ الْمَكَافَاةُ اَنْ خَيْرًا فَخَيْرًا وَاَنْ شَرًّا فَشَرًّا فَهُوَ مِنَ الضَّرْبِ الثَّانِي وَضُرْبٌ اُخْرَجَ مَخْرُجُ الْعَثَلِ بَاَنَّ يَقْصِدُ بِالْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ حَكْمَ كُلِّیْ مَنْفَصِلٍ عَمَّا قَبْلَهُ جَارٍ مَجْرٰی الْاَوَّلِ فِی الْاِسْتِقْلَالِ وَفَسُوَالِ اِسْتِعْمَالِ نَحْوِ قَوْلٍ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا وَهُوَ اَيْضًا اِی التَّذْيِيلِ يَنْقَسِمُ قِسْمَةً اُخْرٰی وَاَتٰی بِهَذِهِ اَيْضًا تَنْبِيْهُهَا عَلٰی اَنَّ هَذَا التَّقْسِيْمَ لِلتَّذْيِيلِ مَطْلَقًا لَا لِلضَّرْبِ الثَّانِي مِنْهُ وَاَمَّا اَنْ يَكُوْنَ لِتَاكِيدِهِ مَنْطُوقٌ كَهَذِهِ الْاَيَّةِ فَاقْ زَهُوقُ الْبَاطِلِ مَنْطُوقٌ فِی قَوْلِهِ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ وَاَمَّا لِتَاكِيدِ مَفْهُومِ كَبُوْلِهِ شَعْرًا وُلُسْتُ عَلٰی لَفْظِ الْخَطَابِ بِمُسْتَبْقٰی اِذَا اَلْتَمَعْتُ حَالًا عَنْ اَحْوَاسِ الْعَامَّةِ عَنْ ضَمِيرِ الْمُخَاطَبِ فِی لَسْتُ عَلٰی شَعْنٍ اِی تَفَرُّقٍ وَذَمِّمْ خُصَالَ هَذَا الْكَلَامِ دَلٌّ بِمَفْهُومِهِ عَلٰی نَفْيِ الْكَامِلِ مِنَ الرِّجَالِ وَقَدْ اَكَّدَهُ بِقَوْلِهِ اِی الرِّجَالِ الْمَهْذَبِ اِسْتِفْهَامِ اِنْكَارِی اِی لَیْسَ فِی الرِّجَالِ مَنْقَحِ الْفِعَالِ وَبِرَضٰی الْخُصَالِ تَرْجَمَهُ:-

(اور یا تذہیل کے ذریعہ) اور تذہیل کہتے ہیں ایک جملہ کے بعد دوسرا ایسا جملہ لانا جو اس کے معنی پر مشتمل ہو (مثلاً: سنہ اولی کے معنی پر) تاکید کیلئے) پس وہ ایغال سے عام ہے اس اعتبار سے کہ وہ ختم کلام میں بھی ہوتی ہے اور غیر ختم کلام میں بھی اور اخص میں بھی ہے اس جہت سے کہ ایغال کبھی بغیر جملہ اور بغیر تاکید کے ہوتا ہے (اور وہ) یعنی تذہیل (دو قسم پر ہے ایک یہ کہ کہاوت کے درجہ میں نہ ہو) اس طور پر کہ وہ مستقل بالافادہ نہ ہو بلکہ اپنے ماقبل پر موقوف ہو (جیسے یہ سزا ہم نے ان کو ان کی ناشکری کی وجہ سے دی ہے اور ہم ایسی سزا ان شکروں ہی کو دیا کرتے ہیں) جبکہ یہ مراد ہو کہ بدلہ نہیں دیتے ہیں ہم یہ مخصوص بدلہ اس وقت یہ اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا رہی دوسری وجہ اور وہ یہ کہ ارادہ کیا جائے اس کا کہ ہم سزا نہیں دیتے ہیں مگر بڑے ناشکروں کو اس بناء پر کہ مجازات مکافات کے معنی میں ہے خیر ہو تو خیر شر ہو تو شر تو یہ قسم ثانی میں سے ہے دوسرا یہ کہ کہاوت کے طور پر ہو) اس طور پر کہ دوسرے جملے سے حکم کلی مقصود ہو جو ماقبل سے بالکل جدا ہو اور شائع الاستعمال ہونے میں کہاوت کی طرح جاری و ساری ہو اور استقلال میں اس کا استعمال عام ہوا ہے (جیسے اور کہہ دیجئے کہ حق آیا اور باطل گیا گزرا ہوا بیشک باطل تو یوں ہی آتا جاتا ہے۔ اور وہ نیز یعنی تذہیل تقسیم ہوتی ہے دوسری تقسیم کے اعتبار سے لفظ ایضا اس پر تنبیہ کرنے کیلئے لایا ہے کہ یہ تقسیم مطلق تذہیل کی ہے نہ کہ اس کی قسم ثانی کی (یا تو تاکید منطوق کیلئے ہوتی ہے جیسے یہی آیت) کیونکہ زہوق باطل منطوق ہے زہوق الہا بطل میں یا تاکید مفہوم کیلئے جیسے الاستراح) لست صیغہ خطاب ہے اور تو باقی رکھنے والا نہیں ہے کسی بھائی کو اس حال میں کہ تو اس کو نہ ملائے) یہ حال ہے اٹھا سے عام ہونے کی وجہ سے یا لست کی ضمیر مخاطب سے حال ہونے کی وجہ سے (پراگندگی کے باوجود) یعنی بدھنصلتی تو یہ کلام اپنے مفہوم کے ساتھ کامل یا آدمی پر دلالت کرتا ہے اور اس نے اسی کی تاکید کی ہے اپنے قول ”ای الرجال المہذب“ سے استفہام انکاری کے طور پر یعنی نہیں ہے لوگوں میں ایسے افعال اور پسندیدہ خصلتوں والا

تشریح:-

پانچویں صورت یہ ہے کہ تذہیل کے ساتھ کلام میں اطناب پیدا کیا جائے لغت میں تذہیل کسی چیز کی دامن بنانے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تذہیل کہتے ہیں تاکید کے طور پر ایک جملے کے بعد دوسرا جملہ اس طرح لانے کو کہ وہ دوسرا جملہ پہلے والے جملے کو بھی شامل ہو۔ پھر اس کے اور ایغال کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے تذہیل عام من وجہ ہے اور ایغال خاص من وجہ چنانچہ تذہیل کلمہ کے آخر اور غیر آخر دونوں میں آسکتا ہے جبکہ ایغال صرف کلمہ کے آخر میں آسکتا ہے غیر آخر میں نہیں آسکتا اور اگر تاکید کے اعتبار سے دیکھا جائے تو

تذہیل ایغال سے احص ہے کہ تذہیل صرف تاکید کیلئے آتا ہے جبکہ ایغال تاکید اور غیر تاکید دونوں کیلئے آتا ہے۔  
پھر تذہیل کی دو قسمیں ہیں دوسرا جملہ مستقل ہوگا یا نہیں یعنی دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف ہوگا یا نہیں ہوگا۔

دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذَٰلِكَ جَزَٰئُنَا هُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ“ اس آیت میں ”وہل نجازی“ میں دو احتمال ہیں اس سے مراد یا تو جزاء مخصوص ہے اس صورت میں اس کا تعلق ما قبل کے ساتھ ہو جائے گا اور یہ جملہ ما قبل والے جملے پر موقوف ہو جائے گا اور یا اس سے مطلق جزاء مراد ہے کہ ہم صرف ناشکروں کو سزا دیتے ہیں اس صورت میں یہاں پر جزاء سے عقاب اور مکافات مراد ہوگا یعنی اگر اچھا عمل کریں گے تو ہم ان کو اچھا بدلہ دیں گے اور اگر برائے عمل کریں تو ہم ان کو برا بدلہ دیں گے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ مستقل ہو یعنی دوسرا جملہ پہلے والے جملے پر موقوف نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“ اس میں محل استشہاد ”إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“ ہے کیونکہ اس کا ما قبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ ایک مستقل جملہ اور قاعدہ لگایا ہے۔

پھر تذہیل کی دو قسمیں ہیں۔ منطوق اور مافوظ کیلئے۔ تاکید بنے گا یا مفہوم کیلئے منطوق کیلئے تاکید بننے کی مثال یہ آیت ہے کہ اس میں ”إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا“ ما قبل کلام منطوق کیلئے تاکید ہے۔ مفہوم کیلئے تاکید بننے کی مثال جیسے نابغہ بیانی کے اس شعر میں ہے  
”ولست بمسبِقِ اخٍ لا تلمّة على شعث ائى الرجال المہذب“

تحقیق المفردات: مسبق۔ باقی رہنا اس میں سین زائد ہے۔ على شعث۔ علی مع کے معنی میں ہے اور شعث کے معنی ہیں تفرق اور اخلاق ذمہ۔ المہذب۔ اچھے اخلاق، سنورے ہوئے اخلاق۔

ترجمہ۔ اور تو اپنے کسی بھائی کو ملائے بغیر نہیں چھوڑتا ہے اخلاق ذمہ کے ساتھ اور نہیں ہے لوگوں میں اچھے اخلاق اور پسندیدہ عادات والا۔  
نعل استشہاد: ”على شعث“ تک اس شعر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کوئی آدمی کامل اخلاق والا نہیں ہے لیکن اس کی مزید تاکید و تقویہ کیلئے ”إئى الرجال المہذب“ لائے ہیں۔

وَأَمَّا بِالْتَّكْمِيلِ وَيُسَمَّى الْإِحْتِرَازَ إِضًا لِأَن فِيهِ التَّوَقُّفَ وَالْإِحْتِرَازَ عَنْ تَوْهَمِ خِلَافِ الْمَقْصُودِ وَهُوَ أَنْ يُوْتَى فِي كَلَامِ يَوْهَمِ خِلَافِ الْمَقْصُودِ بِمَا يَدْفَعُ أَيْ يَدْفَعُ إِيهَامَ خِلَافِ الْمَقْصُودِ وَذَلِكَ الدَّافِعُ قَدْ يَكُونُ فِي وَسْطِ الْكَلَامِ وَقَدْ يَكُونُ فِي آخِرِهِ فَلَاوَلَّ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ ”فَسَقَادِيَارَكَ“

غیر مفید ہا: نصب

على الحال من فاعل سقى وهو صوبُ الربيع اى نزول المطر ووقوعه فى الربيع وديمة تهمى اى تسيل فلما كان نزول المطر قد يفيض الى خراب الديار وفسادها تلى بقوله غير مفسد هاد فعلا لذلك والثانى نحو ”أذلة على المؤمنين“ فإنه لما كان مما يوهم ان يكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله أعزّة على الكافرين ”تنبيهها على ان ذلك تواضع منهم للمؤمنين ولهذا غدى البذل على لتضمنه معنى العطف ويجوز ان يقصد بالتعديّة على الدلالة على انهم مع شرفهم وعلو طبقهم وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم اجنحتهم

ترجمہ:-

(اور یا تکمیل کے ذریعہ جسے احتراز بھی کہتے ہیں) کیونکہ اس میں خلاف مقصود کے وہم سے احتراز کرنا مقصود ہوتا ہے اور وہ یہ ہے

کہ ایسا کلام لایا جائے جس میں خلاف مقصود کا وہم ہو اس چیز کا جو اس ابھام کو دور کر دے اور پھر یہ دافع ابھام کبھی وسط کلام میں ہوتا ہے اور کبھی آخر کلام میں۔ اول کی مثال جیسے شعر فسقی الخ سیراب کرے تیرے شہر کو اس حال میں کہ اسے خراب نہ کرے (سقی کے فاعل یعنی صوب الربیع سے حال ہے) (فصل بہار کی بارش) یعنی بارش کا اترنا اور موسم بہار میں اس کا واقع ہونا (اور دیر تک ہونے والی بارش) یعنی بہنے والی چونکہ بارش کی کثرت کبھی شہر کو خراب بھی کر دیتی ہے اسلئے شاعر اس وہم کو دور کرنے کیلئے ”غیر مفسدھا“ لے آیا (اور ثانی جیسے مہربان ہیں مؤمنوں پر) اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ ان کی کمزوری کی وجہ سے ہے اسلئے ”أَعَزَّة“ لا کر اس وہم کو دور کر دیا (سخت ہیں وہ کافروں پر) اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ فروتنی ان کی مؤمنین کیلئے ہی ہے اسی لئے لفظ ”ذل“ کو علی کے ساتھ معہی کیا گیا ہے کیونکہ یہ عطف کے معنی کو متضمن ہے اور ہو سکتا ہے کہ علی کے ساتھ معہی کرنے سے یہ مقصد ہو کہ وہ لوگ صاحب شرافت و عالی مرتبت ہونے کے باوجود مؤمنین کیساتھ عاجزی سے پیش آتے ہیں

تشریح:-

چھٹی صورت: اطناب کی چھٹی صورت تکمیل ہے اس کو احتراس بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس کے ساتھ خلاف مقصود کے وہم سے احتراس کیا جاتا ہے اور اصطلاح میں تکمیل ایسے لفظ کے لانے کو کہا جاتا ہے جو خلاف مقصود کے وہم کو دور کر دے پھر تکمیل کی دو صورتیں ہیں۔ درمیان کلام میں لایا جائے گا یا آخر کلام میں۔ درمیان کلام میں لانے کی مثال جیسے

فسقی دیارک غیر مفسدھا وهو صوب الربیع ودیمہ تھمی

تحقیق المفردات: سقی - سیراب کرنا - دیارک - گاؤں اور علاقہ - صوب الربیع - موسم بہار کی بارش - دیمہ - دال کے کسرے کے ساتھ ہے وہ بارش جو کم از کم تین دن رات اور زیادہ ہفتوں تک رہے یا وہ بارش جو گھن گرج اور چمک سے خالی ہو - تھمی - بہتی ہے - ترجمہ اللہ تمہارے گاؤں کو موسم بہار کی بارش سے سیراب کر دے اس حال میں کہ اس سے کوئی خرابی نہ ہو بلکہ بارش ہوتی رہے۔

محل استشہاد: شاعر نے اس شعر میں جب ”فسقی دیارک“ کہا تو اس سے یہ وہم پیدا ہو گیا کہ کہیں بارش سے پورے کا پورا گاؤں خراب نہ ہو جائے تو ”غیر مفسدھا“ کہہ کر اس وہم کو دور کر دیا اور یہ درمیان کلام میں ہے۔ قرآن پاک میں اس کی مثال ”قَالُوا نَنْشَهُذُ إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ اس میں درمیان کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کر کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔ آخر کلام میں تکمیل کے ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَعَزَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَذَلَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ“ اللہ تعالیٰ نے جب پہلا والا جملہ کہہ دیا کہ وہ مؤمنوں پر بڑے مہربان ہوں گے تو اس سے ایک وہم پیدا ہو گیا کہ یہ مہربان اسلئے ہوں گے کہ شاید یہ کمزور ہوں گے تو اپنی کمزوری کی وجہ سے یہ مہربانی کریں گے تو ”أَعَزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ“ کے ساتھ اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ وہ کافروں پر بڑے سخت ہوں گے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ”ذل“ کو علی کے ساتھ معہی کر دیا ہے کیونکہ یہ نرمی اور شفقت کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ علی کے ساتھ معہی کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہو کہ وہ لوگ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑی شرافت و فضیلت کے حامل ہوں گے لیکن مؤمنین کیلئے ازراہ شفقت اپنے بازوؤں کو نرم کر دیا ہوگا۔

وَأَمَّا بِالَّتَمِيمِ وَهُوَ أَنْ يُؤْتَى فِي كَلَامٍ لَا يُؤْتَاهُ خِلَافُ الْمَقْصُودِ بِفَضْلَةٍ مِثْلُ مَفْعُولٍ أَوْ حَالٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَيْسَ بِجُمْلَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ وَلَا رَكْنٍ كَلَامٍ وَمِنْ زَعَمِ أَنَّ ارَادَ بِفَضْلَةٍ مَا يَتِمُّ أَصْلُ الْمَعْنَى بِدُونِهِ فَقَدْ كَذَّبَهُ كَلَامُ الْمُصَنِّفِ فِي الْإِيضَاحِ وَأَنَّهُ لَا تَخْصِيصَ لِذَلِكَ بِالَّتَمِيمِ لِنَكْتَةِ كَالْمَبَالِغَةِ فِي نَحْوِ ”وَيُطْعَمُونَ“

الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا“ فی وجہ وھوان یكون الضمیر فی حُبِّهِ للطعام ای یطعمونہ مع حُبِّهِ والاحتیاج الیہ وان جعل الضمیر للہ تعالیٰ وتقْدَسَ ای یطعمونہ علی حبِّ اللہ تعالیٰ فھولئذیہ اصل المراد ترجمہ:-

(اور یا تمہیں کے ذریعہ اور وہ یہ ہے کہ ایسے کلام میں لایا جائے جو کسی فضلہ کی وجہ سے خلاف مقصود میں ہونے کا موجب نہ ہو) جیسے مفعول یہ، حال، وغیرہ، جو مستقل جملہ نہ ہوں اور نہ ہی رکن کلام جملہ ہوں جس نے یہ سمجھا کہ فضلہ سے مراد وہ ہے جس کے بغیر جملہ کے اصل معنی پورے ہو جائیں، مصنفؒ نے ایضاً میں اپنے کلام کے ساتھ اس کی تکیہ کر دی ہے۔ اور اس بات نے کہ اس کی تنمیم کے ساتھ کوئی تخصیص نہیں ہے۔ (کسی نکتہ کیلئے ہے جیسے مبالغہ اس آیت میں اور وہ کھانا کھلاتے ہیں مسکینوں کو اس کے محبوب ہونے کے باوجود) اور وہ یہ ہے کہ جبہ کی ضمیر طعام کی طرف راجع ہو (یعنی) ان کو کھانا کھلاتے ہیں (محبوب ہونے کے باوجود) اور کھانے کی احتیاج کے باوجود اور اگر ضمیر اللہ کی طرف راجع ہو یعنی وہ اللہ کی رضا کے خاطر کھانا کھلاتے ہیں تو اس صورت میں یہ اصل مراد کی ادائیگی کیلئے ہوگا تشریح:-

وامسأ بالتتمیم۔ اطباء کی ساتویں صورت تنمیم ہے اور تنمیم کسی نکتہ کی وجہ سے کلام میں ایسے فضلہ اور اضافی جملہ کے لانے کو کہتے ہیں جس سے خلاف مقصود کا وہم پیدا نہ ہوتا ہو اور فضلہ سے حال مفعول یہ اور جار مجرور وغیرہ مراد ہیں۔ یعنی وہ چیز جو نہ تو کلام کا رکن بنے اور نہ ہی خود مستقل کلام بنے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہاں پر فضلہ سے مراد وہ چیز ہے جس کے بغیر کلام کا معنی اصلی اور معنی مرادی پورا ہو سکتا ہو شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ معنی بیان کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایضاً میں مصنفؒ نے اس کی وہ تشریح بیان کی ہے جو ہم نے بیان کی ہے لہذا ایضاً میں مصنفؒ کا کلام ان کی اس تشریح کی مخالفت کرے گا پھر ملاحظہ فرمائیے مثلاً مبالغہ کا ہوگا جیسے ”ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ“ یہاں ”حُبِّهِ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں یہ ضمیر یا تو اطعام کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ اتنے نجی ہیں کہ کھانے کی اپنی انتہائی ضرورت ہونے کے باوجود بھی اپنے اوپر ذہب و نون کو ترجیح دیتے ہوئے کھانا کھلاتے ہیں تو یہ ان کی سخاوت میں مبالغہ بتلانا ہوگا اور یہ مثال بھی اسی صورت میں بنے گی اور یا یہ ضمیر اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اللہ کے ساتھ انتہائی محبت کی وجہ سے وہ لوگ لوگوں کو کھانا کھلاتے ہیں اور اس آیت سے مقصود بھی یہی ہے اس صورت یہ آیت مثال نہیں بنے گی۔

وامسأ بالاعتراض وھوان یؤتی فی اثناء الکلام او بین کلامین متصلین معنی بجملة او اکثر لا محل لھا من الاعراب لنکتہ سبوی دفع الایہام لم یُرد بالکلام مجموع المسند الیہ والمسند فقط بل مع جمیع ما یعلق بہما من الفضلات والتوابع والمراد باتصال الکلامین ان یکون الثانی بیانا للاول اوتا کیدا او بدلا کا لتنزیہ فی قولہ تعالیٰ ”وَيُجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتُ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ“ ”فقوله سبحانه جملة لانه مصدرية بتقدير الفعل وقعت فی اثناء الکلام لان قوله ولهم ما يشتهون عطفت علی قوله لله البنات والدعاء فی قوله شعرا الثمانین وبلغتها قد احوجت سمعی الی ترجمان ای مفسر ومکرر فقوله بلغتها اعترض فی اثناء الکلام لقصد الدعاء والواو فی مثله تسمى اعتراضیة لیست بعاطفة ولا حالیة ترجمہ:-

(اور یا اعتراض کے ذریعہ) اور وہ یہ ہے کہ دفع ایہام کے علاوہ کسی اور نکتہ کے خاطر کلام کے درمیان میں یا معنی دو متصل کلاموں میں ایک ایسا جملہ یا جملہ سے زائد لایا جائے جس کیلئے محل اعراب نہ ہو کلام سے صرف مند اور مند الیہ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ فضلات

وتابع میں سے ہر وہ چیز بھی مراد ہے جو مسند و مسند الیہ سے متعلق ہو اور دو کلاموں کے اتصال سے مراد یہ ہے کہ ثانی کا بیان ہو یا تاکید یا بدل بنے (جیسے تزیہ۔ اللہ کے اس قول میں کہ وہ اللہ کیلئے بیٹیاں تجویز کرتے ہیں سبحان اللہ اور ان کیلئے وہ ہے جو وہ چاہتے ہیں، لفظ سبحانہ جملہ ہے کیونکہ مصدر فعل کی تقدیر کیساتھ درمیان کلام میں واقع ہوا ہے کیونکہ ”وہم مایشتھون“ کا عطف ”للسبحانہ“ پر ہے (اور جیسے دعا اس شعر میں) بیشک اسی سال نے اللہ کرے تو بھی اسی سال کا ہو محتاج کر دیا ہے میرے کانوں کو ترجمان کا) اس میں ”وبلغتھا“ جملہ معترضہ ہے درمیان کلام میں دعا کیلئے اس قسم کے واؤ کو واؤ اعتراضیہ کہتے ہیں یہ عاطفہ ہوتا ہے اور نہ ہی حالیہ

تشریح:-

آٹھویں صورت کبھی کبھار اطناب اعتراض کیلئے بھی لایا جاتا ہے اور اعتراض کا مطلب یہ ہے کہ ایک یا دو معنی متصل کلاموں کے درمیان ایک یا دو ”لا محل من الاعراب“ جملوں کا لانا اور ان کو دفع ایہام خلاف المقصود کے علاوہ کسی اور غرض کیلئے لایا گیا ہو۔ اتصال معنوی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے والے جملے کیلئے تاکید یا بیان یا بدل وغیرہ بنتا ہو۔ اور کلام سے مراد صرف مسند اور مسند الیہ نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ ساتھ ان کے تمام متعلقات بھی ہیں کہ جب تک کوئی اور مسند اور مسند الیہ نہ لایا جائے تو یہ ایک ہی کلام ہوں گے پھر جب نکتہ دفع ایہام کا غیر ہوگا تو یہ مختلف ہوتا ہے تزیہ کا نکتہ ہوگا یا دعا کا نکتہ ہوگا اور یا تنبیہ کا نکتہ ہوگا۔ تزیہ کے نکتہ کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہوگا جیسے ”وَيَجْعَلُونَ لَهُ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ“ اس میں دو جملوں کے درمیان ”سُبْحَانَهُ“ تزیہ کیلئے لایا ہے دعا کا نکتہ بتانے کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہو جیسے عوف بن محم شیبانی نے اپنے ایک قصیدے میں جس میں انھوں نے عبد اللہ بن طاہر کی شان بیان کی ہے اپنا ضعف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ۔

اِنَّ الثَّمَانِيْنَ وَبَلْغَتَهَا قَدْ اَحْوَجَتْ سَمْعِي اِلٰى تَرْجَمَانٍ

بے شک اسی سالوں نے (خدا تم کو بھی پہنچا دے) محتاج کر دیا ہے میرے کانوں کو ترجمان کا۔

اس میں محل استہزاء ”وَبَلْغَتَهَا“ ہے کہ اس میں دعا دے رہا ہے کہ خدا تمہاری عمر کو بھی اسی سال تک پہنچا دے۔

والتنبيه في قوله شعروا علم المرء ينفعه هذا اعتراض بين اعلم ومفعوله وهو ان سوف يأتي كل ما قدر ان هي المخففة من المثقلة وضمير الشأن محذوف يعني ان المقدّر آت البتة وان وقع فيه تاخير ما وفي هذا تسليّة وتسهيل للأمر فلا اعتراض يباين التتميم لانه انما يكون بفضلة والفضلة لابد لها من اعراب ويباين التكميل لانه انما يكون لدفع ايها خلاف المقصود ويباين الايغال لانه لا يكون الا في اخر الكلام لكنه يشمل بعض صور التذليل وهو ما يكون بجملته لا محل لها من الاعراب وقعت بين جملتين متصلتين معني لانه كماله يشترط في التذليل ان يكون بين كلامين لم يشترط فيه ان لا يكون بين كلامين فتأمل حتى يظهر لك فساد ما قيل انه يباين التذليل بناء على انه لم يشترط فيه ان يكون بين كلام او كلامين متصلين

ترجمہ:-

(اور جیسے تنبیہ اس شعر میں: تو جان لے کہ آدمی کا جانا اس کو نفع دیتا ہے) یہ جملہ معترضہ ہے ”اعلم“ اور اس کے مفعول کے درمیان اور وہ (یہ ہے کہ یقینی طور پر ضرور آئے گی وہ چیز جو مقدّر ہو چکی ہے) ان مخفّہ من المثقلہ ہے اور ضمیر شان محذوف ہے یعنی مقدرات واقع ہونے والے ہیں بالیقین اگرچہ اس میں کچھ تاخیر ہو جائے، اور اس میں تسلی اور تسہیل امر ہے لہذا اعتراض تہم کیلئے ہے کیونکہ تہم فضلہ کے

ذریعہ ہونی ہے اور فضلہ کیلئے اعراب ضروری ہے اور تکمیل کے مابین ہے کیونکہ تکمیل برائے دفع ایہام خلاف مقصود ہوتی ہے اور ایغال کے مابین ہے کیونکہ ایغال صرف آخر کلام میں ہوتا ہے لیکن اعتراض تذتیل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور وہ دو صورتیں ہیں جن میں تذتیل ایسے جملہ کیساتھ ہو جس کیلئے محل اعراب نہ ہو اور معنی دو متصل جملوں کے درمیان ہو کیونکہ جس طرح تذتیل میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دو کلاموں کے درمیان ہو اسی طرح اس میں بھی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دو کلاموں کے درمیان ہو خوب سوچ لو! یہاں تک کہ تم کو اس کا فساد ظاہر جائے گا جو کہا گیا ہے کہ اعتراض تذتیل کے مابین ہے اس بنا پر کہ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ایک یا دو کلاموں کے درمیان ہو تشریح:-

تنبیہ کے نکتہ کے بیان کرنے کیلئے جملہ معترضہ لایا گیا ہے۔

واعلم فعلکم المرء ینفعہ :: ان سوف یأتی کل ما قدرا

جان لو بے شک آدمی کا علم اسے فائدہ دیتا ہے یقینی طور پر وہ کام ہو کر رہے گا جو مقدر ہے۔

اس میں ”ان“ مسخفہ من المنقل ہے اور ضمیر شان محذوف ہے اور محل استنبہ ”فعلکم المرء ینفعہ“ ہے کہ یہ مخاطب کو تنبیہ کرنے کیلئے جملہ کے درمیان میں لایا گیا ہے۔ اعتراض کی جمہور کی بیان کردہ تعریف اور عام لوگوں کی بیان کردہ تعریف میں ماقبل میں بیان شدہ اقسام احتیازات کی وجہ سے فرق واضح ہو جائے گا۔ اطناب کی اعتراض سے پہلے چار قسمیں مذکور ہوئی ہیں۔ تنمیم، تکمیل، ایغال، تذتیل۔ اعتراض، تنمیم، تکمیل اور تذتیل کا مبان ہے۔ تنمیم کا اسلئے مبان ہے کہ تنمیم میں جملہ کا فضلہ ہونا ضروری ہے اور فضلہ کیلئے محل من الاعراب ہوتا ہے جبکہ اعتراض کیلئے کوئی محل من الاعراب نہیں ہوتا ہے۔ تکمیل کا اسلئے مبان ہے کہ تکمیل میں خلا مقصود کے وہم کو دور کر دیا جاتا ہے بخلاف اعتراض کے کہ اس میں خلاف مقصود کے وہم کا ازالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ایغال کا اسلئے مبان ہے کہ ایغال میں جملہ کا کلام کے آخر میں ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ اعتراض کیلئے کلام کا وسط جملہ میں ہونے کی شرط ہے۔ لیکن تذتیل کی بعض صورتوں کو شامل ہے اور بعض صورتوں کو شامل نہیں ہے اسلئے کہ جس طرح اعتراض میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہونے کی شرط لگائی گئی ہے تذتیل میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے لہذا بعض صورتوں میں دو کلاموں کے درمیان واقع ہوگا اور بعض صورتوں میں دو کلاموں کے درمیان واقع نہیں ہوگا تو جن صورتوں میں تذتیل دو کلاموں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان صورتوں میں تو تذتیل کو اعتراض بھی شامل ہوگا اور جن صورتوں میں تذتیل دو کلاموں کے درمیان واقع نہ ہو تو ان صورتوں میں اعتراض تذتیل کو شامل نہیں ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہے اسلئے کہ اعتراض میں ایک یا دو جملوں کے درمیان واقع ہونے کی شرط ہے جبکہ تذتیل میں یہ شرط نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ شرط کا نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دو کلاموں کے درمیان واقع ہی نہ ہو۔

ومما جاء ای ومن الاعتراض الذی وقع بین کلامین وهو اکثر من جملة ایضا ای کما ان الواقع ہو بینہ اکثر من جملة قوله تعالیٰ ”فَاتَوَاهُنْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَکُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ“ فہذا اعتراض اکثر من جملة لانه کلام یشتمل علی جملتین وقع بین کلامین اولہما قوله فأتوهن من حيث امرکم اللہ وثانیہما قوله نساء کم حرث لکم “والکلامان متصلان معنی فان قوله ”نساء کم حرث لکم“ بیان لقوله ”فأتوا حرثکم من حیث امرکم اللہ“ وهو مکان الحرث فان الغرض الاصلی الاتیان طلب النسل لاقتضاء الشهوة والنکته فی هذا الاعتراض الترغیب

فیما اسرواہ والتنفیر عما نھو عنہ  
ترجمہ:-

(اور منجملہ جملہ معترضہ ان جملوں میں سے ہے جو دو کلاموں کے درمیان واقع ہیں اور وہ زائد ہے ایک جملہ سے نیز) یعنی جیسا کہ زائد ہے وہ کلام جس میں اعتراض واقع ہے (ارشاد باری تعالیٰ ہے تم ان کے پاس آؤ وہاں سے جہاں سے اللہ نے تم کو حکم دیا ہے یقیناً اللہ تعالیٰ تو بہ کرنے والوں سے اور پاک و صاف رہنے والوں سے محبت کرتے ہیں) یہ اعتراض جملہ سے زائد ہے کیونکہ یہ ایک کلام ہے جو دو جملوں پر مشتمل ہے اور دو کلاموں کے درمیان ہے ایک ان میں سے ”فاتوھن من حیث امرکم اللہ“ ہے۔ اور دوسرا ”نساء کم حرث لکم“ ہے اور دونوں کلام معنی متصل ہیں (کیونکہ نساء کم حرث لکم“ بیان ہے ”فاتوھن من حیث امرکم اللہ“ کا اور وہ موضع حرث ہے کیونکہ عورتوں کے پاس آنے کا اصل مقصد طلب نسل ہے نہ قضاء شہوت اور نکتہ اس اعتراض میں یہ ہے کہ اس سے اس چیز کی رغبت دلانا مقصود ہے جس کا ان کو حکم دیا گیا ہے اور اس سے نفرت دلانا ہے جس سے روکا گیا ہے  
تشریح:-

و مما جاء بین کلامین او اکثر: یہاں تک اس جملہ معترضہ کا بیان ہوا ہے جو ایک کلام میں ہوا اور صرف ایک ہی جملہ ہو سکی ایسا بھی ہو تا ہے کہ جملہ معترضہ ایک سے زائد ہوتا ہے اور جس کلام میں واقع ہوتا ہے وہ بھی ایک سے زائد ہوتا ہے جیسے ”فَاتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ“ یہ ایک کلام ہے اور ”نِسَاء كُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ“ دوسرا کلام ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ”اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ“ ایک جملہ معترضہ ”وَرُوحُ الْمُتَطَهِّرِيْنَ“ دوسرا جملہ معترضہ ہے جسے اعتراض کیلئے لایا گیا ہے اور اس جملہ معترضہ میں غرض اصلی اور نکتہ طلب نسل یعنی مامور بہ کی ادائیگی کی ترغیب دینا اور مٹی عنہ سے نفرت دلانا ہے۔

وقال قوم وقد يكون النكتة فيه ای فی الاعتراض غیر ما ذکر مماسوی دفع الایہام حتی انة قد يكون لدفع ایہام خلاف المقصود ثم القائلون بان النكتة فيه قد تكون دفع الایہام افرقوا فرقتین جَوَزَ بعضُهم وقوعه ای الاعتراض آخر جملة لا يليها جملة متصلة بها وذلك بان لا تلي الجملة جملة اخرى اصلاً فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة اخرى غير متصلة بها معنی وهذا اصطلاح مذکور فی موضع الكشف فالاعتراض عندهؤلاء ان يؤتى فی اثناء الكلام او فی اخره او بین کلامین متصلتين او غير متصلتين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سواء كانت دفع الایہام او غيره فيشمل الاعتراض بهذا التفسير التذييل مطلقاً لانه يجب ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب وان لم يذكره المصنف وبعض صور التكميل وهو ما يكون بجملة لا محل من الاعراب فان التكميل قد يكون بجملة وقد يكون بغيرها والجملة التكميلية قد تكون ذات اعراب وقد لا تكون لكنها تبين التتميم لان الفضلة لابد لها من الاعراب وقيل لانه لا يشترط فی التتميم ان يكون جملة كما اشترط فی الاعتراض وهو غلط كما يقال ان الانسان يباين الحيوان لانه لم يشترط فی الحيوان النطق فافهم  
ترجمہ:-

(اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کبھی اعتراض کا نکتہ ماذکر کے علاوہ ہوتا ہے) یعنی کبھی اعتراض برائے دفع ایہام خلاف مقصود ہوتا ہے پھر جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اعتراض کا نکتہ کبھی دفع ایہام کیلئے ہوتا ہے ان میں دو فرقے ہو گئے ہیں (ایک نے تو اعتراض کا ایسے جملہ



کے آخر میں واقع ہونا جائز رکھا ہے جس کے متصل کوئی جملہ نہ ہو اس طور پر کہ یا جملہ معترضہ کے متصل کوئی جملہ ہی نہ ہو اس صورت میں اعتراض آخر کلام میں ہوگا، یا اس کے قریب دوسرا جملہ تو ہو لیکن وہ معنی اس سے متصل نہ ہو یہ اصطلاح تفسیر کشاف میں کئی جگہ مذکور ہے لہذا ان کے ہاں اعتراض کے یہ معنی ہیں درمیان کلام میں یا کلام کے آخر میں یا متصل یا غیر متصل دو کلاموں کے درمیان کسی نکتہ کی وجہ سے ایک جملہ سے زائد لے آنا جس کیلئے محل اعراب نہ ہو خواہ دفع ایہام ہو یا اس کے علاوہ ہو (تو شامل ہو جائے گا اعتراض اس تفسیر کی رو سے تزییل کو) مطلقاً کیونکہ اس کا ایسے جملہ کے ساتھ ہونا ضروری ہے جس کیلئے محل اعراب نہ ہو اگرچہ مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے (اور تکمیل کی بعض صورتوں کو) اور وہ وہ ہیں جو ایسے جملہ کے ساتھ ہوں جس کیلئے محل اعراب نہ ہو کیونکہ تکمیل کبھی جملہ کے ذریعہ ہوتی ہے کبھی غیر جملہ کے ذریعہ، اور تکمیل والا جملہ کبھی اعراب والا ہوتا ہے اور کبھی اعراب والا نہیں ہوتا ہے لیکن اعتراض مباین ہے تنمیم کے کیونکہ فضلہ کیلئے اعراب کا ہونا ضروری ہے اور بعض نے مباین کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ تنمیم میں جملہ ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اعتراض میں جملہ ہونا شرط ہے اور یہ بالکل ایسا ہی غلط ہے جیسے یوں کہا جائے کہ انسان حیوان کے مباین ہے کیونکہ حیوان میں نطق کی شرط نہیں ہے خوب سمجھ لو۔

تشریح:-

وقال قوم: ”یہاں سے بعض لوگوں کا مذہب بیان کیا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک نکتہ کیلئے دفع ایہام خلاف مقصود کے علاوہ کسی اور نکتہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ یہ نکتہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا غیر ہو پھر ان میں اختلاف ہو گیا ہے اور دو جماعتیں بن گئی ہیں بعض کے نزدیک اعتراض وہ ہوتا ہے جس کے بعد کوئی اور جملہ متصل نہ ہو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اس کے بعد دوسرا جملہ تو ہو لیکن وہ جملہ متصل نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ہی نہ ہو نہ متصل ہو اور نہ ہی غیر متصل یہ جماعت والے کچھ تو اپنے قول کے قائل ہیں اور کچھ جمہور علماء کے مذہب سے لیتے ہیں کہ ان کے نزدیک اعتراض کی تعریف بہت زیادہ عام ہو جائے گی چنانچہ ان کے نزدیک اعتراض کہا جائے گا جو دو کلاموں کے درمیان ہو یا آخر میں دو متصل کلاموں کے درمیان ہو یا دو منفصل کلاموں کے درمیان ہو ایک جملہ ہو یا زیادہ جملے ہوں اور لامل لہا من الاعراب میں سے ہو چاہے وہ دفع ایہام خلاف مقصود کیلئے آئے یا نہ آئے یعنی کسی اور غرض کیلئے آئے۔ اس تعریف کے مطابق اعتراض تزییل کو مطلقاً شامل ہوگا اسلئے کہ یہ قید اگرچہ مصنفؒ نے ذکر نہیں کی ہے لیکن اس کیلئے جملہ لامل لہا من الاعراب میں سے ہونا ضروری ہے جیسا کہ اعتراض کیلئے ضروری ہے۔ اور تکمیل کی بعض صورتوں کو اعتراض شامل ہوگا اور بعض صورتوں کا شامل نہیں ہوگا اسلئے کہ اعتراض کیلئے جملہ لامل لہا من الاعراب ہونا ضروری ہے اور تکمیل جملہ بھی ہو سکتا ہے اور غیر جملہ بھی ہو سکتا ہے جب تکمیل جملہ ہو گا تو اس صورت کو اعتراض شامل ہوگا اور جب جملہ نہیں ہوگا تو اس صورت کو شامل نہیں ہوگا۔

اور ایغال کی بھی بعض صورتوں کو شامل ہوگا اور بعض صورتوں کا شامل نہیں ہوگا کیونکہ ایغال کیلئے آخر کلام میں ہونا ضروری ہے جبکہ جملہ معترضہ آخر کلام اور درمیان کلام دونوں میں آ سکتا ہے لہذا جب یہ آخر جملہ میں ہو تو ایغال کو شامل ہوگا باقی تنمیم سے بالکل مباین ہوگا کیونکہ تنمیم فضلہ ہوتا ہے اور فضلہ کیلئے محل من الاعراب ہونا ضروری ہے جبکہ اعتراض کیلئے لامل لہا من الاعراب میں سے ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے تنمیم اور اعتراض کے درمیان وجہ تباہی یہ بیان کی ہے کہ اعتراض کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے جبکہ تنمیم کیلئے جملہ کی شرط نہیں ہے۔ تو جملہ کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں کے درمیان تباہی ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ بیان کرنا بالکل باطل اور غلط ہے اور یہ کہنا ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ انسان اور حیوان کے درمیان تباہی کی نسبت ہے کیونکہ انسان میں نطق کی شرط ہے اور حیوان میں نطق کی شرط نہیں ہے چونکہ خاص میں عدم اشتراط کیلئے عدم وجود متضمن نہیں ہے اسلئے ان کی یہ بات غلط ہے۔

وبعضہم ای وجوز بعض القائلین بان یکون نکتۃ الاعتراض قد تکون دفع الایہام کونہ ای الاعتراض

غیر جملہ فالاعتراض عندہم ای یؤتی فی اثناء الکلام اوبین الکلامین متصلین معنی بجملہ او غیرہا لنتکته ما فی شمل الاعتراض بهذا التفسیر بعض صور التتمیم و بعض صور التکمیل وهو ما یکون واقعاً فی اثناء الکلام اوبین الکلامین المتصلین واما بغیر ذلك عطفت علی قوله اما بالایضاح بعد الایہام واما بکذا وکذا کقولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ“ فانه لو اختصر ای ترک الاطناب فان الاختصار قد یطلق علی ما یعمم الایجاز والمساواة کما مر لم یدکر ”وَيُؤْمِنُونَ بِهِ“ لان ایمانہم لا ینکرہ ای لا یجہلہ من یثبتہم فلا حاجة الی الاخبار بہ لکونہ معلوماً وحسن ذکرہ ای ذکر قولہ ویؤمنون بہ اظہار شرف الایمان وترغیباً فیہ ترجمہ:-

(اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ) ان میں سے جو اس کے قائل ہیں کہ اعتراض کا نکتہ بھی دفع ایہام ہوتا ہے (جاہز رکھا ہے اعتراض کا غیر جملہ ہونا) لہذا ان کے ہاں اعتراض یہ ہے کہ کسی نکتہ کی وجہ سے درمیان کلام میں یا معنی دو متصل کلاموں کے درمیان جملہ یا غیر جملہ لایا جائے (لہذا اعتراض شامل ہوگا) اس تفسیر کی رو سے (تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو) اور وہ وہ صورتیں ہیں جن میں ایک کلام یا دو متصل کلاموں کے درمیان واقع ہو (یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو) اس کا عطف اما بالایضاح بعد الایہام پر ہے۔ (جیسے جو فرشتے عرش الہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو اس کے ارد گرد ہیں وہ اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ اگر اختصار کیا جاتا یعنی اطناب کو ترک کر دیا جاتا اسلئے کہ کبھی اختصار کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ایجاز اور مساواة دونوں کو عام ہو جیسا کہ گزر چکا) تو ویؤمنون یہ کو ذکر نہ کیا جاتا کیونکہ جو بھی فرشتوں کے وجود کا قائل ہے وہ فرشتوں کے ایمان کا انکار نہیں کرتا ہے) اسلئے اس کلمہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کے ذکر کو مستحسن کر دیا ہے یعنی ارشاد باری تعالیٰ ویؤمنون کے ذکر کو ایمان کے شرف کے اظہار اور ایمان کی ترغیب دینے کیلئے)

تشریح:-

وبعضہم: پہلے والی جماعت کے نزدیک اعتراض کیلئے جملہ ہونا ضروری ہے اور اس دوسری جماعت کے نزدیک اعتراض جملہ اور غیر جملہ دونوں ہو سکتا ہے ان کے نزدیک اعتراض کی تعریف یوں ہوگی کہ اعتراض وہ کلام ہے جو ایک یا دو معنی متصل کلاموں کے درمیان واقع ہو جائے چاہے وہ جملہ ہو یا غیر جملہ ہو اسی طرح چاہے دفع ایہام کیلئے ہو اور چاہے دفع ایہام کیلئے نہ ہو۔ تو اس تعریف کے مطابق اعتراض تتمیم اور تکمیل کی بعض صورتوں کو شامل ہوگا۔

نویں صورت یہ ہے کہ اطناب کی ان تمام صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہوگی جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ“ اس میں محل استنباد ”وَيُؤْمِنُونَ بِهِ“ ہے چنانچہ اگر اس میں اختصار کیا جاتا (یعنی مساوات یا ایجاز) اور اس جملہ کو ذکر نہ کیا جاتا جب بھی اس کے معنی پورے ہو جاتے کیونکہ یہ وہاں پر لایا جاتا ہے جہاں پر کوئی انکار کرنے والا موجود ہو اور یہاں پر کوئی انکار کرنے والا بھی موجود نہیں ہے لیکن پھر بھی ذکر کر دیا ہے تو ایک نکتہ کے بیان کرنے کیلئے اس طرح کیا گیا ہے اور وہ نکتہ ہے ایمان کی شرافت اور فضیلت کو بیان کرنے کیلئے اور دوسرے لوگوں کو ان کی طرح ایمان لانے کی ترغیب دینے کیلئے اس طرح کیا گیا ہے۔ اب اس آیت میں کس طرح ماقبل کی تمام صورتوں کا غیر ہے تو اس آیت کو لیکر ہر ایک پرفٹ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ماقبل والی کوئی صورت اس میں نہیں پائی جاتی ہے۔

وكون هذا الاطناب بغير ما ذكر الوجوه السابقة ظاهر بالتأمل فيها واعلم أنه قد يوصف الكلام بالايجاز والاطناب بلاعتبار قلّة حروفه وكثرتها بالنسبة الى كلام آخر مساولة لذلك الكلام في اصل المعنى فيقال لاكثر حروفاً مطنّب وللاقلّ أنه موجز كقوله شعر "يضمّد اى يعرض عن الدنيا اذا عنّ اى ظهر سوداى سيادة: ولوبرزت في زى عذراء ناهد" الزى الهيئة والعذراء البكر النهود ارتفاع الشدى وقوله شعر "ولست بنظار الى جانب الغنى: اذا كانت العليا في جانب الفقر" فقوله لست بالضم على انه فعل المتكلم بدليل ماقبله وهو قوله وانى لصبار على ما ينوبنى: وحسبك ان الله اثنى على الصبر: يصفه بالميل الى المعالى يعنى ان السيادة مع التعب احب اليه من الراحة مع الخمول فهذا البيت اطناب بالنسبة الى المصراع السابق ترجمه:-

اور اس کا اطناب ہونا وجہ سابقہ کے علاوہ سے ظاہر ہے اس میں غور کرنے کے ساتھ اور یہ جان لو کہ کبھی کبھار کلام کو ایجاز اور اطناب کے ساتھ مصنف کر دیا جاتا ہے، اس کے حروف کے کم و زیادہ ہونے کے اعتبار سے کلام کے آخر کے لحاظ سے جو برابر ہو اس کے اصل معنی میں، پس کہا جاتا ہے زائد حروف والے کو کہ یہ مطنّب ہے اور کم حروف والے کو کہ یہ موجز ہے (جیسے شعر "جب سرداری ظاہر ہو تو وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے" (فقیری و خودداری میں) اگر چہ وہ دنیا حسین و جوان خوبصورت ابھرے ہوئے پستان والی لڑکی کے روپ میں ظاہر ہو، زتی بیت کے معنی میں ہے عذراء باکرہ لڑکی، نہود، چھاتی کا ابھار اور جیسے شعر: میں نظر نہیں اٹھاتا بالدار کی طرف جبکہ عزّت و شرافت فقر و فاقہ میں ہو) لست تا کے ضمت کے ساتھ واحد متکلم کا صیغہ ہے اس کے ماقبل کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے اور وہ یہ ہے ☆ بے شک میں صبر کرتا ہوں ان مصائب پر جو مجھے پیش آتے ہیں اور تیرے لئے اللہ کافی ہے اسلئے کہ اللہ نے صبر کی خود تعریف کی ہے اس شعر میں شاعر بلند خیالی اور میلان بجانب معالی کا اظہار کر رہا ہے کہ میرے نزدیک سرداری مع مشقت محبوب تر ہے اس راحت سے جو گمنامی کے ساتھ ہوا اسلئے اس شعر میں اطناب ہے سابقہ مصرع کی نسبت تشریح:-

وقد يو صف الكلام: ایجاز اور اطناب کی ایک صورت انھوں نے پہلے بیان کی تھی کہ ایجاز کہا جاتا ہے مقصود کے ادا کرنے سے کم عبارت کے لانے کو اور اطناب اس کی ضد کو کہا جاتا ہے اور اب یہاں سے ان کی ایک اور تفسیر بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بسا اوقات لہجہ ایجاز اور اطناب کا اطلاق قلت حروف اور کثرت حروف کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے یعنی دو کلاموں میں سے ایک کلام میں حروف کم ہوں اور دوسرے کلام میں حروف زیادہ ہوں تو کم حروف والے کلام کو ایجاز اور زیادہ حروف والے کلام کو اطناب کہتے ہیں پھر مصنف نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال جیسے ابوالحسن محمد بن یثیم کے مرثیہ میں ابوتمام کے قصیدے کا یہ شعر ہے۔

﴿يصدّ عن الدنيا اذا عنّ سودّد ولوبرزت في زى عذراء ناهد﴾

تحقیق المفردات: یصدّ - اعراض کرتا ہے۔ عنّ - تشدید کے ساتھ ہے اس کے معنی ہیں ظاہر ہونا۔ سودّد - بالضم سرداری۔ لو۔ وصلیہ ہے۔ برزت - ظاہر ہونا۔ زى - بیت، روپ۔ عذراء - باکرہ کنواری لڑکی۔ ناهد - نہود سے مأخوذ ہے ابھرے ہوئے پستان۔ ترجمہ۔ وہ دنیا سے اعراض کرتا ہے جب اس کیلئے سرداری ظاہر ہو جائے اگر چہ وہ کسی ابھرے ہوئے پستانوں والی نو جوان لڑکی کی صورت

میں کیوں نہ ہو۔

اس میں محل استشہاد پہلا مصرعہ ہے۔ ابوتام نے صرف اس ایک مصرعہ میں وہ پورا معنی بیان کر دیا ہے جو دوسرے شاعر نے پورے شعر کے ذریعے بیان کیا ہے۔

﴿ولست بنظار الی جانب الغنی اذا كانت العلیاء فی جانب الفقر﴾

تحقیق المفردات: نظار۔ مبالغہ کا صیغہ ہے ناظر کے معنی میں ہے۔ علیاء۔ حراء کی طرح ہے۔ عزت و رفعت۔ جانب الفقر۔ یہ اضافہ بیانہ ہے اور فی، مع کے معنی میں ہے یعنی مصاحبہ الفقر۔

ترجمہ۔ اور میں مالدار کی طرف نظر نہیں اٹھاتا جبکہ عزت و شرافت فقر و فاقہ میں ہو۔

شعر کی تحقیق: علامہ دسوقیؒ کے نزدیک یہ شعر غیلان بن الحکم کا ہے جو عرب کے شعراء میں سے ایک مشہور شاعر ہے۔

اور الدرد الفرید میں اسے ابو سعید مخزومی کا شعر قرار دیا گیا ہے۔ اور علامہ بہاء الدین بکئی نے عروض الافراح میں ابوعلی الحسن الکاتب کا قرار دیا ہے امام جاحظ کی کتاب البیان والتبیین میں ہے کہ یہ ایک اعرابی اور گنوار کا شعر ہے۔

اس میں ”لست“ کلمہ معکوم ہے اور اس پر دلیل شاعر کا اگلا شعر ہے۔

وانی لصبار علی ما ینوبنی وحسبک ان الله اثنتی علی الصبر

تحقیق المفردات: ینوبنی۔ یکے بعد دیگرے پے در پے مصائب کا آنا۔

ترجمہ۔ اور تحقیق میں صبر کرتا ہوں مجھ پر یکے بعد دیگرے مسلسل آنے والے مصائب پر اور تیرے لئے یہ کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبر کی تعریف کی ہے۔ پہلے والے دونوں شعروں کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ مجھے مشقت کے ساتھ سرداری چاہئے جس میں گنما ہو دنیا کی عیش و عشرت کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی بات شعر کے پہلے والے صرف ایک مصرعہ میں بیان کی ہے لہذا اس تعریف کے مطابق اول کو موجز اور ثانی کو مطبب کہا جائے گا۔

وَقَرُبَ مِنْهُ اِیْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ قَوْلُهُ تَعَالٰی "لَا یُسْئَلُ عَمَّا یُفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ وَقَوْلُ الْحَمَاسِی شَعْرٌ وَتَنْكِیْرَانِ بَشْنَاءِ عَلَی النَّاسِ قَوْلُهُمْ: وَلَا یُنْکَرُوْنَ الْقَوْلَ حِیْنَ نَقُولُ "یَصِفُ رِیَاسَتَهُمْ وَانْفَازَ حُكْمِهِمْ اِیْ نَحْنُ نَغْیِّرُ مَا نَرِیدُ مِنْ قَوْلٍ غَیْرِ نَا وَاحِدًا لَا یَجْتَرِئُ عَلَی الْاِعْتِرَاضِ عَلَیْنَا فَالْاِیَّةُ اِیْجَازًا بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْبَیْتِ وَاتِّمَامًا قَالِ یَقْرَبُ لَا نَ مَا فِی الْاِیَّةِ یَشْتَمِلُ عَلَی کُلِّ فِعْلٍ وَبِیْتٍ مَخْتَصٍّ بِالْقَوْلِ فَالْکَلَامَانِ لَا یَتَسَاوِیَانِ فِی اَصْلِ الْمَعْنٰی بَلْ کَلَامُ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی اَجَلُّ وَاَعْلٰی وَکَیْفَ لَا؟ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

ترجمہ:-

(اور اسی کے قریب ہے قول باری تعالیٰ وہ جو کچھ کرتا ہے اس سے کوئی پوچھنے والا نہیں ہے اور اوروں سے باز پرس کی جاتی ہے۔ اور حماسی کا یہ شعر ہے کہ: اگر ہم چاہیں تو لوگوں کی بات کا انکار کر سکتے ہیں لیکن جب ہم کوئی بات کہیں تو ہماری بات کا انکار کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہو سکتی ہے شاعر اپنی سردار اور نفاذ حکم کو ظاہر کر رہا ہے یعنی ہم ہر آدمی کی بات میں تغیر و تبدل کر سکتے ہیں اس کے باوجود کسی کو ہم پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہو سکتی ہے تو آیت میں شعر کی نسبت ایجاز ہے ماقن نے ”و یقرّب منہ“ اسلئے کہا ہے کہ آیت کا مضمون ہر فعل کو شامل ہے اور شعر قول کے ساتھ خاص ہے لہذا یہ دونوں کلام اصل معنی میں برابر اور مساوی نہیں ہیں بلکہ کلام الہی اعلیٰ وارفیع ہے اور کیسے نہ ہو جبکہ خداوند تعالیٰ سب سے زیادہ جاننے والے ہیں

تشریح:-

دوسری مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ“ اللہ جو کچھ کرے اس سے نہیں پوچھا جائے گا اور لوگوں سے پوچھا جائے گا۔ اور حماسی کا یہ شعر ہے

”وَنَنْكَرُ اِنْ شِئْنَا عَلٰی النَّاسِ قَوْلَهُمْ :: وَلَا يَنْكُرُونَ الْقَوْلَ حِينَ نَقُولُ“

اور ہم جب چاہیں لوگوں کی باتوں کا انکار کر دیتے ہیں لیکن جب ہم بات کرتے ہیں تو لوگ ہماری باتوں کا انکار نہیں کر سکتے۔ اس میں قرآن کریم کی آیت اور شعر کا مطلب ایک ہی ہے کہ ہمارے اوپر کسی کا حکم نہیں چل سکتا ہے اور ہماری بات تمام لوگوں پر چلتی ہے ہم کسی کے محکوم نہیں ہیں اور لوگ سب ہمارے محکوم ہیں ہم سے کوئی پوچھنے والا نہیں ہے اور ہم تمام لوگوں سے باز پرس کرنے والے ہیں لیکن قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے دو لفظوں یہ بات بیان کر دی ہے اور شاعر نے پورے شعر میں یہ بات بیان کی ہے لہذا شعر کے الفاظ اس معنی کے بیان کرنے میں آیت کے الفاظ سے زیادہ ہوں گے اسلئے آیت موجز ہوگی اور شعر مطنب ہوگا۔

مصنف نے اس مثال کو بیان کرتے ہوئے ”ویقرب منه“ کہا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ شعر میں صرف قول کا ذکر ہے اسلئے پوچھ صرف اقوال کے بارے میں ہوگی جبکہ آیت میں قول کا لفظ مذکور نہیں ہے اسلئے یہ اقوال اور افعال سب کو شامل ہوگا لہذا آیت اور شعر میں اصل معنی میں کوئی مساوات نہیں ہیں اور مساوات بھی کیونکر ہو سکتے ہیں آیت کا قائل اللہ رب العالمین ہیں اور شعر کا قائل مخلوق رب العالمین ہے۔

تم الفن الاول بعون الله تعالى وتوفيقه واياه اسئل في إتمام الفن الاخيرين هداية طريقه  
پہلا فن باری تعالیٰ کی توفیق و مدد سے ختم ہوا اور میں دوسرے دونوں فنون کے اتمام و تکمیل میں اسی کی رہنمائی چاہتا ہوں

۲۶/۶/۱۴۲۲ھ السبت ۲۱ جولائی ۲۰۰۲ء

اللهم اغفر لکاتبه ولوالديه ولاسأذته وارفع درجاتهم فی اعلى علیین ، آمین یارب العالمین۔

# درسی تقریریں برائے مُختَصِّرُ الْمُعَانِي

جلد دوم

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
حضرت مولانا محمد امین صاحب  
استاذ المدینتہ جامعۃ الاسلامیۃ فریدیہ اسلام آباد

ترتیب  
مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

مکتبہ سہیل فاہروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی  
Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

جُمْلۂ حُقُوقِ بَحَقِ تَاشِرِ مَحْفُوظِ ہِیں

نام کتاب ..... درسی تقریریں مَحَبَّتِ اَلْمَعَانِی

ترتیب ..... مولانا فخر الزمان اخوندزادہ

اشاعتِ اول ..... فروری 2011ء

تعداد ..... 1100

طابع ..... القادر پرنٹنگ پریس کراچی

0334-3432345

ناشر ..... فیض احمد 021-34594144

مکتبہ عمر فاروق 4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

ملنے کے پتے

دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

اسلامی کتب خانہ، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی

ادارۃ الانور، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ

کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ العساکری، قباہ اولیہ، ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید، اردو بازار لاہور

مکتبہ علمینہ، جی ٹی روڈ اکوڑہ ٹیکسٹائل ٹاؤن شہرہ

وحیدی کتب خانہ، محلہ گنجی قلعہ غوثی بازار پشاور

## فہرست

۶۳.....	وجہ شہ متعدد حسی متعدد عقلی کا بیان	۶.....	انتساب
۶۶.....	اداء تشبیہ کا بیان	۷.....	احوال واقعی
۶۸.....	غرض تشبیہ کا بیان	۸.....	نخبائے گفتی
۷۷.....	تشبیہ مفرد اور تشبیہ مرکب کا بیان	۹.....	امیازی خصوصیات
۷۸.....	تشبیہ ملفوف اور تشبیہ مفروق کا بیان	۱۰.....	علامہ قدوینی کے احوال
۷۹.....	تشبیہ تسویم کی تعریف	۱۱.....	علامہ تفتازانی کے احوال
۸۰.....	تشبیہ کی تیسری تقسیم تمثیل اور غیر تمثیل	۱۳.....	علم الہیان
۸۱.....	تشبیہ محمل	۱۶.....	دلالت کی تفصیل
۸۵.....	تشبیہ مفصل	۱۸.....	دلالت پر مشہور اعتراض
۸۶.....	وجہ شہ کے اعتبار سے تشبیہ کی تیسری تقسیم مبتدل اور غریب	۲۶.....	مجاز اور کنایہ کی تعریف
۹۱.....	تشبیہ بلخ کی تعریف	۲۷.....	تشبیہ
۹۳.....	اداء کے اعتبار سے تشبیہ کی تقسیم	۳۳.....	تشبیہ کی قسمیں
۹۵.....	غرض کے اعتبار سے تشبیہ کی تقسیم	۳۴.....	طرفین عقلی ہوں
۹۶.....	خاتمہ	۳۵.....	طرفین مختلف ہوں
۱۰۰.....	حقیقت کی تعریف	۳۶.....	طرفین کی وجہ تقدیم
۱۰۲.....	وضع کی تعریف	۴۰.....	وجہ شہ کی تعریف
۱۰۶.....	علامہ سکاکی کی حقیقت و مجاز کی تعریف	۴۲.....	الغوی الکلام الخ کی صحیح وجہ شہ
۱۰۷.....	مجاز کی تعریف	۴۲.....	وجہ شہ کی پہلی تقسیم
۱۱۰.....	حقیقت و مجاز کی قسمیں	۵۱.....	وجہ شہ کی دوسری تقسیم
۱۱۴.....	مجاز کے علاقوں کی تفصیل	۵۲.....	تشبیہ کی سولہ قسمیں
۱۱۷.....	استعارہ اور اس کی قسموں کی تعریف	۵۵.....	مرکب حسی جس کے طرفین مفرد ہوں
۱۲۰.....	استعارہ کے مجاز عقلی اور لغوی ہونے میں اختلاف	۵۶.....	مرکب حسی جس کے طرفین مرکب ہوں
۱۲۶.....	استعارہ اور کذب میں فرق	۵۷.....	مرکب حسی جس کے طرف مختلف ہوں
۱۳۰.....	استعارہ کی قسمیں وفاقیہ اور عنادیہ	۵۸.....	مرکب حسی کی ایک عجیب قسم



۲۳۴.....	استخدام	۱۳۲.....	جامع کے اعتبار سے استعارہ کی قسمیں
۲۳۹.....	تفریق	۱۳۵.....	جامع کے اعتبار سے استعارہ کی تیسری تقسیم
۲۴۱.....	جمع مع التفریق	۱۳۷.....	تینوں کے اعتبار سے استعارہ کی قسمیں
۲۴۶.....	تقسیم کی ایک اور صورت	۱۳۸.....	وجہ شبہ مختلف ہو
۲۴۷.....	تجربہ	۱۳۹.....	استعارہ کی اصلیت اور تبعیہ کی طرف تقسیم
۲۵۱.....	مبالغہ مقبولہ اور اس کی قسمیں	۱۵۲.....	استعارہ کی تین قسمیں، مطلقہ، مجرودہ، اور مرشحہ
۲۵۸.....	المذہب الکلاسی	۱۵۸.....	مجاز مرکب کی تعریف
۲۵۹.....	حسن التعلیل اور اس کی قسمیں	۱۶۰.....	استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کی تفصیل
۲۶۵.....	تفریع	۱۶۸.....	حقیقت مجاز استعارہ بالکنایہ اور تخیلیہ کی تفصیل
۲۶۷.....	تاکید المدح بمایہ الذم	۱۷۵.....	استعارہ تصریحیہ اور کنایہ کی تعریف
۲۷۱.....	تاکید الذم بمایہ المدح	۱۸۱.....	مصنف اور علامہ سکا کی کی چشمک
۲۷۲.....	استنباع	۱۹۵.....	حسن استعارہ کی شرطیں
۲۷۳.....	ادماج	۱۹۸.....	فصل فی معنی آخر
۲۷۴.....	توجیہ	۲۰۰.....	کنایہ کی بحث
۲۷۵.....	ہزل، تجاہل عارف اور اس کی قسمیں	۲۰۴.....	کنایہ کی تین قسمیں
۲۷۷.....	قول موجب	۲۰۶.....	کنایہ کی دو قسمیں قریبہ اور بعیدہ
۲۷۹.....	اطراو	۲۱۴.....	فصل طبق البلاغ علی ان الکناویہ بلغ من الصریح
۲۸۰.....	محسنات لفظیہ	۲۱۶.....	علم البدیع
۲۸۰.....	جناس تام اور جناس کی قسمیں	۲۱۶.....	محسنات معنویہ کی قسم مطابقت
۲۹۳.....	رد المعجز	۲۲۲.....	مقابلہ
۳۰۱.....	جمع اور اس کی قسمیں	۲۲۳.....	مرعاة الظہیر
۳۰۴.....	سب سے بہترین جمع	۲۲۶.....	ارصاد
۳۰۷.....	موازنہ	۲۲۷.....	مشاکلہ
۳۱۰.....	قلب	۲۳۱.....	عکس
۳۱۱.....	تشریح	۲۳۰.....	مزاوجہ
۳۱۲.....	لزوم بالایلزم	۲۳۲.....	رجوع، توریہ

۳۱۷.....	اصل حسن الفاظ کا معانی کے تابع ہوتا ہے.....
۳۱۸.....	خاتمہ.....
۳۲۱.....	سراقات شعریہ کی تفصیل.....
۳۲۷.....	سراقات شعریہ کی تین قسمیں.....
۳۳۲.....	قلب.....
۳۳۷.....	اقتباس.....
۳۴۲.....	تضمین.....
۳۴۶.....	عقد.....
۳۴۷.....	حمل.....
۳۴۸.....	تلمیح.....
۳۵۱.....	فصل خاتمہ فی حسن الابداء.....
۳۵۳.....	براعت استہلال.....
۳۵۴.....	تخلص.....
۳۵۶.....	انتضاب.....
۳۵۹.....	حسن انتہاء.....

## انتساب

میں اپنی اس حقیر سی کوشش کو اس مادر علمی کے نام کرتا ہوں جس کے روح پرور علمی ماحول نے مجھے ایک سلیقے اور ضابطے کی زندگی گزارنے کا درس دیا اور یہی اس کا طغرے امتیاز ہے کہ جس کی وجہ سے قلیل ہی عرصے میں اس کا نام اتنا روشن ہوا کہ اس کے در و بام سے پھوٹی والی علمی و روحانی چمک سے ملک بھر سے منتخب ہو کر ایوان میں پہنچنے والوں کی نگاہیں چندھیا گئیں بالا خرا نہیں یہ ایمانی اور اسلامی کر نیں جب برداشت نہ ہوئیں تو انھوں نے پولیس بری فوج کے گولہ بارود کے طوفانوں سے اس چراغ کو گل کرنے کی سعی نام تمام کی آج وہ مادر علمی پولیس اور فوج کی سنگینوں کے سائے میں علمی نغموں سے محروم ہے میری مراد جامعہ فریدیہ ہے لیکن یہ بھی ازل سے قانون فطرت چلا آ رہا ہے۔ کہ پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا۔

اور یہ بھی کہ

تیزے کار رہا ہے ازل سے تا امروز: شرار بوہی سے چراغ مصطفوی

میں خدا کے حضور دست بدعا ہوں کہ خدا اس گلشن کو پھر سے سدا بہار رہنے والے وہ گلہائے رنگارنگ عطاء فرمائے کہ اس کی خوشبو اسلام آباد سے ہوتے ہوئے ملک کے کونے کونے کو معطر کر دے، آمین یا رب العالمین۔

فخر الزمان اخونزادہ

فاضل جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ناؤن کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿احوال واقعی﴾

جللۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن سے فراغت کے فوز ابی بعد اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے بندے کو شعبہ درس و تدریس سے وابستہ فرمادیا آٹھ سال تک بنوری ٹاؤن کی شاخ مدرسہ عربیہ اسلامیہ ملیں اور اس کے بعد سے اب تک جللۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد میں تقریباً پندرہ سال ہو چکے ہیں مجموعی طور پر ان ۲۳ سالوں میں مختلف علوم و فنون کی کتابیں پڑھانے کی سعادت حاصل ہوئی اور تقریباً ہر کتاب کی تقریر طلباء نے کاپی کی صورت میں مرتب کر لی پھر وہ کاپیاں فوٹو اسٹیٹ ہو کر ملک کے اکثر و بیشتر مدارس میں پہنچ گئیں الحمد للہ اللہ نے انہیں توقع سے زیادہ پزیرائی عطا فرمائی جس کی وجہ سے کافی عرصہ سے احباب کا اصرار تھا کہ کاپیوں کو اگر نئی ترتیب دیکر شائع کر دیا جائے تو اغلاط کا امکان کم سے کم رہ جائے گا اور طلباء کو فوٹو اسٹیٹ کاپیوں کے نسبت سستی بھی پڑیں گی۔ لیکن اس کام کیلئے یکسوئی اور فرصت کی ضرورت تھی اور بندہ ان دونوں سے محروم تھا اسلئے احباب کا یہ مطالبہ پورا نہ کر سکا بڑی محنت کر کے شرح جامی کی تقریر شائع کروادی تاہم ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے حد سے زیادہ مقبولیت نصیب فرمائی اس کو پڑھنے کے بعد احباب کا اصرار مزید بڑھ گیا لیکن بندہ عذر ہی کرتا رہا اب اللہ تعالیٰ نے عزیزم مولوی فخر الزمان زید مجدہ کو ہمت اور حوصلہ عطا فرمایا تو انہوں نے ترتیب والے کام کا بیڑا اٹھایا ہے سب سے پہلے مختصر المعانی کی درسی تقریر کو انہوں نے مرتب فرمایا جس کی جلد اول کے بعد جلد ثانی آپ کے ہاتھوں میں ہے اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرما کر طلباء کیلئے مفید بنائے انشاء اللہ اس کے بعد بقیہ درسی تقریریں بھی جلد منظر عام پر لائی جائیں گی جن میں بخاری شریف، مختصر القدوری، اصول الثاشی، شرح تہذیب، ہدایت النحو، وغیرہ کی تقریریں شامل ہیں۔ بندہ خطا کا پتلا ہے اور پھر یہ مستقل کوئی شرح بھی نہیں ہے بلکہ سبق کی ایک مختصر تقریر ہے جس کو خود استاذ نے نہیں بلکہ دورانِ درس پڑھنے والے ایک طالب علم نے اپنے ذہن میں محفوظ کر کے قلمبند کیا ہے اسلئے یقیناً غلطیوں کا امکان موجود ہے قارئین سے گزارش ہے کہ وہ ”خذاصفا و دع ماکدر“ پر عمل کرتے ہوئے غلطیوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس سے استفادہ فرمائیں اور اغلاط کی اطلاع خود بندہ کو یا مرتب کو ضرور دیں تاکہ آئندہ ان غلطیوں کے ازالے کی کوشش کی جاسکے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کا حامی و ناصر رہے۔

من قال آمین یرقی اللہ مہجۃ: فہذا دعاء یشمل البشر۔

محمد امین عفی اللہ عنہ

۶۔ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۔ مئی ۲۰۰۸ء

## تنبہائے گفتنی

یہ ۱۹۹۶ کی بات ہے کہ ہم جامعہ فریدیہ اسلام آباد میں جب رابعہ کے سال کی سالانہ چھٹیاں گزار کر پہنچے تو یہ سن کر ہماری خوشی کی انتہا نہ رہی کہ درجہ خامسہ کی کتاب مختصر المعانی ہمارے ہر لعلیز استاد جامع المعقول والمعتول شیخ الحدیث حضرت مفتی محمد امین صاحب مدظلہ العالی کے پاس ہے۔ مدرسہ میں داخلے کی انتظامی کارروائی سے فراغت کے بعد جب تعلیم شروع ہوئی تو ایک دو دن کے بعد ہی حضرت نے مجھے بلا کر حکم دیا کہ تم مختصر المعانی کے درس کی تقریر لکھو ویسے ان کے علم میں یہ بات پہلے سے تھی کہ میں ہر درجہ میں مشغل بیکاری کے طور کسی نہ کسی کتاب کی تقریر ضرور لکھتا ہوں لیکن ابھی تک باقاعدہ کسی استاد کے حکم پر میں نے کوئی تقریر نہ لکھی تھی یہ بات مجھے تعجب خیز سی لگی اور مشکل بھی۔ کیونکہ اپنا حال تو یہ تھا کہ۔ ع بہائے خویش می، انہم بہ نیچے جوئی ارم۔

اور یہ بھی حقیقت ہے کہ۔

نہ گلم نہ برگ سبزم نہ درخت سایہ دارم... در حیرتم کہد بہقان بچہ کار کشت مارا۔

راقم نے طوعاً و کرہاً اس حکم کو قبول کر لیا اور تقریر کے محفوظ کرنے کی صورت یہ اختیار کی کہ رات کو خوب مطالعہ کر لیا پھر دورانِ درس استاد کی تقریر غور سے سن کر جو بھی فارغ وقت ملائی کہ دو گھنٹوں کے درمیان بھی جب کوئی فاصلہ آ جاتا تو اس وقت بھی لکھ لیتا تھا سہ پہر کو گھنٹوں کے ختم ہو جانے کے بعد عصر کی نماز تک بھی لکھ لیتا تھا اور جمعرات کی چھٹی جب ہو جاتی تو جمعہ کے دن بھی اسی میں لگا لیتا کبھی سال کے آخر میں یہ نوبت بھی آئی کہ روزانہ دس دس صفحے ہو جاتے تھے لیکن خدا کے فضل و کرم سے کبھی بھی ایک دن کے سبق کو دوسرے دن پر نہیں چھوڑا کتاب کے ختم ہو جانے پر جب میں نے پوری کاپی کا تخمینہ لگایا تو فل سائز کے سات سو صفحے بنے تھے۔ میں نے بانڈنگ کے بعد کاپی حضرت کے سپرد کر دی تو حضرت نے فرمایا اس کو صاف کر کے لکھوا کر چھوڑنا ہے راقم نے عرض کیا کہ چھپوانے سے پہلے اس پر ایک بار آپ کی نظر ثانی ہونی چاہئے کیونکہ بندہ نے صرف لکھا ہے دوبارہ خود بھی دیکھنے کی نوبت نہیں آئی ہے کیونکہ ہوتا یہ تھا کہ راقم بازار سے کاغذ کے دستے لاتا اور انہی دستوں پر لکھتا جوں ہی روز کا سبق لکھ کر مکمل کر دیتا تو احباب ہاتھ کے ہاتھ لجا کر فوٹو کاپی کرتے یا یاد کرنے کیلئے لجاتے جس کی وجہ سے بلا مبالغہ ہر سبق لکھنے کے ایک دو روز بعد ہی میرے ہاتھ میں لکھا ہوا سبق آ جاتا اس وجہ سے تقریر کے لکھنے میں نقائص کا باقی رہنا ایک فطری سی بات تھی اس پر مستزاد راقم کی طالب علمانہ ذہنی ناچنگی لسانی اجنبیت قواعد تحریر سے ناواقفیت اور دورانِ درس سبق کو تحریر کی قید میں لائے بغیر ذہن منتشرہ کے سپر کر دینا یہ وہ عوامل تھے جن کی وجہ سے راقم نے حضرت الاستاذ کو تقریر پر نظر ثانی کرنے کی درخواست کر دی تھی۔ بات آئی گئی ہوئی راقم درجہ خامسہ جامعہ فریدیہ میں پڑھ کر تکمیل علوم کے سلسلے میں جامعہ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی آیا آنے کے بعد بھی جامعہ فریدیہ کے جملہ

اساتذہ کے ساتھ بالعموم اور حضرت الاستاذ کے ساتھ بالخصوص تعلق قائم رہا دھیرے دھیرے وقت گزرتا گیا واقفین کا راجباب سے جب بھی ملاقات ہوتی تو ان کی طرف سے یہ تقاضا ہوتا کہ مولانا آپ مختصر المعانی کی تقریر پر کام کریں وہ تقریر بڑی اچھی تھی اس سے نئی نسل کا بڑا فائدہ ہوگا۔ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ان کے مطالبے میں اضافہ ہوتا جاتا۔ تا آنکہ حضرت الاستاذ کا بھی حکم ہوا کہ اس پر کام کر لو جسکی وجہ سے راقم اللہ کا نام لیکر کام شروع کر دیا۔ تقریر کے لکھنے کے دوران چونکہ پورے کا پورا دار و مدار حافظہ اور طالب علمانہ ناقص فہم پر تھا اسلئے اس میں اغلاط کا ہونا ایک لابدی امر تھا اس پر مستزاد لسانی اجنبیت اور ضوابط تحریر سے نا شناسائی۔ راقم نے اغلاط کے ازالے کیلئے متداول اردو اور عربی شروحات سے مدد لی اور دو مضمون کی تصحیح کیلئے اردو شروحات سے مدد لی ہے اور جہاں جہاں عربی اور اردو شروحات میں کوئی مفید نکتہ پایا اسے بھی افادہ عامہ کے خاطر اس میں شامل کر لیا ہے جس کی وجہ سے یہ محض ایک تقریر ہی

نہیں بلکہ ایک جامع مگر مختصر شرح بن گئی ہے حضرت الاستاذ کی تقریر ہو یا نکت مختلفہ دونوں میں خاص طور پر اس بات کا التزام کیا ہے کہ تقریر یا سباز واطنا ب تطویل و تعقید سے محفوظ رہے۔

### امتیازی خصوصیات۔

(۱) تقریر میں حتی الامکان پوری عبارت کا استیعاب کیا گیا ہے اس بات سے بچنے کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آسان جگہ میں لمبی لمبی بحثیں لکھی جائیں اور مشکل جگہ چھوڑ دی جائے۔

۲:- تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ اور محض انشاء پر دازی کو صحیح نظر نہ بناتے ہوئے لفاظی کرنے سے احتراز کیا گیا ہے۔

(۳) ہر شعر کا محل استشہاد واضح کر کے لکھ دیا گیا ہے۔

(۴) محل استشہاد میں پیش کئے جانے والے ہر شعر کے مشکل الفاظ کی ”تحقیق المفردات“ کے تحت پوری لغوی وضاحت کر دی گئی ہے۔

(۵) حتی المقدور ہر شعر کا پس منظر اور شاعر کا ترجمہ لکھا گیا ہے۔

(۶) تحت اللفظ ترجمہ کرنے کے بجائے با محاورہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۷) تحت السطر ترجمہ کرنے کے بجائے ترجمہ کو واضح طور پر الگ سے ذکر کر دیا گیا ہے۔

(۸) پوری اعراب پر لگا کر قاری کو پڑھنے میں غلطی کرنے سے بچانے کی کٹی المقدور کوشش کی گئی ہے۔

(۹) کتاب کو ہر طرح کے اغلاط سے مزین کرنے کی پوری پوری کوشش کی گئی ہے پھر بھی قارئین کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر اس

کاوش میں کوئی بات ان کو پسند آئے تو اسے خدا کا فضل و کرم سمجھتے ہوئے راقم ان کے والد اور اساتذہ کیلئے دعا فرمائیں اور اگر کوئی بات خلاف واقع نظر آئے

تو بندے کے نفس نامارہ اور شیطان کی طرف سے سمجھتے ہوئے راقم کو مطلع فرما کر ممنون فرمائیں۔

آخر میں اپنے ان احباب کا شکریہ ادا کر کے بھی نہیں کر سکتا جنہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ، نظر ثانی، اور تیاری کے مختلف مراحل میں میری مدد کی اللہ ان

کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کی ہر نیکی کو قبولیت سے نوازے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ تو کلت والیہ صاب اللہم اغفر لی ولداق ولدا ساندنی ولجميع المسلمين والمسلمات آمین یا رب

العالمین

فخر الزمان اخوندزادہ فاضل جلدۃ العلوم الاسلامیہ علامہ محمد یوسف بنوری ٹاؤن کراچی۔

## احوال مصنف

آپ کے ہاتھوں میں یہ کتاب مختصر المعانی دراصل دو کتابوں پر مشتمل ہے ایک متن (تلیخیص المفتاح) اور دوسری شرح (مختصر المعانی) اسلئے ابتدائی طور پر دونوں کتابوں کے مصنفوں کے احوال بیان ہوں گے۔ پہلے متن کے احوال بیان ہوں گے اور پھر شارح کے۔

## تلیخیص المفتاح کے مصنف کے احوال

نام اور نسب و پیدائش :- نام محمد کنیت ابو عبد اللہ، ابو المعالی، لقب - جلال الدین - قاضی القضاۃ - والد کا نام عبد الرحمن اور ان کی کنیت ابو محمد ہے۔ پورا سلسلہ نسب یوں بن جائے گا۔

ابو عبد اللہ محمد بن ابی محمد عبد الرحمن بن امام الدین ابی حفص عمر بن احمد بن محمد بن عبد الکریم بن حسن بن علی بن ابرہیم بن علی بن احمد بن دلف العجمی آپ قزوین کے باشندے اور مذہب و مشرب کے اعتبار سے شافعی المسلک تھے۔ آپ کی سنہ پیدائش حافظ بن حجر نے ۶۶۰ھ بتایا ہے۔ جبکہ بعض علماء نے ۶۶۰ھ بتایا ہے۔

علامہ قزوینی کے عام احوال :- علامہ قزوینی قرن سابع کے مشہور و معروف عالم و فاضل اور باکمال بزرگ ہیں۔ بہت ہی کم عمری میں حصول فقہ سے فراغت حاصل کر کے اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہوئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم تھی کچھ عرصے کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم و فنون، عربیت، اصول، معانی، بیان وغیرہ میں پوری پختگی حاصل کی علاوہ ایک دیکھنے والے کے سامنے زانوئے تلمذ طے کر کے علم حدیث حاصل کیا اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہوئے اور کچھ ہی عرصے کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدے قضاء کیلئے چن لیا اس وقت آپ تنگ دستی کی وجہ سے کچھ مقروض بھی تھے جس کی ادائیگی شاہ نے اپنی طرف سے کر دی اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ آپ نے مصر میں بھی عہدے قضاء کے فرائض انجام دئے شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی۔ چنانچہ ایک بار جلال قزوینی کو شیخ بدر الدین محمد بن یعقوب بن الیاس دمشقی المعروف بابن اخویہ کے ساتھ عادلہ دمشق میں ہمنشین کا موقع ملا تو موصوف نے ان سے ابوالنجم کے قول ”کلہ لم اصنع“ میں حرف سلب کے تقدیم و تاخیر کے بارے میں سوال کیا تو ان سے کوئی جواب نہ بنا۔

تصانیف :- موصوف نے امامین جلیلین شیخ عبد القادر جرجانی اور علامہ سکاکی کے دلکش انداز نگارش و طریق تحریر و تقریر کو جمع کرتے ہوئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلیخیص کر کے ایک مختصری کتاب تالیف کی جس کا نام ”تلیخیص المفتاح“ رکھا چونکہ یہ کتاب حد درجہ مختصر واقع ہوئی تھی اسلئے موصوف نے اس سے فراغت کے بعد اس کی وضاحت کرنے کیلئے ایک اور کتاب لکھی جس کا نام ”الایضاح“ رکھا۔

متن چونکہ محیط قواعد و ضوابط جامع اصول و فصول اور محیط امثلہ و شواہد ہونے کے ساتھ ساتھ توضیح و تنقیح اور حسن ترتیب و تہذیب کے اعتبار سے بھی عدیم المثال اور بے نظیر ہے اسلئے ہر عصر و زمانے میں علماء نے اس کے حواشی و شروحات لکھی ہیں۔ جن کی فہرست ”ظفر المحصلین فی احوال المصنفین“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔ منجملہ ان میں سے ایک مختصر المعانی بھی ہے۔

وفات حسرت آیات - زمانہ قضاء میں آپ پر فالج کا حملہ ہوا اور اس سے جانبر نہ ہو سکے چنانچہ ۱۵ جمادی الاولیٰ کو ۷۳۹ھ کو آپ اس دار فانی سے دار بقاء کی طرف ہمیشہ ہمیشہ کیلئے کوچ کر گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

## مختصر المعانی کے مصنف ک

## سے احوال زندگی

نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین اور دادا کا نام عبد اللہ اور لقب برہان الدین ہے علامہ سیوطی نے طبقات الخو میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے اور یہی مشہور ہے۔ حافظ بن حجر نے ”الدر المنثور“ میں اور ”انباء الفہر“ میں ان کا نام محمود بتایا ہے اور ملا علی قاری نے ان کا نام عمر اور والد کا نام مسعود بتایا ہے آپ کی ولادت ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں ہوئی جو ولایت خراسان کا ایک شہر ہے۔

ابتدائی حالات :- بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ علامہ تفتازانی ابتدائی زمانے میں التجائی کندز بن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ

کند و بن کوئی طالب علم تھا ہی نہیں لیکن انھوں نے کبھی جدوجہد سعی و کوشش کو اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اس معاملہ میں وہ سب سے آگے تھے ایک دفعہ خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی آدمی ان سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین چلو سیر و تفریح کیلئے چلتے ہیں تو انھوں نے ان کے جواب میں کہا کہ میں سیر و تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں انتہائی کوشش کے باوجود پہلے سے کتاب نہیں سمجھ پاتا ہوں تو اگر میں سیر و تفریح کرنے میں لگ گیا تو میرا کیا بنے گا؟ وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس اجنبی نے آکر بتایا کہ آنحضرت ﷺ آپ کو یاد فرما رہے ہیں سعد الدین فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میں گھبرا کر ننگے پیر ہی اٹھ کر چلا گیا چلتے چلتے شہر سے باہر ایک جگہ چھ درخت تھے وہاں پہنچے تو کیا دیکھتا ہوں کہ آنحضرت ﷺ اپنے چند اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلا یا لیکن تم نہ آئے۔ میں نے عرض کیا کہ حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ مجھے یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غبات و بن کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا سعد انفع فعلک۔ میں نے اپنا منہ کھولا تو آپ نے اپنا العابد و بن مبارک میں میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ! صبح کو آنکھ کے کھلنے کے بعد جب سعد الدین کے حلقہ درس میں بیٹھے تو انشاء درس آپ نے کئی اہم اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے گمان کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں لیکن استاذ عضد الدین سمجھ گئے فرمایا ”یا سعد اذلک الیوم غیرک فیما مضی۔“ یعنی اے سعد آج تم وہ نہیں ہو جو پہلے ہوا کرتے تھے۔ تو انھوں نے اپنا پورا خواب ان کو کہہ سنایا۔ اس کے بعد سے عضد الدین کے حلقہ درس میں سعد کا شمار ممتاز طلباء میں ہونے لگا۔

تحصیل علوم:۔ آپ نے مختلف علماء و فضلاء اور اساتذہ و شیوخ سے عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد نوجوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا کہنا ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ درس و تدریس:۔ تحصیل علم کے فوز اہی بعد آپ مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور سینکڑوں علم کے پیاسوں نے آپ کے چشمہ فیض سے علم کی سیرابی حاصل کر کے اپنے زمانے کے ائمہ بنے۔

تصنیف و تالیف:۔ آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف و تالیف کا ذوق تھا اسلئے تحصیل سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم فقہ، علم اصول، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الغرض آپ ہر فن مولیٰ تھے اسلئے ہر فن میں آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ ”شرح تفسیر زنجانی“ آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ سال تھی۔

قبولیت عامہ:۔ شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب آپ کی تصانیف روم پہنچیں اور دروس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کر کے بھی نہیں ملتے تھے مجبوراً علامہ شمس الدین کو جمعہ اور سہ شنبہ کے معمول کی تعطیل کے علاوہ دو شنبہ کو بھی تعطیل کرنی پڑی ہفتہ میں طلباء تین دن لکھتے اور چار دن پڑھتے تھے۔

تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں:۔ سید احمد مخطاوی لکھتے ہیں کہ ”انتہت الیہ ریاسة الحنفیة فی زمانہ“ یعنی آپ کے زمانے میں آپ پر ریاست حنفیہ کی اتنی ہوتی تھی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد مشرق میں علم کی انتہاء ان پر ہوئی ہے علامہ کفوی فرماتے ہیں ”کان من محاسن الزمان لم تر العیون مثله فی الاعلام والاعیان“ علامہ تفتازانی عجب روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی ہے۔ ان کی قابلیت اور وسعت علم کا اس بات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے ان کی قابلیت سے استفادہ کرتے تھے فوائد ہیہ میں مولانا عبدالحی نے ان کے حق میں کسی کا یہ قطعہ نقل کیا ہے۔

فرق الدرس وحصل الآمالا:: والعمر مضی ولم تنل امالا

لا یفعلک القیاس والعکس ولا:: افعلنل یفعلنل افعلنلا

لیکن یہ بات آپ کی علوشان کے منافی ہے۔

تفتازانی کی جلالت شان:۔ امیر تیمور نے ایک روز اپنا قاصد کسی ضروری کام کیلئے روانہ کر دیا اور اسکو عام اجازت دیدی کہ ضرور پڑسنے پر جس کا گھوڑا بھی مل جائے اس پر سوار ہو جاؤ قاصد کو ایک جگہ سواری کی ضرورت ہوئی اتفاقاً اسی مقام پر علامہ تفتازانی



خیمہ زن تھے اور خیمہ کے پیش گاہ میں ان کے گھوڑے بندھے ہوئے تھے قاصد نے وہاں جا کر بے دھڑک ایک گھوڑے کو کھول کر اس پر سواری کر لی علامہ موصوف اس وقت اپنے خیمے میں موجود تھے اس واقعہ کی اطلاع دی گئی تو نہایت برہم ہوئے اور سلطانی پیغام بر کو پٹوا کر وہاں سے نکلوا دیا جب وہ قاصد کا رسلطانی کے تکمیل کے بعد لوٹ کر دربار سلطانی پہنچا تو اس نے سارا قصہ کہہ سنایا امیر تیمور

یہ ماجری سن کر سکتے میں پڑ گئے بیجانی غیض و غضب کی وجہ سے کچھ دیر ساکت رہے پھر کہنے لگے کہ اگر شہزادہ یہ حرکت کرتا تو بیشک سزا پاتا لیکن میں ایسے شخص کا کچھ نہیں کر سکتا جس کا قلم ہر شہر و دیار کو میری تلوار سے پہلے فتح کر چکا ہے۔

تفتازانی کا دربار تیموریہ میں رسائی: شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت زیادہ اثر و رسوخ تھا۔ ان کے بعد بادشاہ تیمور لنگ کے ہاں صدر الصدور مقرر ہوئے۔ شاہ تیمور لنگ آپ کا بہت بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطول کی شرح لکھی تو آپ نے اسے بادشاہ کے دربار میں پیش کر دیا بادشاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ دراز تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

وفات حسرت:۔ دربار تیموریہ میں تفتازانی اور جرجانی کے درمیان نوک جھونک بحث مباحثہ مکالمہ مناظرہ ہوتا رہتا تھا ایک بار ان کے درمیان تمثیل کے مسئلہ پر تکیب ہونے نہ ہونے میں مناظرہ ہوا اور یہ بحث کچھ زیادہ طول پکڑ گئی انھوں نے نعمان معزلی کو اپنا حکم بنایا کہ جانبین کے دلائل سن کر جو یہ فیصلہ کرے گا وہ ہم دونوں کو منظور ہوگا اور علامہ تفتازانی سریع القلم ہونے کے باوجود زبان کی لکنت کے شکار تھے اور میر سید جرجانی بطیء القلم ہونے کے باوجود فصیح اللسان تھے مزید برآں نعمان معزلی تفتازانی سے کسی وجہ سے نالاں بھی تھے اور ان سے خارج بھی کھاتے تھے جس کی وجہ سے تفتازانی کے دلائل اور مدعی کے برحق ہونے سے باوجود انھوں نے جرجانی کے حق میں فیصلہ دیدیا جس کی وجہ سے شاہ نے جرجانی کو تفتازانی پر فوقیت دی اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو بڑا صدمہ پہنچا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ عوام خاص کی نظر میں بہت زیادہ شہرت رکھتے تھے اور یہ بات ہر کہہ و مہہ جانتا تھا کہ علمی مذاق میں آپ سے بڑھ کر کوئی نہیں ہے بالخصوص جرجانی اور آپ کا مقابلہ تو آفتاب اور ذرہ جتنا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک تو جرجانی تفتازانی کے شاگرد اور ان کی کتابوں سے استفادہ کرنے والے ہیں اور دوسرے نمبر پر تیموری دربار میں جرجانی کی رسائی آپ کی مرہوں منت تھی دھیرے دھیرے علامہ صاحب صاحب فراش ہو گئے اور اس مصرعہ کے مصداق بن گئے۔ ع۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

بالآخر ۲۲ محرم بروز پیر ۹۲۷ھ کو آپ داعی اجل کو لبیک کہہ کر اس دار فانی سے کوچ کر گئے اور وہیں سر قند ہی میں خاک کی چادر اوڑھ کر آسودہ خاک ہو گئے۔ انا لله وانا الیہ راجعون۔

اس کے بعد ”۹“ جمادی الاولیٰ کو بدھ کے روز ان کے جسد خاکی کو مقام سرخس کی طرف منتقل کر دیا گیا بقول کہے۔

ما غریباں بزریر خاک ہم نکلد اشتد: صبح محشر میکند فریاد کز منزل برآ۔

میر صاحب نے ان کی تاریخ وفات میں حسب ذیل شعر کہا ہے

عقل را پر سیدم از تاریخ سال رحلتش: گفت تاریک کیے کم طیب اللہ شاہ ۹۲۷ھ

تفتازانی کا مسلک:۔ میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے علامہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علامہ ان نجم مصری نے دیا ہے ”فتح الغفار“ شرح منار میں اور سید احمد طحاوی نے اوجز الحواشی در مختار میں حنفی لکھا ہے اور ملا علی قاری نے بھی طبقات حنفیہ میں آپ کو حنفی ہی ذکر کیا ہے جبکہ صاحب کشف نے ”کشف الظنون“ میں ملا حسن جلی نے حاشیہ ”مطول“ کی بحث مع تعلقات فعل میں۔ علامہ کفوی نے ”ترجمہ السید السند الشریف“ میں اور علامہ جلال الدین سیوطی نے ”بغیۃ الوعاة“ میں شافعی لکھا ہے۔

علامہ تفتازانی کے علمی کارنامے:۔ علامہ تفتازانی نے مختلف علوم و فنون کی بنیادی چھوٹی بڑی ۱۸ کتابیں لکھی ہیں جن میں سے پانچ:۔ تہذیب المنطق۔ مختصر المعانی۔ مطول۔ شرح عقائد، اور تلویح اس وقت داخل درس نظامی ہیں۔

احمر السعادت، بزر و شمشیر نیست: تا نہ بخشد خدائے بخشندہ۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الْفَنُّ الثَّانِي عِلْمُ الْبَيَانِ

قَدَّمَهُ عَلَى الْبَدِيعِ لِلْإِخْتِيَاكِ إِلَيْهِ فِي نَفْسِ الْبَلَاغَةِ وَتَعْلُقِ الْبَدِيعِ بِالتَّوَابِعِ وَهُوَ عِلْمُ أَيْ مَلَكَةِ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكِاتٍ جُزْئِيَّةٍ أَوْ أَصُولٍ وَقَوَاعِدَ مَعْلُومَةٍ يُعْرِفُ بِهَا إِثْرَ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ أَيْ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِكَلَامٍ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ بِطَرِيقٍ وَتَرَاكِبٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي وَضُوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى بَأَن يَكُونُ بَعْضُ الطَّرِيقِ وَاضِحًا الدَّلَالَةَ عَلَيْهِ وَبَعْضُهَا أَوْضَحُ وَالْوَاضِعُ خَفِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَضَحِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِ الْخَفَاءِ۔

ترجمہ:-

دوسرا فن علم بیان کے بیان میں ہے علم بیان کو علم بدیع پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم بیان کی نفس بلاغت میں ضرورت پڑتی ہے بخلاف بدیع کے کہ اس کا تعلق توابع کے ساتھ ہے۔ علم بیان ایک ایسا ملکہ ہے جس کے ذریعہ جزئیات کے یا اصول اور قواعد معلومہ کے ادراک کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے وہ معنی جو مقتضاء حال کے مطابق بننے والے کلام کا مدلول بنے ایسے طریقوں اور تراکب کے ساتھ جو اس معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفا کے اعتبار سے مختلف ہوں اس کی صورت یہ ہے کہ بعض طریقے دلالت کرنے میں اوضح اور بعض طریقے واضح ہوں اور چونکہ واضح اوضح کے بہ نسبت خفی ہے اسلئے خفاء کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح:-

مصنف نے الفن الثانی علم البیان اس عنوان میں حرف جز ذکر نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے اس کی ترکیب میں دو احتمال پیدا ہو گئے ہیں (۱) یا تو یہ حذف مضاف کے قبیل سے ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”مدلول الفن الثانی علم البیان“ (۲) اور یا یہ حذف خبر کے قبیل سے ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”الفن الثانی دال علم البیان“ اور اگر مصنف اس عنوان میں ”فی“ حرف جز ذکر کرتے تو اس تقدیر کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

وہو علم یعرف یایرادہ: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے علم بیان کی تعریف کی ہے چنانچہ علم بیان ان قوانین کا نام ہے جن کے جاننے سے ایک ہی معنی کو وضوح اور خفی کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا طریقہ معلوم ہو جاتا ہے۔

قَدَّمَهُ عَلَى الْبَدِيعِ: اس عبارت کے ساتھ مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے علم بدیع پر علم بیان کو کیوں مقدم کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ہم نے علم بیان کو علم بدیع پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ بیان کا تعلق کلام کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے اور بدیع کا تعلق کلام کے توابع اور اوصاف کے ساتھ ہوتا ہے اور ذات اوصاف و توابع سے طبعاً مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وضعا بھی اس کو مقدم کر دیا جس کا تعلق ذات کے ساتھ ہے تاکہ وضع اور طبع میں موافقت ہو جائے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ علم بیان کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز ہوتا ہے اور احتراز عن التعقید المعنوی شرط ہے فصاحت کیلئے اور فصاحت شرط ہے بلاغت کیلئے تو گویا کہ بلاغت بالواسطہ بیان پر موقوف ہو اور بیان بلاغت کیلئے موقوف علیہ ہو تو اس کا بلاغت کی ذات کے ساتھ تعلق ہوا جبکہ علم بدیع کا تعلق کلام بلیغ کے توابع کے ساتھ ہوتا ہے۔

ملکۃ یقتدر بیہا: اس عبارت کے ساتھ علم کا معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ علم کے پانچ معنی ہیں۔ ملکہ۔ ادراک۔ جمیع مسائل۔ ادراک بعض مسائل، تصدیق جمیع مسائل۔ تصدیق بعض مسائل۔ اور یہاں پر ان تمام معانی میں سے یا تو ملکہ مراد ہے کہ ”علم بیان وہ ملکہ ہے“ اور یا اس سے تصدیق جمیع مسائل مراد ہے جسے قوانین کلیہ بھی کہا جاتا ہے اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ ”علم بیان ان قوانین کا نام ہے اور علم“۔

علم کے معنی کی پوری تفصیل علم معانی میں گزر چکی ہے وہاں پر دیکھ لیا جائے۔

أی المدلول علیہ بکلام۔ یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ علم معانی علم بیان پر مقدم ہے اسلئے کہ معنی واحد کو طرق متعددہ کے ساتھ اس وقت اداء کیا جائے گا جب وہ کلام مقتضاء حال کے مطابق ہو جب تک کلام مقتضاء حال کے مطابق نہ ہو اس وقت تک اسے متعدد طریقوں سے بیان کرنا درست نہیں ہوگا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ معانی کے اصول و ضوابط کا خیال رکھنا بیان کے اصول و ضوابط کے خیال رکھنے سے مقدم ہے۔

بان یکون بعض الطرق واضح: اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ ماتن نے کہا ہے کہ ”بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک ہی معنی کو وضوح کے اعتبار سے مختلف طریقوں کے ساتھ بیان کیا جائے جبکہ بیان کی تعریف کیلئے یہ بات کافی نہیں ہے کیونکہ بیان میں جس طرح وضوح کے اعتبار سے ایک ہی معنی کو مختلف طریقوں سے بیان کیا جاتا ہے اسی طرح خفی کے اعتبار سے بھی وہ طریقے مختلف ہوتے ہیں تو ان کو چاہئے تھا کہ ظہور کی قید کے ساتھ ساتھ خفی کی قید بھی لگا لیتے انھوں نے خفی کے اعتبار سے اختلاف کی قید کیوں نہیں لگائی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- وضوح کے اعتبار سے اختلاف مستلزم ہے خفی کے اعتبار سے اختلاف کو اس لئے کہ باعتبار وضوح کے مختلف ہونے کی صورت یہ ہے کہ ان طریقوں میں سے بعض طریقے دوسرے بعض طریقوں سے واضح ہوں جب بعض واضح ہوئے تو دوسرے بعض واضح ہوں گے تو جو واضح ہوگا وہ واضح کی نسبت سے خفی ہوگا لہذا ذکر باعتبار وضوح چونکہ ذکر باعتبار خفی کو مستلزم ہے اس لئے ہم نے صرف وضوح کے اعتبار سے اختلاف کے ذکر ہی پر اکتفاء کیا ہے۔

وَتَقْيِيدُ الْاِخْتِلَافِ بِالْوَضُوحِ لِيُخْرِجَ مَعْرِفَةَ اَيِّزَادِ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِطَرِيقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي اللَّفْظِ وَالْعِبَارَةِ

ترجمہ:-

اور اختلاف کو وضوح کی قید کے ساتھ مقید کرنا ایک ہی معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کرنے کو نکالنے کیلئے ہے۔

تشریح:-

وَتَقْيِيدُ الْاِخْتِلَافِ بِالْوَضُوحِ: اس عبارت کے ساتھ شارح وضوح کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے یہ قید الفاظ مترادفہ کے نکالنے کیلئے لگائی ہے کیونکہ الفاظ مترادفہ بھی الفاظ کے اعتبار سے مختلف اور معنی کے اعتبار سے متماثل ہوتے ہیں جیسے عربی زبان میں شیر کے تقریباً چھ سو بیس نام ہیں ان میں سے معدودے چند یہ ہیں۔ أسد، لیث، غضنفر، أسابہ، بیہمس، تاج، جحذب، حرث، حیدر، دواس، رثبال، زفر، سبع، صعب، ضرغام، ضیغم، طشیار، غضنفر، فراصہ، قسورہ، متانس، متھیب، ہرماس، ورد، اور شیر کی کنیتیں بھی بہت ساری ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

أبواباطال، أبوحفص، أبوحیاف، أبوزعفران، أبوشبل، أبوعباس، أبوحرث وغیرہ یہ تمام الفاظ اگرچہ باعتبار الفاظ مختلف ہیں اور جب کسی عالم باللسان کے سامنے یہ الفاظ بول کر کسی معنی پر دلالت کرنا مقصود ہو تو اس کے نزدیک یہ سب الفاظ معنی پر دلالت کرنے میں وضوح کے اعتبار سے چونکہ برابر ہیں اسلئے ان الفاظ مترادفہ کے نکالنے کیلئے ماتن نے یہ قید لگائی ہے۔

وَاللَّامُ فِي الْمَعْنَى الْوَاحِدِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ الْعُرْفِيِّ اَيُّ كُلِّ مَعْنَى وَاحِدٍ يَدْخُلُ تَحْتَ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَازَادَتِهِ فَلَوْ عَرَفَ وَاحِدًا زَادَ مَعْنَى قَوْلِنَا زَيْدٌ جَوَادٌ بِطَرِيقٍ مُخْتَلِفَةٍ لَمْ يَكُنْ بِمَجْرَدِ ذَلِكَ عَالِمًا بِالْبَيَانِ

ترجمہ:-

اور الواحد میں الف لام استغراق عرفی کیلئے ہے یعنی ہر وہ معنی جو متکلم کے قصد و ارادہ کے تحت داخل ہو چنانچہ اگر کوئی آدمی صرف زید جواد کے معنی کو مختلف طریقوں سے لانا جانتا ہو تو صرف اس وجہ سے وہ علم بیان کا عالم نہیں کہلائے گا۔

تشریح:-

وَاللَّامُ فِي الْمَعْنَى الْوَاحِدِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ: اس عبارت کے ساتھ شارح نے متن کی عبارت کے ایک فائدہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ

”المعنی“ پر جو الف لام ہے یہ الف لام استغراق حقیقی کیلئے نہیں ہے بلکہ استغراق عرفی کیلئے ہے اسلئے کہ اس کو استغراق حقیقی کیلئے بنانا محال ہے کیونکہ جب اسے استغراق حقیقی کیلئے بنایا جائے گا تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم بیان وہ علم ہے جس کے ساتھ اس دنیا میں جتنے معانی پائے جاتے ہیں ان تمام معانی کو مختلف طریقوں سے ادا کرنا جانتا ہو تو وہ علم بیان کا عالم کہلائے گا ورنہ نہیں اور یہ بات طاقت بشریہ سے خارج ہے لہذا اس الف لام کو استغراق عرفی کیلئے بنادیں گے اور اس الف لام کو استغراق عرفی کیلئے بنانے کی صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ علم بیان وہ علم ہے جس کے ساتھ جتنے معانی قصد انسانی کے تحت داخل ہیں ان تمام معانی کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کرنا آجائے چنانچہ اگر کوئی آدمی صرف ایک ہی معنی کو طرق مختلفہ کے ساتھ بیان کر سکتا ہو اس کے علاوہ باقی معانی کو طرق مختلفہ سے بیان کرنا نہ جانتا ہو تو اسے علم بیان کا عالم نہیں کہا جائے گا جیسے کوئی آدمی صرف ”زید جواد“ کو تو مختلف طریقوں سے بیان کرنا جانتا ہے لیکن اس کے علاوہ باقی کسی لفظ کو مختلف طریقوں سے بیان کرنا نہیں جانتا ہے تو اسے عالم البیان نہیں کہا جائے گا۔

ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَكُنْ كُلُّ دَلَالَةٍ قَابِلًا لِلْوَضُوحِ وَالْخِفَاءِ أَرَادَ أَنْ يُشِيرَ إِلَى تَقْسِيمِ الدَّلَالَةِ وَتَعْيِينِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْهَا فَقَالَ وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ يَعْنِي دَلَالَةَ الْوَضْعِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الدَّلَالَةَ هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَالْأَوَّلُ هُوَ الدَّلَالُ وَالثَّانِي الْمَذْهُوبُ ثُمَّ الدَّلَالُ إِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَالْأَفْغِيرُ لَفْظِيَّةٌ كَذَلِكَ الْخَطُوطُ وَالْعُقُودُ وَالنُّصُبُ وَالْإِشَارَاتُ ثُمَّ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لِلْوَضْعِ مَدْخَلٌ فِيهَا أَوَّلًا فَالْأَوَّلَى هِيَ الْمَقْصُودُ مِنَ التَّنْصِيرِ هُنَا وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَيْثُ يُفْهَمُ مِنْهُ الْمَعْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعَالَمِ بِوَضْعِهِ وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ إِسَاعِلِي تَمَامِ مَا وَضَعَ اللَّفْظَ لَهُ كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ أَوْ عَلَى جُزْئِهِ كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوْ النَّاطِقِ أَوْ عَلَى خَارِجِ عَنْهُ كَذَلِكَ الْإِنْسَانُ عَلَى الضَّاحِكِ وَتَسْمَى الْأَوَّلُ أَيْ الدَّلَالَةُ عَلَى تَمَامِ مَا وَضَعَ لَهُ وَضْعِيَّةٌ لِأَنَّ الْوَضْعَ إِسْمًا وَضَعَ اللَّفْظَ لِتَمَامِ الْمَعْنَى وَتَسْمَى كُلُّ مِّنَ الْآخِرَيْنِ أَيْ الدَّلَالَةُ عَلَى الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ عَقْلِيَّةٌ لِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْجُزْءِ وَالْخَارِجِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِأَنْ حُصُولَ الْكُلِّ وَالْمَلْزُومُ يَسْتَلْزِمُ حُصُولَ الْجُزْءِ أَوَّلًا لِأَنَّهُ أَوَّلُ الْأَزْمِ وَالْمُنْتَظَمُونَ يُسَمُّونَ الثَّلَاثَةَ وَضْعِيَّةً بِإِغْتِبَارِ أَنَّ لِلْوَضْعِ مَدْخَلَ فِيهَا وَيَخْصُونَ الْعَقْلِيَّةَ بِمَاتَقَابِلِ الْوَضْعِيَّةِ وَالطَّبْعِيَّةِ كَذَلِكَ الدُّخَانُ عَلَى النَّارِ وَتَقْيِيدُ الْأَوَّلَى مِنَ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِأَنَّ مُطَابَقَةَ لِمَتَطَابِقِ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَالثَّانِيَّةِ بِالتَّضَمُّنِ لِكَوْنِ الْجُزْءِ فِي ضَمَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالثَّلَاثَةِ بِالِاتِّزَامِ لِكَوْنِ الْخَارِجِ لَازِمًا لِلْمَوْضُوعِ لَهُ۔

ترجمہ:-

پھر چونکہ ہر دلالت وضوح اور خفا کے قابل نہیں ہوتی ہے اسلئے مصنف یہاں پر دلالت کی تقسیم کر کے مقصود و مطلوب کو متعین کریں گے۔ تو فرمایا کہ لفظ کی دلالت یعنی لفظ کی دلالت وضعیہ اور یہ اسلئے کہ دلالت کے معنی ہیں کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم ہو جائے۔ اول کو دال اور ثانی کو مدلول کہتے ہیں پھر اگر دال لفظ ہو تو اس کو دلالت لفظیہ کہتے ہیں ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خطوط، عقود، نصب، اور اشارات کی دلالت پھر دلالت لفظیہ کی دلالت میں وضع کو دخل ہوگا یا نہیں یہاں پر پہلی دلالت مقصود ہے اور وہ لفظ کا اس طرح ہونا ہے کہ جب بھی لفظ کے لغوی معنی کے جائزے والے کے سامنے مطلقاً وہ لفظ بولا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ آئے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ یا اس کے جزء پر ہوگی جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا ناطق پر۔ یا خارج پر دلالت ہوگی جیسے انسان کی دلالت ضد حکم پر اور پہلی کا نام رکھا جاتا ہے یعنی اس دلالت کا جو معنی موضوع ل کے کل پر دلالت کرے (وضعی) کیونکہ واضع نے لفظ کو اس کے معنی موضوع ل کے کل پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا ہے اور آخری دو میں سے ہر ایک کو یعنی جزء اور خارج پر دلالت کرنے کو (عقلیہ) کہتے ہیں کیونکہ لفظ کے جزء یا خارج پر دلالت عقل ہی کی وجہ سے ہوتی ہے کیونکہ کل اور طرز و حاصل جزء اور لازم کے حصول کیلئے مستلزم ہوتا ہے جبکہ مناطقہ تینوں کو وضعیہ کہتے ہیں اس اعتبار سے کہ ان تینوں میں وضع کو دخل ہوتا ہے اور عقلیہ کا نام خاص کرتے ہیں اس کے ساتھ جو وضعیہ اور طبعیہ کا مقابل ہے جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر اور ان تین دلالتوں میں سے اول کو مطابقت کے ساتھ خاص کرتے ہیں لفظ اور خبر

کے مطابق ہونے کی وجہ سے اور دوسری کو تفہیم کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ جزء معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہوتا ہے اور تیسری کو التزام کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ خارج معنی موضوع لہ کا لازم ہوتا ہے۔  
تشریح:-

ثمّ للدّلالۃ یکن کل الدّلالۃ :- اس عبارت کے ساتھ بعد میں آنے والی عبارت کا ربط بیان کر رہے ہیں اور یہ اس کیلئے تہید ہے۔ اور ربط یہ ہے کہ بیان کی تعریف میں دلالت کا لفظ آیا تھا کہ ”وہ طریقے وضوح دلالت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں“ اور دلالت کی بہت ساری قسمیں ہیں وہ تمام کی تمام قسمیں وضوح و خفی کے اعتبار سے اختلاف کو قبول نہیں کرتی ہیں تو اب اس قسم کو بیان کریں گے جو وضوح و خفی کے اعتبار سے اختلاف کو قبول کرتی ہے۔ لیکن اس کی وضاحت سے پہلے انھوں نے دلالت کی پوری تفصیل بیان کر دی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت کہا جاتا ہے ایک چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔

پھر دلالت کی دو قسمیں ہیں دلالت لفظیہ، دلالت غیر لفظیہ۔ اگر دلالت کرنے والی چیز لفظ ہو تو اسے دلالت لفظیہ کہا جاتا ہے جیسے زید اور اگر دلالت کرنے والی چیز غیر لفظ ہو تو اسے دلالت غیر لفظیہ کہا جاتا ہے جیسے دوال اربعہ خطوط، عقود، نصب، اشارات۔  
خطوط :- خط کی جمع ہے جیسے جمع ”+“ ضرب ”x“ منفی ”-“ اور تقسیم ”÷“ کے اشارات یہ تمام کے تمام اشارات واضع کے وضع کی وجہ سے اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتے ہیں۔

عقد :- عقدہ کی جمع ہے گرہیں، اٹھکیوں کے پورے، ان سے بھی لاکھوں اور کروڑوں کا حساب کیا جاتا ہے۔  
نصب :- راستوں اور سپرہائے ویز اور موٹر ہائے ویز پر دوشیروں کے درمیان فاصلہ بتانے کیلئے گلو میٹر بتلانے والے بورڈ۔  
اشارات :- روڈوں اور چوراہوں پر لگے ہوئے ہرے، پیلے اور سرخ رنگ کے سنگل اسی طرح گونگے آدمی کے اشارات جس کا ہر کام کیلئے کوئی نہ کوئی اشارہ مخصوص ہوتا ہے۔

اور پھر دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ دونوں کی تین تین قسمیں ہیں وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ، تو یہ کل چھ قسمیں بن جائیں گی لفظیہ کی تین قسمیں ہیں اور غیر لفظیہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

پھر مناطقہ کے نزدیک لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں مطابقی، تضمنی، التزامی، ان کی چھ حصہ یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے کل پر دلالت کرے گا یا جزء پر یا امر خارج لازم پر اگر لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے کل پر دلالت کرے تو دلالت مطابقی اور اگر لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے تو دلالت تضمنی اور اگر لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے تو دلالت التزامی ہے۔ اور علم بیان والوں کے نزدیک اگر لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے کل پر دلالت کرے تو دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اور اگر لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جزء یا خارج لازم پر دلالت کرے تو اسے دلالت عقلیہ کہا جاتا ہے۔ علم بیان کی تعریف میں دلالت سے مراد دلالت وضعیہ ہے دلالت طبعیہ اور دلالت عقلیہ نہیں ہیں اور دلالت وضعیہ اس دلالت کا نام ہے کہ لفظ اس طرح ہو کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو اس کے بولنے سے معنی سمجھ میں آئے اور یہ لفظ ایسے آدمی کے سامنے بولا جائے جو عالم بالوضع ہو علم بیان والوں کے نزدیک دلالت وضعیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ دلالت وضعیہ کو وضعیہ اسلئے کہتے ہیں کہ جس معنی کیلئے لفظ کی وضع ہوتی ہے لفظ اسی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دلالت عقلیہ کو عقلیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جزء یا لازم پر دلالت ہوتی ہے اور جزء یا لازم کیلئے لفظ کی وضع نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل میں لفظ کی وضع تو کل یا ملزوم کیلئے ہوتی ہے پھر کل اور ملزوم کے واسطے سے جزء اور لازم پر دلالت کی جاتی ہے تو یہ دلالت محض عقل ہی کے واسطے سے کی جاتی ہے اسلئے کہ حصول کل مستزہم ہوتا ہے حصول جزء کو اور حصول ملزوم مستزہم ہوتا ہے حصول لازم کو اور یہ ایک عقلی چیز ہے اسلئے ان دونوں کو عقلیہ کہا جاتا ہے۔ اور مناطقہ کے نزدیک دلالت وضعیہ کو وضعیہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہوتی ہے اور جزء اور لازم پر دلالت کو بھی دلالت وضعیہ ہی کہیں گے اسلئے کہ اگر واضع اس لفظ کو اس معنی کے کل یا ملزوم کیلئے وضع نہ کرتا تو کبھی بھی جزء یا لازم پر اس کی دلالت نہ ہوتی تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ جزء یا لازم پر اس کی دلالت وضعیہ ہی ہے عقلیہ نہیں ہے۔

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسموں (مطابقی، تضمنی اور التزامی) کی وجہ تسمیہ۔

دلالت مطابقی کو مطابقی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ”طابق النعل بالنعل“ سے ماخوذ ہے اور یہ بات اس وقت کہی جاتی ہے جب ایک جوتی دوسری جوتی کے بالکل برابر ہو اور اس دلالت میں بھی چونکہ لفظ اپنے معنی کے کل پر دلالت کرنے کی وجہ سے اپنے معنی کے بالکل مطابق ہوتا ہے اسلئے اسے مطابقی کہتے ہیں۔

دلالت تضمنی کو تضمنی اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ضمن سے ماخوذ ہے اور ضمن کے معنی ہیں بغل میں لینا اور اس دلالت میں بھی چونکہ معنی کے جزء پر دلالت ہوتی ہے اور جزء معنی کل معنی کے ضمن میں پایا جاتا ہے اسلئے اس دلالت ہی کو دلالت تضمنی کہتے ہیں۔

دلالت التزامی کو التزامی اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر ہوتی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ إِذَا فَرَضْنَا لَفْظًا مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْكُلِّ وَجُزْئِهِ وَلَا زِمَهُ كَلَفَظَ الشَّمْسِ الْمُسْتَرَكَّ مَثَلًا بَيْنَ الْجُزْمِ وَالشُّعَاعِ وَمَجْمُوعِهِمَا فَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْمَجْمُوعِ مُطَابَقَةً وَاعْتَبِرَ دَلَالَتُهُ عَلَى الْجُزْمِ تَضَمُّنًا وَالشُّعَاعِ إِتِزَامًا فَقَدْ صَدَقَ عَلَى هَذَا التَّضَمُّنِ وَالْإِتِزَامِ أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَإِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْجُزْمِ أَوْ الشُّعَاعِ مُطَابَقَةً صَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمَوْضُوعِ أَوْ لَا زِمَهُ وَحِينَئِذٍ يَنْتَقِضُ كُلُّ مَنِ الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِالْآخَرَيْنِ وَالْجَوَابُ أَنَّ قَيْدَ الْحَيَثِيَّةِ مَا خُوذَ فِي تَعْرِيفِ الْأُمُورِ الَّتِي تَخْتَلِفُ بِإِعْتِبَارِ الْإِضَافَاتِ حَتَّى أَنْ الْمُطَابَقَةُ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى تَمَامِ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَمَامَ مَا وَضَعَ لَهُ وَالتَّضَمُّنُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ مَا وَضَعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ جُزْءَ مَا وَضَعَ لَهُ وَالْإِتِزَامُ الدَّلَالَةُ عَلَى لَا زِمِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ لَزِمَ مَا وَضَعَ لَهُ وَكَثِيرٌ أَمَّا يَتَرَكُونُ هَذَا الْقَيْدَ اعْتِمَادًا عَلَى شَهْرَةِ ذَلِكَ وَانْسِبَاقِ الذَّهْنِ إِلَيْهِ -

ترجمہ:-

اگر کہا جائے کہ جب ہم فرض کریں کہ کوئی ایسا لفظ جو کل اور اس کے جزء اور ملزوم اور اس کے لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس کہ یہ مشترک ہے سورج کے نکیہ شعاع اور ان دونوں کے مجموعہ میں لہذا جب لفظ شمس دلالت مطابقی کے طور پر مجموعہ پر بولا جائے اور نکیہ پر دلالت تضمنی کے طور پر اس کا اعتبار کیا جائے اور شعاع پر التزامی کے طور پر اعتبار کیا جائے تو یہ تقصین اور التزام پر صادق آتا ہے کہ یہ لفظ کی اپنی تمام موضوع لہ پر دلالت ہے اور جب نکیہ اور شعاع پر اس کا اطلاق کیا جائے دلالت مطابقی کے طور پر تو اس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ لفظ کی دلالت ہے اپنے معنی موضوع لہ کے جزء یا لازم پر تو اس صورت میں دوسری دو کے ساتھ تینوں دلالتوں کی تعریف ٹوٹ جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان امور میں جو اضافات کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے یہاں تک کہ مطابقت وہ دلالت ہے جو لفظ کی دلالت موضوع لہ کے کل پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ لفظ کا تمام موضوع لہ ہے اور تقصین وہ دلالت ہے جو جزء موضوع لہ پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ کا جزء ہے اور دلالت التزامی لازم پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ کا لازم ہے اور اس کے مشہور ہونے اور اس کی طرف انتقال ذہنی پر اعتماد کرنے کی وجہ سے اکثر و بیشتر اس قید کو چھوڑ دیتے ہیں۔

تشریح:-

فان قيل :- یہاں ایک مشہور اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ان تینوں دلالتوں (مطابقی، تضمنی اور التزامی) کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تعریف کیلئے جامع مانع ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ آپ کی یہ تعریفات نہ جامع ہیں اور نہ ہی مانع کیونکہ ان میں سے ہر تعریف دلالت کی دوسری تعریف سے ٹوٹ جاتی ہے جیسے وہ الفاظ جو کل اور جزء کے درمیان یا لازم اور ملزوم کے درمیان مشترک ہوں جیسے لفظ شمس کو جرم (نکیہ) اور شعاع دونوں کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہے یا امکان عام اور امکان خاص ان دونوں کو جزء اور کل کے درمیان الگ وضع کیا ساتھ وضع کیا گیا ہے۔ اب اگر لفظ شمس بول کر نکیہ مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت نکیہ پر دلالت مطابقی ہوگی اور اگر لفظ

شمس بول کر شعاع مراد لیا جائے تو اس اعتبار سے کہ یہ لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہے دلالت مطابقی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ نکیہ کا خارج لازم ہے دلالت التزامی ہے اسی طرح لفظ امکان کی وضع امکان عام اور امکان خاص دونوں کیلئے الگ الگ وضع کے ساتھ ہوئی ہے۔

امکان خاص کہتے ہیں جائین سے ضرورت کے سلب کرنے کو۔ اور امکان عام کہتے ہیں جانب واحد سے ضرورت کے سلب کرنے کو۔ اب جب بھی لفظ امکان بولا جائے گا تو اس کی دلالت امکان عام اور امکان خاص دونوں پر لفظ کا معنی موضوع لہ ہونے کی وجہ سے دلالت مطابقی ہوگی لیکن اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ امکان عام امکان خاص کا جزء ہے اور لفظ کی دلالت جزء پر ہو رہی ہے تو یہ دلالت تضمنی بنے گی۔ الغرض آپ نے ان تینوں دلائلوں کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف نہ تو اپنے تمام افراد کو جامع ہے اور نہ ہی اپنے تمام افراد کی تعریف کیلئے دخول غیر سے مانع ہے جواب:- ہماری یہ تعریفات اپنے تمام افراد کیلئے جامع بھی ہیں اور دخول غیر سے مانع بھی ہیں اس لئے کہ اس میں حیثیت کی قید معتبر ہے اس قید کے اعتبار کرنے کے بعد اب تینوں تعریفات یوں بنیں گی۔

دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جو معنی موضوع لہ کے کل پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ معنی موضوع لہ کا کل ہے۔ اور دلالت تضمنی وہ دلالت ہے جو معنی موضوع لہ کے جزء پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ معنی موضوع لہ کا جزء ہے۔ اور دلالت التزامی وہ دلالت ہے جو معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ معنی موضوع لہ کا لازم ہے۔ الغرض اس حیثیت سے دلالت ہو کسی دوسری حیثیت سے اس پر دلالت نہ ہو اور آپ نے جو اعتراض کیا ہے وہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے وارد ہوتا ہے۔ فائدہ:- دلالت تضمنی اور التزامی دو مقتدوں پر موقوف ہیں ایک وضعیہ اور دوسرا عقلیہ ہے مقتدہ اولیٰ یہ ہے کہ ”کَلِمًا فَهِمُ الْفَلِظُ فَهِمُ مَعْنَاهُ“ اور دوسرا مقتدہ ”وَكَلِمًا فَهِمُ مَعْنَاهُ فَهِمُ جَزْئُهُ أَوْ لَازِمُهُ“ اور دونوں کے ملانے سے یہ نتیجہ نکلے گا ”کَلِمًا فَهِمُ الْفَلِظُ فَهِمُ جَزْئُهُ أَوْ لَازِمُهُ“

وَشَرْطُهُ أَى الْإِلْتِزَامُ اللَّزُومُ الذَّهْنِيُّ أَى كَوْنُ الْمَعْنَى الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ حُصُولِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ فِي الذَّهْنِ حُصُولُهُ فِيهِ إِمَّا عَلَى الْفَوْرِ أَوْ بَعْدَ التَّأَمُّلِ فِي الْقَرَائِنِ وَالْإِمَارَاتِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِاللَّزُومِ عَدَمُ انْفِكَائِكَ تَعَقُّلِ الْمَدْلُولِ الْإِلْتِزَامِيَّ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمَّى فِي الذَّهْنِ أَصْلًا أَعْنِي اللَّزُومَ الْبَيِّنَ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَ الْمُنْطَقِيِّينَ وَالْأَلْخَرَجَ كَثِيرٌ مِنْ مَعَانِي الْمَجَازَاتِ وَالْكِنَايَاتِ عَنْ أَنْ يَكُونَ مَدْلُولَاتِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ وَلَمْ تَأْتِ الْإِخْتِلَافُ بِالْوُضُوحِ فِي دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ أَيْضًا وَتَقْيِيدُ اللَّزُومِ بِالذَّهْنِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَا يَشْتَرَطُ اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ كَالْعَمَى فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْبَصَرِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ لَآلَهُ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا مَعَ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ۔

ترجمہ:-

دلالت التزامی کیلئے لزوم ذہنی کا ہونا ضروری ہے یعنی معنی خارجی کا اس طور پر ہونا کہ اس کے معنی موضوع لہ کے ذہن میں آنے کی وجہ سے اس کا فوری طور پر یا قرائن اور علامات میں غور کرنے کے بعد ذہن میں آنا لازم اور ضروری ہو اور لزوم ذہنی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مستثنیٰ کے ذہن میں آنے سے مدلول التزامی کا ذہن میں آنا بالکل جدا نہ ہو اس سے میری مراد وہ لزوم ذہنی بین ہے جو مناطہ کے ہاں معتبر ہوتی ہے ورنہ بہت سارے معانی مجازی اور کنایات مدلول التزامی ہونے سے نکل جائیں گے۔ اور دلالت التزامی میں بھی وضوح کے اعتبار سے اختلاف نہ آسکے گا اور لزوم کو ذہنی کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ دلالت التزامی میں لزوم خارجی کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسے علمی التزامی طور پر بصر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علمی اس چیز سے بصر کی نفی کرنے کا نام ہے جس میں بصر ہونا چاہئے حالانکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان منافات ہیں۔

تشریح:-

وَشَرْطُهُ اللَّزُومُ الذَّهْنِيُّ :- یہاں سے ولایتا ثانی بالوضعية: تک اصل مقصود کے بیان کرنے کیلئے تمہید بیان کر رہے ہیں اور وہ تمہید

یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم کا ہونا ضروری ہے لیکن یہ لزوم کونسا ہے اس کے بارے میں مناطقہ اہل بیان اور اہل عربیت کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے لزوم کی دو تقسیموں کا جاننا ضروری ہے۔

تقسیم اول:- لزوم کی تین قسمیں ہیں لزوم فی الماہیت، لزوم فی الخارج، لزوم فی الذہن۔

لزوم فی الماہیت:- اس لزوم کو کہتے ہیں جو ماہیت اور ملزوم کی ذات کو باعتبار خارج اور باعتبار ذہن دونوں اعتباروں سے لازم ہو جیسے زوجیت ”اربع“ کی ذات کو لازم ہے خارج میں بھی اور ذہن میں بھی۔

لزوم فی الخارج:- اس لزوم کو کہتے ہیں جو ملزوم کی ماہیت کو صرف باعتبار خارج کے لازم ہونہ کہ باعتبار ذہن کے جیسے إحراق نار (جلانا آگ) کو لازم ہے اور یہ لزوم صرف باعتبار خارج کے ہے کہ جہاں پر بھی آگ پائی جائے گی وہاں پر احراق ضرور پایا جائے گا لیکن باعتبار ذہن کے یہ لزوم نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ جب بھی آگ کا تصور کیا جائے تو تصور کرنے سے ذہن نہیں جلتا ہے۔

لزوم فی الذہن:- اس لزوم کو کہتے ہیں جو صرف باعتبار ذہن کے ماہیت اور حقیقت کو لازم ہو خارج کے اعتبار سے لازم نہ ہو جیسے عینی یہ بصر کو لازم ہے کیونکہ عینی کی تعریف ہے ”عدم البصر عما من شأنه أن یکون بصیراً“ جب کوئی آدمی اس پوری تعریف کے ساتھ عینی کا تصور کرے گا تو لازمی طور پر بصر بھی متصور ہوگا اور یہ لزوم صرف لزوم ذہنی ہے خارجی نہیں ہے اسلئے کہ خارج کے اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہونے کی وجہ سے منافات ہیں۔

تقسیم ثانی:- دوسری تقسیم کے اعتبار سے لزوم کی چار قسمیں بن جاتی ہیں۔ اصل میں اس تقسیم کے اعتبار سے لزوم کی دو قسمیں ہونی چاہئیں لازم بین اور لازم غیر بین لیکن پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اعم اور اخص۔ ان سب کو ملانے سے چار قسمیں بن جاتی ہیں (۱) لازم بین بالمعنی اعم (۲) لازم بین بالمعنی الاخص (۳) لازم غیر بین بالمعنی اعم (۴) لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔

لازم بین بالمعنی الاخص اس لزوم کو کہتے ہیں کہ صرف ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور آجائے جیسے عینی کے تصور سے بصر کا تصور ضرور آتا ہے۔ لازم بین بالمعنی اعم وہ لازم ہے کہ لازم ملزوم اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے جزم بالملزوم ہو جائے جیسے چار کیلئے جفت ہونا اسلئے کہ عقل چار زوجیت اور ان دونوں کے درمیان زوجیت کے نسبت کے تصور سے جزم نایا حکم لگاتی ہے کہ جفت ہونا چار کیلئے لازم ہے۔

اور لازم غیر بین بالمعنی الاخص وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ آئے جیسے انسان کیلئے بالقوہ کتاب کا ثبوت۔ لازم غیر بین بالمعنی اعم وہ لازم ہے کہ لازم ملزوم اور دونوں کے درمیان نسبت کے تصور سے جزم بالملزوم نہ ہو جیسے عالم ملزوم ہے اور حادث ہونا اس کیلئے لازم ہے ان دونوں اور ان کے درمیان نسبت کے تصور کرنے سے جزم بالملزوم حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کیلئے ایک اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ ہے ان کی ترتیب دینا چنانچہ کہا جائے گا للعالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث۔

پھر اس کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دلالت التزامی میں لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم ذہنی ہوتا ہے لزوم خارجی نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس میں لزوم بالمعنی اعم ہے یا لزوم بالمعنی الاخص۔

تو مناطقہ کے نزدیک یہ لزوم بین بالمعنی الاخص ہے اور علم بیان اور اہل عربیت کے نزدیک لزوم مطلق ہے خواہ بین ہو یا غیر بین۔ اسی طرح بالمعنی اعم ہو یا بالمعنی الاخص۔

اہل عربیت اور اہل بیان کی دلیل:- یہ ہے کہ اگر اس لزوم کو لازم بین بالمعنی الاخص بنا لیں تو اس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ ایک خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس سے تمام کے تمام مجازات اور استعارات نکل جائیں گے جبکہ علم بیان والوں کی بحث ہی صرف ان سے ہوتی ہے اسلئے کہ ان میں وسائط ہوتے ہیں جن کی وجہ سے صرف ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہیں ہوتا ہے اور جہاں پر لازم بین بالمعنی الاخص ہو تو وہاں پر تو ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہوتا ہے جیسے زید کشیر الرمسادیہ کنایہ ہے اس کی سخاوت سے لیکن جب بھی یہ بولا جائے اور اس کا تصور کیا جائے تو وسائط کے زیادہ ہونے کی وجہ سے سخاوت کا تصور ذہن میں نہیں آتا اور اس مثال میں دو واسطے پائے جاتے ہیں ایک واسطہ لکڑیوں کا زیادہ جلانا اسلئے کہ جب تک لکڑیاں



زیادہ نہ جلائی جائیں را کھ زیادہ نہیں ہوگی تو لکڑیوں کے زیادہ جلانے کی وجہ سے را کھ زیادہ ہو جاتی ہے اور دوسرا واسطہ مہمانوں کا زیادہ ہونا ہے اور مہمان بخشی آدمی کے پاس زیادہ آتے ہیں تو اس سے ایک تو یہ الفاظ نکل جائیں گے۔

اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ پھر جس طرح دلالت مطاہی میں تساوی پائی جاتی ہے کہ تمام کے تمام الفاظ معنی پر دلالت کرنے میں مساوی ہوتے ہیں اسی طرح دلالت تقسیمی اور التزامی میں بھی تساوی کا پایا جانا ضروری ہوگا جبکہ مصنفؒ نے اس بات پر کئی دلائل قائم کئے ہیں کہ دلالت مطاہی میں تو تساوی پائی جاتی ہے لیکن دلالت تقسیمی اور التزامی میں باعتبار ظہور و غہی کے اختلاف ہوتا ہے ان کا برابر ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ مثلاً ایک ماہیت ملزومہ اور اس کے چار لوازمات ہوں تو اب جب بھی اس ملزوم کا تصور کیا جائے تو اس کے تصور سے ان لوازم کا تصور کرنا لازم آئے گا تو جب ان سب کا ایک ساتھ تصور ہوگا تو ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا اور باعتبار وضوح و غہی کے یہ سب کے سب برابر ہو جائیں گے اسلئے یہ لازم بین بالمعنی الاخص بن جائے گا تو اب دلالت تقسیمی اور مطاہی برابر ہوں گے جس طرح مطاہی کی دلالت میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح ان میں بھی تساوی کی نسبت پائی گئی اور دلالت مطاہی اور تقسیمی دونوں برابر ہو جائیں گے جبکہ مصنفؒ نے آگے جا کر خود اس بات کی وضاحت کی ہے کہ دلالت التزامی اور تقسیمی میں اختلاف پایا جاتا ہے جبکہ مطاہی کے صدق تساوی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وَمَنْ نَازَعَ فِي اشْتِرَاطِ اللَّزُومِ الدَّهْنِيِّ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بِاللَّزُومِ النَّبِيْنَ بِمَعْنَى عَدَمِ انْفِكَالِكَ تَعَقُّلِهِ عَنْ تَعَقُّلِ الْمُسَمِّي وَالْمُصَنَّفِ أَشَارَ إِلَى أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاللَّزُومِ الدَّهْنِيِّ اللَّزُومُ النَّبِيْنَ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَ الْمُنْطَقِيِّينَ بِقَوْلِهِ وَلَوْ لَا عَقْدُ الْمُخَاطَبِ يُعْرِفُ أَيْ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ اللَّزُومُ مِمَّا يَنْبَغِيهِ اِعْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ عُرْفِ عَامِ اِذْهُوَ الْمَفْهُومُ مِنْ اِطْلَاقِ الْعُرْفِ اَوْ غَيْرِهِ يَعْني لِعُرْفِ الْخَاصِ كَالشَّرْعِ وَاصْطِلَاحَاتِ اَرْبَابِ الصَّنَاعَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ -

ترجمہ:-

اور جس نے دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کے شرط ہونے میں اختلاف کیا ہے تو لزوم ذہنی سے اس کی مراد لزوم بین ہے اس طور پر کہ اس کا سمجھنا ممکن کے سمجھنے سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں پر لزوم سے وہ لزوم بین مراد نہیں ہے جو مناط کے نزدیک معتبر ہوتا ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ اگرچہ عرف عام کی وجہ سے مخاطب کے مطابق کیوں نہ ہو یعنی اگرچہ یہ لزوم اس میں سے ہو جس کو مخاطب کے اعتقاد نے عرف عام کی وجہ سے ثابت کیا ہو کیونکہ عرف کے اطلاق سے یہی سمجھ میں آتا ہے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے یعنی عرف خاص کی وجہ سے جیسے شریعت اور ارباب صناعات وغیرہ کی وجہ سے۔

تشریح:-

ومن نازع في الاشتراط اللزوم الذهني-

یہاں سے مصنفؒ نے ان بعض لوگوں کی تردید کی ہے جنہوں نے علامہ ابن حاجب کی عبارت کا مطلب غلط سمجھ کر کہا ہے کہ علامہ ابن حاجبؒ نے دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کی نفی کی ہے مصنفؒ نے اپنی اس عبارت ”ولو لا اعتقاد المخاطب بعرف“، یعنی اگرچہ وہ لزوم صرف مخاطب کے ذہن کے مطابق ہو خواہ وہ عرف عام کے مطابق ہو یا عرف خاص کے مطابق ہو۔

اس عبارت کے ساتھ اس کی تردید کی ہے کہ علامہ ابن حاجب کی عبارت کا یہ مطلب سمجھنا غلط ہے بلکہ علامہ ابن حاجب کی عبارت کا صحیح مطلب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی عبارت کے ساتھ لازم بین بالمعنی الاخص کی نفی کی ہے کیونکہ ان کا مذہب بھی باقی اہل عربیت کی طرح ہے عرف عام کی مثال جیسے جرأت اسد کو لازم ہے جب بھی اسد کا لفظ بولا جائے گا تو ہر سننے والا اس سے جرأت سمجھے گا۔ اسی طرح جب کسی آدمی کو ہم اسد کہہ دیں تو سننے والا اس سے جرأت سمجھے گا کیونکہ اسد اور جرأت دونوں آپس میں لازم ملزوم ہیں۔

عرف خاص کی مثال جیسے مناطقہ کے نزدیک دور اور تسلسل کے لئے بطلان لازم ہے کیونکہ جب بھی کسی منطقی سے یہ کہہ دیا جائے کہ تمہارے ام میں دور ہے یا تسلسل ہے تو وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ میرا کلام باطل ہے۔ یا فاعل کا مفعول ہونا جب بھی کسی لفظ کے بارے میں کسی نحوی کے سامنے

کہد یا جائے کہ یہ لفظ کلام میں فاعل بن رہا ہے تو وہ فوراً سمجھ جائے گا کہ یہ مرفوع ہے۔ کیونکہ نحو یوں کے نزدیک فاعل اور مرفوع ہونے میں لزوم بین بالمعنی الاخص

ہے

إذ هو المفهوم من اطلاق العرف۔

اس عبارت کے ساتھ علامہ تفتازانی نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے مصنف کے کلام کو عرف عام پر کیوں محمول کیا ہے حالانکہ مصنف کے کلام میں تو عرف عام کا کوئی ذکر نہیں ہے ان کے کلام میں تو صرف عرف کا ذکر ہے؟

جواب :- علامہ تفتازانی نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مصنف کے کلام میں اگرچہ عرف عام یا عرف خاص کا ذکر نہیں ہے لیکن جب بھی عرف کا لفظ مطلقاً بولا جائے تو اس سے عرف عام ہی مراد ہوتا ہے۔

وَالْإِيرَادُ الْمَذْكُورُ أَيْ إِيرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِطَرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي الْوَضْعِ لَا يَتَأْتِي بِالْوَضْعِيَّةِ أَيْ بِالذَّلَالَةِ الْمُطَابَقَةِ لِأَنَّ السَّمَاعَ إِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْأَلْفَاظِ لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا أَوْضَحَ دَلَالَةً عَلَيْهِ مِنْ بَعْضِ وَالْأُخْرَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ الْأَلْفَاظِ لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَلْفَاظِ دَالًّا عَلَيْهِ لِتَوَقُّفِ الْفَهْمِ عَلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ مَثَلًا إِذَا قُلْنَا خُذْهُ يَنْشِبُ الْوَرْدُ فَالسَّمَاعُ إِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْمَفْرَدَاتِ وَالْهَيْئَةِ التَّرَكِيبِيَّةِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ كَلَامٌ يُؤَدِّي هَذَا الْمَعْنَى بِطَرِيقِ الْمُطَابَقَةِ دَلَالَةً أَوْضَحَ أَوْ أَخْفَى لِأَنَّهُ إِذَا أُقِيمَ مَقَامَ كُلِّ لَفْظٍ مَائِرِدُفُهُ فَالسَّمَاعُ إِنْ عِلِمَ الْوَضْعَ فَلَا تَفَاوُتَ فِي الْفَهْمِ وَالْأَلَمَ يَتَحَقَّقُ الْفَهْمُ۔

ترجمہ :-

اور مذکورہ اعتراض یعنی ایک ہی معنی کو وضوح اور خفا کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانا دلالت وضعیہ میں نہیں ہو سکتا ہے یعنی دلالت مطابقی میں اسلئے کہ اگر سامع اس معنی کیلئے وضع الفاظ سے واقف ہو تو بعض کی بعض پر دلالت وضع نہیں ہوگی اور اگر سامع اس معنی کے لئے الفاظ کی وضع سے واقف نہ ہو تو ان الفاظ میں سے ہر ایک اس معنی پر دلالت کرنے والا نہیں ہوگا کیونکہ معنی کا جاننا وضع کے جاننے پر موقوف ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ”خُذْهُ شِبْهُ الْوَرْدِ“ اس کے رخسار گلاب کے مشابہ ہیں۔ تو اگر سامع وضع مفردات اور ہیئت ترکیب سے واقف ہو تو متنع ہے کہ یہ کوئی ایسا کلام ہو جو اس معنی پر دلالت مطابقی کے طور پر واضح یا اخفی ہونے پر دلالت کرے کیونکہ جب ہر لفظ کی جگہ اس کا مرادف رکھا جائے گا تو سامع اگر وضع کو جاننا ہو تو فہم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا اور اگر سامع لفظ کے معنی کو نہ جاننا ہو تو فہم معنی ہی ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :-

والإيراد المذكور :- یہاں سے مصنف نے اپنا مقصود بیان کرنا شروع کر دیا ہے کہ بیان کی تعریف میں ہم نے جس دلالت کا ذکر کیا تھا اس سے مراد ان تین دلاتوں (یعنی مطابقی تقسمی اور التزامی) میں سے ہمارا مقصود معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے وضوح اور خفی کے اعتبار سے آخری دو ہیں یعنی دلالت تقسمی اور التزامی (جن کو اہل معانی دلالت عقلیہ کہتے ہیں) دلالت مطابقی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالت مطابقی میں معنی پر دلالت کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے جو دال ہوتا ہے وہی مدلول ہوتا ہے اور جو مدلول ہوتا ہے وہی دال ہوتا ہے۔ جبکہ دلالت تقسمی اور التزامی میں معنی پر دلالت کرنے میں فرق ہوتا ہے۔

لأن السامع :- اس عبارت کے ساتھ مصنف نے اپنے دعویٰ (کہ بیان کی تعریف میں لفظ کے معنی پر دلالت میں کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق ہو اس سے مراد دلالت مطابقی نہیں ہے دلالت تقسمی اور التزامی ہے) پر دلیل ذکر کی ہے۔ اور وہ دلیل یہ ہے کہ جہاں پر بھی کوئی لفظ بولا جائے اور اس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر دلالت مطابقی ہو تو سامع دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو اسے اس لفظ کے معنی معلوم ہوں گے اور یا معلوم نہیں ہوں گے اگر وہ مخاطب اس لفظ کے معنی لغوی کو جاننا ہو اور متکلم نے اپنے کلام میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں مخاطب ان الفاظ کے معنی کو افراڈ اور ترک کیا جاتا ہو تو متکلم جب ایک بار بولنے کے بعد دوبارہ انہی الفاظ کو استعمال کرے تو مخاطب کو جس طرح پہلے ان الفاظ کا معنی معلوم ہوا تھا دوبارہ بھی ان الفاظ کا معنی

معلوم ہوگا۔ پہلی بار اور دوسری بار بولنے سے مخاطب عالم کے نزدیک ان الفاظ کے اپنے معنی پر وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت مختلف نہیں ہوگی۔ مثلاً کوئی آدمی کہے کہ ”خَدَّہ یشبہ الورد“ اس کا رخسار گلاب کے پھول کے مشابہ ہے۔ اور یہ جملہ ایسے آدمی کے سامنے کہا جائے کہ اسے اس جملے میں استعمال ہونے والے تینوں الفاظ کے معنی معلوم ہوں اور اسے ان الفاظ کی ترکیب کے بعد بھی ان سے بننے والے لفظ کا معنی معلوم ہو۔ اور پھر وہی متکلم اپنے اسی سامع سے کہے کہ ”وَجَنَّتْ یَمَانِلُ الْوَرْدِ“ اس کا رخسار گلاب کے پھول کی طرح ہے۔ اور مخاطب اس جملے کے معنی کو بھی افراتر کیا جانتا ہو تو ایسے مخاطب کے سامنے ایک ہی معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ اداء کرنے میں وضوح اور ٹھنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اور یا وہ مخاطب جملے میں استعمال ہونے والے الفاظ کے لغوی معنی کو نہ جانتا ہو تو اس صورت میں اسے مختلف الفاظ کے ساتھ بولے جانے والے دونوں جملوں کا معنی ہی معلوم نہ ہوگا چہ جائے کہ وہ معنی کے جاننے کے ساتھ الفاظ کے معنی پر وضوح اور ٹھنی کے اعتبار سے فرق کو بھی جانے والے اس صورت میں ایک ہی معنی کو دو بار بولنے سے مخاطب پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ الغرض دلالت مطابقی کی دو ہی صورتیں ہیں اور دونوں صورتوں میں معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور ٹھنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بیان کی تعریف میں دلالت سے ہماری مراد دلالت مطابقی نہیں ہے بلکہ ہمارا مقصود دلالت تقصیمی اور التزامی ہے جن میں معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور ٹھنی کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے۔

وَأِنَّمَا قَالَ لَمْ يَكُنْ كُلُّ وَاحِدٍ دَالًّا لَّأَنَّ قَوْلَنَا هُوَ عَالِمٌ بِوَضْعِ الْأَلْفَاظِ مَعْنَاهُ أَنَّهُ عَالِمٌ بِوَضْعِ كُلِّ لَفْظٍ فَتَقْبِضُهُ الْمُسَارَّةُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَلَا يَكُونُ سَلْبًا جَزْئِيًّا إِنِّي لَمْ يَكُنْ عَالِمًا بِوَضْعِ كُلِّ لَفْظٍ فَيَكُونُ اللَّازِمُ عَدَمُ دَلَالَةِ كُلِّ لَفْظٍ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْبَعْضُ مِنْهَا دَالًّا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْبَعْضِ۔  
ترجمہ:-

مصنف نے کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دلالت نہ کرے یہ اسلئے کہا ہے کہ ہمارا قول ”ہو عالم بوضع الالفاظ“ کے معنی ہیں کہ وہ ہر لفظ کی وضع سے واقف ہو لہذا اس کی نقیض جس کی طرف ”الا“ کے ساتھ اشارہ کیا ہے سلب جزئی ہوگی یعنی اگر وہ ہر ہر لفظ کی وضع کو نہ جانتا ہو تو اس سے ہر لفظ کا دال نہ ہونا لازم آئے گا اور اس کا بھی احتمال ہوگا کہ ان میں سے بعض دال ہوں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بعض کی وضع سے واقف ہو۔  
تشریح:-

وَأِنَّمَا لَمْ يَقُلْ كُلُّ وَاحِدٍ اس عبارت کے ساتھ متن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے مآتن نے متن میں کہا ہے کہ ”إِنْ كَانَ عَالِمًا بِوَضْعِ الْأَلْفَاظِ“ اس عبارت میں یہ مقدمہ موجب کلیہ ہے اور اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ سامع اور مخاطب ان تمام الفاظ کے معانی کو جانتا ہو جن کا قصد و ارادہ کیا جاتا ہے اور موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے اسلئے ”إلا“ سے جو قضیہ سمجھ میں آرہا ہے وہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ تو پوری عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ سامع مفردات اور ترکیب کے معنی کو نہ جاننے کی صورت میں چاہے متکلم کے جملے میں استعمال ہونے والے تمام کے تمام الفاظ کے معنی کو نہ جانے چاہے بعض کے معنی کو جانے اور بعض کے معنی کو نہ جانے دونوں صورتوں میں اس کے سامنے الفاظ کے بولنے سے اسے اپنے سامنے بولے جانے والے الفاظ کے معانی کا علم نہیں ہوگا چہ جائے کہ اسے ظہور و ٹھنی کے اعتبار سے بولے جانے والے دونوں جملوں کے درمیان فرق بھی سمجھ آئے۔ مثلاً مخاطب ”خَدَّہ یشبہ الورد“ میں صرف خد کے معنی کو جانتا ہو اور ”وَجَنَّتْ یَمَانِلُ الْوَرْدِ“ کے معنی کو بالکل نہ جانتا ہو یا اسے اول اور دوسرے جملے دونوں کے معنی کا سرے سے علم نہ ہو تو دونوں صورتوں میں چونکہ اسے اصل جملوں کے معنی لغوی کا پتہ نہیں چل رہا ہے تو وہ ان دونوں جملوں کے درمیان ظہور و ٹھنی کے اعتبار سے فرق کو کیا خاک سمجھے گا؟۔

وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ لَا نُسَلِّمُ عَدَمَ التَّفَاوُتِ فِي الْفَهْمِ عَلَي تَقْدِيرِ الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَخْضُرَ فِي الْعَقْلِ مَعَانِيُ بَعْضِ الْأَلْفَاظِ الْمَخْرُؤَةِ فِي الْخِيَالِ بِأَذْنَى التَّفَاوُتِ لِكَثْرَةِ الْمُمَارَسَةِ وَالْمُوَانَسَةِ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ فَإِنَّهُ يَخْتَاجُ إِلَى الْتِفَاتٍ أَكْثَرُ وَمَرَاجَعَةٍ أَطْوَلَ مَعَ كَوْنِ الْأَلْفَاظِ مُتَرَادِفَةً وَالسَّامِعَ عَالِمًا بِالْوَضْعِ وَهَذَا أَيْمَانٌ جَدِّ مِنْ أَنْفُسِنَا وَالْجَوَابُ أَنَّ التَّفَاوُتَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَدْكِيرِ الْوَضْعِ وَبَعْدَ تَحْقِيقِ

الْعِلْمُ بِالْوَضْعِ وَخُصُوصِهِ بِالْفِعْلِ فَالْفَهْمُ ضَرُورِيٌّ۔

ترجمہ:-

اور کوئی اعتراض کرنے والا یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ وضع کے جاننے کی صورت میں عدم تفاوت فی الفہم کو ہم نہیں مانتے ہیں بلکہ یہ ممکن ہے کہ ذہن میں معمولی سی توجہ کے ذریعہ کثرت ممارست زبانی انس اور قرب زمانہ کی وجہ سے بعض ان الفاظ کے معانی معلوم ہو جائیں جو قوت خیالی میں مخزون ہوں تمام الفاظ کے مترادف اور سامع کے عالم بالوضع ہونے کے باوجود اور یہ چیز ہم اپنے دلوں میں پاتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفاوت صرف وضع کے یاد ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور علم بالوضع کے تحقق اور بالفعل حاصل ہو جانے کے بعد تو فہم معنی ضروری ہے بخلاف دوسرے بعض الفاظ کے کیونکہ وہ کثرت التفات اور طول مراجعت کے محتاج ہیں۔

تبشر:-

وللقالل أن يقول:- یہاں سے شارح نے ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ جب مخاطب کو متکلم کے بولے ہوئے تمام الفاظ کا معنی معلوم ہو تو اس صورت میں ان الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے میں ظہور و خفی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوگا یہ بات ہم نہیں مانتے ہیں اسلئے کہ ایسے الفاظ میں تفاوت ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں کیونکہ ہمارے نفس کے بعض الفاظ کے ساتھ الفت ہوتی ہے اور بعض الفاظ کے ساتھ الفت اور ممارست نہیں ہوتی ہے تو ظاہر ہے جن الفاظ کے ساتھ ہمیں الفت اور ممارست ہے ان کے سنتے ہی ابتدائی طور پر ہمیں ان کے معنی معلوم ہو جائیں گے بخلاف ان الفاظ کے جن کے ساتھ ہمیں ممارست اور الفت نہیں ہے کیونکہ ایسے الفاظ جب بھی بولے جائیں گے تو ان کے معنی معلوم ہونے کی وجہ سے سمجھ تو آئیں گے لیکن عدم ممارست کی وجہ سے دیر سے سمجھ میں آئیں گے مثلاً اسد، لیث، غضنفر۔ ان تینوں الفاظ کے معنی ہمیں معلوم ہیں تو جب بھی یہ الفاظ ہمارے سامنے بولے جائیں گے تو معنی کے معلوم ہونے کی وجہ سے ان کے معنی تو ہمیں معلوم ہو جائیں گے لیکن جس تیزی کے ساتھ ممارست ہونے کی وجہ سے اسد کے معنی معلوم ہوں گے اتنی جلدی غضنفر اور لیث کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے ہیں تو آپ کا یہ کہنا کہ جب مخاطب کو متکلم کے بولے ہوئے الفاظ کے معنی معلوم ہوں تو ظہور و خفی کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے غلط ہوا۔

جواب شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق ہو۔ یہ نہیں کہا ہے کہ مخاطب کے اعتبار سے فرق ہو۔ اور آپ نے جو مثال ذکر کی ہے وہ مخاطب کے اعتبار سے فرق کی مثال ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں مخاطب کو جس لفظ کے معنی سمجھ نہیں آ رہے ہیں وہ اس کی غفلت کی وجہ سے ہے کہ وہ غافل ہے چنانچہ اگر وہ سوچ کر اپنی غفلت دور کر دے تو تمام الفاظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے۔

وَيَتَأْتِي الْإِيزَاذَ الْمَذْكُورَ بِالْعَقْلِيَّةِ مِنَ الدَّلَالَاتِ لِحُجُوزِ أَنْ يَخْتَلِفَ مَرَاتِبُ الْلُزُومِ فِي الْوُضُوحِ أَيْ مَرَاتِبُ لُزُومِ الْأَجْزَاءِ لِلْكَلِّ فِي التَّصْمِينِ وَمَرَاتِبُ لُزُومِ الْلُزُومِ لِلْمَلُزُومِ فِي الْإِلْتِزَامِ وَهَذَا فِي الْإِلْتِزَامِ ظَاهِرٌ فَإِنَّهُ يَحُجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ لُزُومٌ مُتَعَدِّدَةً بَعْضُهَا أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ بَعْضٍ وَأَسْرَعُ انْتِقَالًا مِنْهُ إِلَيْهِ لِقِلَّةِ الْوَسَائِطِ فَيُمْكِنُ تَأْدِيَةُ الْأَزْمِ بِالْأَلْفَاظِ الْمُوضُوعَةِ لِلْمَلُزُومَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ وَضُوحًا وَخَفَاءً۔

ترجمہ:-

اور مذکورہ اعتراض دلالت عقلیہ پر ہو سکتا ہے کیونکہ دلالت عقلیہ کے ذریعہ دلالت کرنے میں وضوح کے اعتبار سے لزوم کے مراتب مختلف ہو سکتے ہیں۔ یعنی دلالت تصمینی میں کل کیلئے اجزاء کے مراتب اور دلالت التزامی میں لوازم کے لزوم کے مراتب یہ دلالت التزامی میں ظاہر ہیں کیونکہ دلالت التزامی میں تو یہ ممکن ہے کہ کسی چیز کے لئے بہت سارے لوازمات ہوں ان میں سے بعض لوازم دوسرے بعض لوازم کے اعتبار سے قریب تر ہوں اور واسطوں کے کم ہونے کی وجہ سے اس کی طرف ذہن کا انتقال جلدی ہو جائے تو یہ ممکن ہے کہ لزوم کو ایسے الفاظ کے ساتھ ادا کرنا جن کو ان لوازم کیلئے وضع کیا گیا ہو جو

وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت کرنے میں مختلف ہوں اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لازم کے لئے ایسے ملزومات ہوں جن کی دلالت دوسرے بعض کی بنسبت واضح تر ہو تو اس صورت میں لازم کو وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ملزومات کیلئے وضع کئے جانے والے الفاظ کے ساتھ ادا کرنا ممکن ہے۔  
تشریح:-

وبیأتی الإیراد المذکور بالعقلیۃ:- اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ دلالت مطاقی میں لفظ کے اپنے معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ فرق اور اختلاف دلالت عقلیہ میں ہوتا ہے جسے دلالت تفسیمی اور التزامی بھی کہتے ہیں۔ دلالت تفسیمی میں یہ فرق اسلئے ہوتا ہے کہ دلالت تفسیمی میں لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر ہوتی ہے اور ایک کل کے مراتب کے اعتبار سے مختلف اجزاء ہوتے ہیں۔ اور دلالت التزامی میں لفظ کے معنی موضوع لہ پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق اسلئے ہوتا ہے کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ کے لازم پر ہوتی ہے اور ایک ملزوم کے مراتب کے اعتبار سے کئی مختلف لوازمات ہوتے ہیں۔ اسلئے ان کے معنی پر دلالت کرنے میں وضوح اور خفی کے اعتبار سے فرق بھی ہوگا۔

وهذا فی الالتزام ظاہر:- یہاں سے معنی: "ف" نے دلالت التزامی میں ظہور خفی کے اعتبار سے اختلاف کی دو صورتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی صورت:- یہ ممکن ہے کہ ایک ملزوم ہو اور اس ملزوم کے بہت سارے لوازمات ہوں اور وساطت کی وجہ سے ان لوازمات میں بعض لوازمات کی ملزوم پر دلالت واضح ہو بعض کی اوضح اور بعض کی خفی مثلاً کرم (سخاوت) ملزوم ہے اس کا ایک لازم مہمانوں کا زیادہ آنا ہے اور دوسرا لازم لکڑیوں کا زیادہ جلنا ہے اور تیسرا لازم راکھ کا زیادہ ہونا ہے تو کرم اور مہمانوں کے زیادہ ہونے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور کرم اور لکڑیوں کے زیادہ جلنے میں ایک واسطہ ہے اور کرم اور راکھ کے زیادہ ہونے میں دو واسطے ہیں اسلئے مہمانوں کے زیادہ ہونے کی دلالت کرم پر اوضح ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور لکڑیوں کے زیادہ جلنے کی دلالت کرم پر اوضح ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہے اور راکھ کے زیادہ ہونے کی دلالت کرم پر خفی ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان دو واسطے ہیں۔

دوسری صورت:- اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک لازم ہو اور اس لازم کے کئی ملزومات ہوں اس طور پر کہ اس لازم کے تصور سے بعض ملزومات پر دلالت اوضح ہو بعض پر واضح اور بعض پر خفی ہو جیسے حرارت لازم ہے اس کا ایک ملزوم آگ ہے دوسرا ملزوم سورج ہے اور تیسرا ملزوم تیز رگڑ اور تیز حرکت ہے اب حرارت کی دلالت نار پر اوضح ہے سورج پر واضح اور حرکت شدیدہ یا تیز رگڑ پر خفی ہے۔

وَأَمَّا فِي التَّضْمِينِ فَلِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى جُزْءً مِنْ شَيْءٍ وَجُزْءُ الْجُزْءِ مِنْ شَيْءٍ الْخَرَفُ دَلَالَةُ الشَّيْءِ الَّذِي يَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزْءً مِنْهُ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى أَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الشَّيْءِ الَّذِي ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزْءٌ مِنْ جُزْءٍ مَثَلًا دَلَالَةُ الْحَيَوَانِ عَلَى الْجِسْمِ أَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَيْهِ وَدَلَالَةُ الْجِدَارِ عَلَى التُّرَابِ أَوْضَحُ مِنْ دَلَالَةِ النَّبْتِ عَلَيْهِ فَإِنْ قُلْتُمْ بَلْ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ فَإِنَّ فَهْمَ الْجُزْءِ سَابِقٌ عَلَى فَهْمِ الْكُلِّ قُلْتُمْ نَعَمْ وَلَكِنَّ الْمُرَادَ هُنَا انْتِقَالَ الدِّهْنِ إِلَى الْجُزْءِ وَمُلَاحَظَتَهُ بَعْدَ فَهْمِ الْكُلِّ وَكَثِيرًا مِمَّا يَفْهَمُ الْكُلُّ مِنْ غَيْرِ الْيَقَاتِ إِلَى الْجُزْءِ كَمَا ذَكَرَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ فِي الشِّفَاءِ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَخْطُرَ النَّوعُ بِالْبَالِ وَلَا يَلْتَفِتُ الدِّهْنُ إِلَى الْجِنْسِ۔  
ترجمہ:-

جہاں تک دلالت تفسیمی ہے تو اس میں یہ فرق اسلئے ممکن ہے کہ دلالت تفسیمی میں یہ ممکن ہے کہ کوئی معنی کسی چیز کا جزء ہو اور وہی معنی دوسری چیز کے جزء کا جزء ہو تو اس چیز کی اس جزء پر دلالت واضح تر ہوگی اس چیز کی بنسبت جس کیلئے وہ معنی جزء الجزء ہے مثلاً حیوان کی جسم پر دلالت انسان کی جسم پر دلالت سے زیادہ واضح ہوگی اور دیوار کی مٹی پر دلالت گھر کی مٹی پر دلالت سے زیادہ واضح ہوگی۔

اگر تو کہے کہ معاملہ تو اس کا برعکس ہے کیونکہ جزء کا سمجھنا کل کے سمجھنے پر مقدم ہوتا ہے تو میں کہوں گا کہ جی ہاں لیکن یہاں پر کل کے سمجھنے کے بعد ذہن کا جزء کی طرف منتقل ہونا مراد ہے اور اکثر او بیشتر اجزاء کی طرف توجہ کئے بغیر بھی کل سمجھ میں آتا ہے۔ جیسے کہ شیخ رئیس نے شفاء میں ذکر کیا ہے کہ یہ ممکن ہے

کہ کوئی نوع دل میں آئے اور اور جنس کی طرف ذہن متوجہ بھی نہ ہو۔  
تشریح:-

واما فی التضمن :- یہاں سے دلالت تضمنی میں وضوح اور نہی کے اعتبار سے تفاوت بتا رہے ہیں اس کی صورت یوں بنے گی کہ مثلاً ایک چیز دوسری چیز کی جزء اور تیسری چیز کی جزء الجزء ہو تو کل بول کر جزء پر دلالت کرنا واضح ہوگی اور جزء الجزء پر واضح ہوگی اسلئے کہ جزء اور کل کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور جزء اور جزء الجزء کے درمیان جزء کا واسطہ ہے جیسے جسم حیوان کا جزء ہے اور حیوان انسان کا جزء ہے تو انسان بول کر اس کی دلالت حیوان پر واضح ہوگی اور جسم پر واضح ہوگی اسی طرح تراب جزء ہے جدار کا اور جدار جزء ہے بیت کا تو بیت بول کر اس کی دلالت جدار پر واضح ہوگی اور تراب پر واضح ہوگی اسلئے کہ ان دونوں کے درمیان جدار کا واسطہ ہے۔

فلان قیل بل الامر بالعکس :- اس عبارت کے ساتھ ایک سطحی اعتراض نقل کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کل کی دلالت جزء پر واضح اور جزء الجزء پر واضح ہوتی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جزء کا مفہوم کل کے مفہوم پر مقدم ہوتا ہے لہذا جب جزء کا مفہوم کل کے مفہوم پر مقدم ہے تو اس جزء پر دلالت بھی مقدم ہوگی اور جب جزء پر دلالت مقدم ہوگی تو جس پر دلالت مقدم ہوتی ہے وہ واضح ہوگی اور جس پر دلالت مؤخر ہوگی وہ واضح ہوگی جیسے انسان کا جزء حیوان ہے اور حیوان کا جزء جسم ہے تو جب تک کوئی آدمی جسم کا تصور نہ کرے اس وقت تک حیوان کا تصور کرنا محال ہے اور اسی طرح جب تک کسی آدمی کو حیوان کا علم نہ ہو اس وقت تک انسان کا تصور کرنا محال بھی ہے الغرض جب انسان سے حیوان اور جسم کا مفہوم مقدم ہے تو اس پر دلالت بھی مقدم ہوگی جب ان پر دلالت مقدم ہوگی تو ان پر دلالت بھی واضح ہوگی اور انسان پر دلالت واضح ہوگی جبکہ آپ نے اس کے خلاف کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

قلت نعم ولكن المراد :- مصنف نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب :- اس عبارت کے ساتھ دیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جزء اور کل سے ہماری مراد مطلقا جزء اور کل نہیں ہیں اور آپ نے جو بیان کیا ہے کہ مفہوم جزء مقدم ہوتا ہے مفہوم کل پر یہ مطلق جزء اور کل میں ہوتا ہے بلکہ جزء اور کل سے ہماری مراد وہ جزء اور کل ہیں جو دلالت مطابقی اور تضمنی میں ہوتے ہیں اور اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دلالت تضمنی تابع ہے دلالت مطابقی کے اور دلالت مطابقی اس کیلئے متبوع ہے اور جب بھی متکلم دلالت تضمنی کے جزء پر دلالت کرنا چاہتا ہے تو اس کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میرے مخاطب کے ذہن میں پہلے متبوع کے اوپر دلالت ہو جائے اور بعد میں تابع پر لہذا ان دونوں میں کل کا مفہوم مقدم ہوتا ہے جزء کے مفہوم پر اسلئے کل پر دلالت بھی جزء کے نسبت واضح ہوگی۔

و کثیر امایفہم :- اس عبارت کے ساتھ دوسرا جواب دیا ہے دوسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ جہاں پر کل اور جزء ہو تو جزء کا مفہوم کل کے مفہوم پر مقدم ہوگا بلکہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ رئیس نے کہا ہے کہ بسا اوقات ہمارے ذہنوں میں کسی نوع کا تصور آتا ہے اور اس کے جس کی طرف ہمارا ذہن التفات تک نہیں کرتا ہے۔

ثُمَّ اللَّفْظُ الْمُرَادُ بِهِ لَازِمٌ مَا وَضَعَ لَهُ سِوَاءَ كَانِ الْإِلَازِمُ دَاخِلًا كَمَا فِي التَّضْمَنِ أَوْ خَارِجًا كَمَا فِي الْإِلَازِمِ  
إِنْ قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلَى عَدَمِ إِرَادَتِهِ أَيْ إِرَادَةِ مَا وَضَعَ لَهُ فَمَجَازٌ وَلَا فِكْنِيَّةٌ فَعِنْدَ الْمُصَنِّفِ الْإِنْتِقَالُ فِي الْمَجَازِ  
وَالْكِنْيَةِ كَلِمَتُهُمَا مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى الْإِلَازِمِ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلْإِلَازِمِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَازِمٌ عَلَى الْمَلْزُومِ إِلَّا أَنَّ إِرَادَةَ  
الْمَوْضُوعِ لَهُ جَائِزَةٌ فِي الْكِنْيَةِ دُونَ الْمَجَازِ وَقَدْ أَمَّا الْمَجَازُ فَلِأَنَّهَا أَيْ عَلَى الْكِنْيَةِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمَجَازُ كَجُزْءٍ  
مَعْنَاهَا أَيْ الْكِنْيَةِ لِأَنَّ مَعْنَى الْمَجَازِ هُوَ الْإِلَازِمُ فَقَطُّ وَمَعْنَى الْكِنْيَةِ يَكُونُ هُوَ الْإِلَازِمُ وَالْمَلْزُومُ جَمِيعًا  
وَالْجُزْءُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْكُلِّ طَبْعًا فَيَقْدَمُ بَحْثُ الْمَجَازِ عَلَى بَحْثِ الْكِنْيَةِ وَضَعًا۔

ترجمہ:-

پھر وہ لفظ جس سے معنی موضوع لہذا لازم مراد ہے خواہ وہ لازم داخل ہو جیسے دلالت تضمنی میں ہوتا ہے اور یا خارج ہو جیسے کہ دلالت التزامی میں

ہوتا ہے اگر معنی موضوع لہ کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ قائم ہو تو مجاز ہے ورنہ کنایہ ہے تو مصنف کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے کیونکہ لازم کا لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم پر دلالت نہیں ہوتی ہے صرف اتنا فرق ہے کہ کنایہ میں معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا جائز ہوتا ہے مجاز میں نہیں۔ اور مجاز کو کنایہ پر مقدم کیا ہے اسلئے کہ لفظ کا معنی مجازی کنایہ کے معنی کے جزء کی طرح ہے کیونکہ مجاز کے معنی صرف لازم ہے اور کنایہ کے معنی لازم اور ملزوم دونوں بھی ہو سکتے ہیں اور کل چونکہ جزء پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اسلئے مجاز کو کنایہ پر وضعاً بھی مقدم کر دیا ہے۔  
تشریح:-

ثم السلفط المواد به لازم ما وضع له :- یہاں تک دلالت کی بحث تھی کہ بیان کی تعریف میں کوئی دلالت مقصود ہے اور کوئی دلالت مقصود نہیں ہے۔ اور اب یہاں سے اس چیز کو بیان کر رہے ہیں جس کے متعلق اس علم میں بحث ہوتی ہے چنانچہ جب متکلم کوئی لفظ بول کر اس لفظ سے اس کا معنی موضوع لہ مراد نہ لے بلکہ اس معنی موضوع لہ کا لازم مراد لے خواہ وہ لازم داخل ہو جیسے دلالت تشعیمی میں ہوتا ہے یا لازم ملزوم سے خارج ہو جیسا کہ دلالت التزامی میں ہوتا ہے تو اس کا ارادہ کسی قرینہ کی وجہ سے کیا ہو گا یا بغیر کسی قرینہ کے۔  
اگر اس لازم کا کسی قرینہ کی وجہ سے ارادہ کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے رئیس اسد ابریر می اس میں قرینہ ”یر می“ ہے کہ اس جملہ میں اسد سے مراد درندہ حیوان نہیں ہے بلکہ رجل شجاع ہے۔

اور اگر بغیر کسی قرینہ کے اس معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے تو اسے کنایہ کہتے ہیں جیسے ”رئیس اسد ابریر“ اس جملہ میں چونکہ کوئی قرینہ نہیں ہے کہ اسد سے رجل شجاع مراد ہے یا درندہ حیوان اسلئے یہ کنایہ کہلائے گا۔ الغرض کنایہ اور مجاز دونوں میں معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ مجاز میں معنی غیر موضوع لہ کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ دلالت کرتا ہے اور کنایہ میں کوئی قرینہ دلالت نہیں کرتا ہے لہذا مجاز میں معنی غیر موضوع لہ کے مراد لینے کے ساتھ معنی موضوع لہ مراد لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ قرینہ اصل اور ملزوم کا قائم مقام ہوتا ہے معنی مجازی کے مراد لینے کے ساتھ معنی حقیقی کا مراد لینے سے اصل اور نائب ملزوم اور لازم کو ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا۔ اور کنایہ میں چونکہ قرینہ موجود نہیں ہوتا ہے اسلئے ملزوم کے ارادے کے ساتھ لازم کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہے۔ جب مجاز میں صرف ایک کا اور کنایہ میں دونوں کا ارادہ کیا جاسکتا ہے تو مجاز مفرد کی طرح ہو اور کنایہ مرکب کی طرح ہو اور مفرد چونکہ مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اسلئے مصنف نے وضعاً بھی مقدم کر دیا ہے۔

فائدہ:- مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مجاز اور کنایہ دونوں میں لازم اور ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے جبکہ علامہ سکاکی کے نزدیک صرف کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ علامہ سکاکی کی بات درست نہیں ہے اسلئے کہ کبھی کبھار لازم ملزوم سے اعم ہوتا ہے جب لازم اعم ہو تو پھر کنہ کنایہ بنانا صحیح نہیں ہوگا جیسے جرأت اسد کو لازم ہے اور اسد سے اعم ہے اسلئے کہ جرأت اسد اور غیر اسد دونوں میں پائی جاتی ہے۔  
وَأَنَّمَا قَالَتْ كَجُزْءٍ مِّنْ غَنَاهُ لَظْهُورُ أَنَّهُ لَيْسَ جُزْءٌ مِّنْ غَنَاهَا حَقِيقَةً فَإِنَّ مَعْنَى الْكِنَايَةِ لَيْسَ هُوَ مَجْمُوعُ اللَّازِمِ وَالْمَلْزُومِ بَلْ هُوَ اللَّازِمُ مَعَ جَوَازِ رَافِعِ الْمَلْزُومِ ثُمَّ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَجَازِ مَا يَبْتَنِي عَلَى التَّشْبِيهِ وَهُوَ الْإِسْتِعَارَةُ الَّتِي كَانَ أَصْلُهَا التَّشْبِيهُ فَتَعَيَّنَ التَّعَرُّضُ لَهُ أَيْ لِلتَّشْبِيهِ أَيْضًا قَبْلَ التَّعَرُّضِ لِلْمَجَازِ الَّذِي أَحَدُ أَقْسَامِهِ الْإِسْتِعَارَةُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى تَشْبِيهِهِ وَلَمَّا كَانَ فِي التَّشْبِيهِ مَبَاحِثٌ كَثِيرَةٌ وَفَوَائِدُ جَمَّةٌ لَّمْ يَجْعَلْ مُقَدِّمَةً لِّبَحْثِ الْإِسْتِعَارَةِ بَلْ جَعَلَ مَقْصِدًا بِرَأْسِهِ فَانْحَصَرَ الْمَقْصُودُ مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ فِي الثَّلَاثَةِ التَّشْبِيهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ۔

ترجمہ:-

اور مصنف نے ”کجزء معناها“ کہا ہے یہ اسلئے کہ حقیقی طور پر یہ اس کے معنی کا جزء نہیں ہے کیونکہ کنایہ کے معنی لازم اور ملزوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ کنایہ کے معنی لازم کے ہیں ملزوم کے ارادے کے جواز کے ساتھ۔ پھر مجازی کی ایک قسم وہ ہے جو تشبیہ پر مبنی ہو اور وہ وہ استعارہ ہے جس کی اصل تشبیہ ہے لہذا مجاز کی بحث سے پہلے تشبیہ کی بحث متعین ہوگی جو اس استعارہ کی ایک قسم ہے جس کا دار و مدار تشبیہ پر ہے اور چونکہ تشبیہ میں بہت سارے مباحث

اور ڈھیر سارے فوائد تھے اسلئے انھوں نے اسے استعارہ کی بحث کیلئے مقدمہ بنانے کے بجائے مستقل طور پر مقصود بالذات قرار دیا جس کی وجہ سے علم بیان کا مقصود تین چیزوں یعنی تشبیہ، مجاز، اور کنایہ میں منحصر ہو کر رہ گیا۔

تشریح:-

والنماقال كجزء معناها:- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کہا ہے کہ مجاز کنایہ کے معنی کے جزء کی طرح ہے یہ نہیں کہا ہے کہ مجاز کنایہ کا جزء ہے۔ اسلئے کہ حقیقت میں کنایہ کا اطلاق لازم اور ملزوم دونوں کے مجموعہ پر نہیں ہوتا ہے بلکہ کنایہ کا اطلاق بھی مجاز کی طرح صرف لازم ہی پر ہوتا ہے اس میں ملزوم کا صرف احتمال ہوتا ہے اسلئے انھوں نے جزء ہا نہیں کہا ہے بلکہ ”کجزء معناها“ کہا ہے۔

ثم منه ما يبنى على التشبيه :- یہاں سے مجاز کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز مرسل اور استعارہ اور ان دونوں قسموں کا دار و مدار تشبیہ کے ہونے نہ ہونے پر ہے چنانچہ اگر حقیقت اور مجاز کے درمیان علاقہ تشبیہ کا پایا جائے تو اسے استعارہ کہتے ہیں ورنہ مجاز مرسل کہتے ہیں۔ لہذا جب استعارہ کا دار و مدار تشبیہ کے ہونے نہ ہونے پر ہے تو تشبیہ کی قسموں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے پہلے تشبیہ کو بیان کریں گے پھر استعارہ اور پھر حقیقت اور مجاز کو بیان کریں گے اور تشبیہ کی قسمیں چونکہ بہت زیادہ تھیں اسلئے مصنف نے کسی بحث کا تابع اور تتمہ بنانے کے بجائے اسے مستقل طور پر ذکر کیا ہے الغرض علم بیان میں کل تین چیزیں بیان ہوں گی (۱) تشبیہ (۲) حقیقت و مجاز (۳) کنایہ۔

التَّشْبِيهُ أَيْ هَذَا بَابُ التَّشْبِيهِ الْإِصْطِلَاحِيُّ الْمَنْعِيُّ عَلَيْهِ الْإِسْتِعَارَةُ التَّشْبِيهِ أَيْ مُطْلَقُ التَّشْبِيهِ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَلَى وَجْهِ يَبْنِي عَلَيْهِ الْإِسْتِعَارَةُ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَمْ يَأْتِ بِالضَّمِيرِ لِئَلَّا يَعُودَ إِلَى التَّشْبِيهِ الْمَذْكُورِ الَّذِي هُوَ أَخْصُ وَمَا يُقَالُ إِنَّ الْمَعْرِفَةَ إِذَا أُعِيدَتْ كَانَتْ عَنِ الْأَوَّلَى فَلَيْسَ عَلَى إِطْلَاقِهِ يَعْنِي أَنَّ مَعْنَى التَّشْبِيهِ فِي اللُّغَةِ الدَّلَالَةُ - ترجمہ:-

مقصد اول تشبیہ کے بیان میں ہے یعنی اس تشبیہ اصطلاحی کے بیان میں ہے جس پر استعارہ کا دار و مدار ہے تشبیہ یعنی مطلق تشبیہ قطع نظر اس بات سے کہ استعارہ کے طور پر ہو یا اس طور پر کہ اس پر استعارہ کا دار و مدار ہو یا کسی اور طریقے پر۔ مصنف نے ضمیر اسلئے ذکر نہیں کی ہے تاکہ یہ ضمیر اس تشبیہ کی طرف نہ لوٹے جو مذکور ہوئی ہے اور اخص ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جب معرّفہ کو معرّفہ لوٹایا جائے تو وہ عین اولی ہوتی ہے تو یہ مطلقاً نہیں ہے یعنی لغت میں تشبیہ کے معنی میں دلالت کرنا۔

تشریح:-

سب سے پہلے مصنف نے متن میں تشبیہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریفیں بیان کی ہیں۔

الدلالة على مشاركة :- تشبیہ کی لغوی تعریف یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شریک ہو تو اس مشارکت پر دلالت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں۔

والمراد بالتشبيه :- تشبیہ کی اصطلاحی تعریف ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں اس طور پر کہ یہ مشارکت استعارہ تحقیقیہ کنایہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو۔ ان تعریفوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تشبیہ کی تعریف لغوی عام ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شریک ہو قطع نظر اس بات سے کہ یہ شرکت استعارہ تحقیقیہ کے طور پر ہو یا کنایہ کے طور پر۔ تجرید کے طور پر ہو یا نہ ہو جبکہ تعریف اصطلاحی خاص ہے کہ اس میں ان تینوں چیزوں سے احتراز کرنا ضروری ہے۔

التشبيه :- یہ عنوان ہے شارح نے اس کے ذیل میں دو باتیں بیان فرمائی ہیں ایک بات یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ عبارت حذف مضاف کے قبیل سے ہے اور یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”هذا باب التشبيه“ اور دوسری بات یہ بیان فرمائی ہے کہ تشبیہ پر الف لام عہدی ہے اور اس سے اس تشبیہ کی طرف اشارہ ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے یعنی وہ تشبیہ جس پر استعارہ کا دار و مدار ہوتا ہے جو استعارہ کا مبنی بنتا ہے اس سے وہ تشبیہ مراد ہے۔



مطلق التشبيه: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا ایک بار صراحتاً ذکر ہو جائے تو اس کا دوبارہ ذکر کرتے وقت اس کی طرف ضمیر لوٹائی جاتی ہے اس کا دوبارہ صراحتاً ذکر نہیں کیا جاتا ہے جبکہ آپ نے یہاں پر تشبیہ کا دوبارہ ذکر کر کے اس ضابطے کے خلاف کیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ جب ایک بار تشبیہ کا ذکر ہو گیا تو دوبارہ ذکر کرتے وقت تشبیہ کیلئے ضمیر لاتے نہ کہ دوبارہ تشبیہ کا ذکر کر دیتے آپ نے دوبارہ صراحت کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے دوبارہ تشبیہ کا صراحتاً ذکر کیا ہے ایک مجبوری کی وجہ سے اور وہ مجبوری یہ تھی کہ یہاں پر پہلی تشبیہ سے تشبیہ اصطلاحی اور دوسری تشبیہ سے تشبیہ لغوی مراد ہے جو تشبیہ اصطلاحی سے اعم مطلق ہے اب مصنفؒ اگر اسم ظاہر کے بجائے اسم ضمیر لاتے تو دوسری تشبیہ سے بھی تشبیہ اصطلاحی ہی مراد ہوتی اور دونوں انحصار ہو جاتے اسلئے انھوں نے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ کا مقصد تو پھر بھی حاصل نہیں ہو رہا ہے اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ کر کے ذکر کر دیا جائے تو اس سے مراد عین اول ہوتا ہے لہذا دونوں مقامات پر تشبیہ اصطلاحی ہی مراد ہوں گی تو آپ نے جس مقصد کیلئے اسم ضمیر کے بجائے اسم ظاہر ذکر کیا تھا وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ جواب: شارح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ قاعدہ اکثریہ ہے اور یہاں پر ثانی سے عین اول مراد نہیں ہے۔

هُوَ مَصْدَرُ قَوْلِكَ ذَلِكَ فَلَانَا عَلَى كَذَا إِذَا هَدَيْتَهُ لَهُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَنَا خَرْفِيٍّ مَعْنَى وَهَذَا شَابِلٌ لِمِثْلِ قَاتِلٍ زَيْدٌ وَعَمْرُوٌّ أَوْ جَاءَ نَبِيٌّ زَيْدٌ وَعَمْرُوٌّ وَالْمُرَادُ بِالتَّشْبِيهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَيْهِ هَهُنَا أَيْ فِي عِلْمِ النَّبِيَانِ مَا لَمْ يَكُنْ أَيْ الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَنَا خَرْفِيٍّ مَعْنَى بِحَيْثُ لَا تَكُونُ الدَّلَالَةُ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِعَارَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ نَحْوُ أُنَيْتِ اسْدَافِي الْحَمَامِ وَلَا عَلَى وَجْهِ الِاسْتِعَارَةِ بِالنَّيَةِ نَحْوُ أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا وَلَا عَلَى وَجْهِ التَّجْرِيدِ الَّذِي يُذَكِّرُنِي عِلْمَ الْبَدِيعِ مِنْ نَحْوِ لَقِيتُ بَزِيدَ الْأَسَدِ وَلَقِيتُنِي مِنْهُ أَسْدَفَانٍ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ دَلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَنَا فَرَفِيٍّ مَعْنَى مَعَ أَنَّ شَيْئًا لَا يَسْمَى تَشْبِيهًا اصْطِلَاحًا۔

ترجمہ: یہ تیرے قول ”ذلت فلانا علی کذا“ کا مصدر ہے بمعنی راستہ دکھانا اور اکثر و بیشتر ایک امر کے ساتھ دوسرے امر کے معنی میں شریک ہونے پر دلالت کرنے کو دلالت کہتے ہیں تو قاتل زید عمرو اور جاء نبی زید عمرو جیسی ترکیبوں کو شامل ہے اور یہاں علم بیان میں تشبیہ سے تشبیہ اصطلاحی مراد ہے جو ایک چیز کے دوسری چیز کے ساتھ کسی امر میں شریک ہونے پر دلالت تو کرے لیکن یہ دلالت استعارہ تحقیقیہ جیسے ریت اسدافی الحمام یا استعارہ ملکبہ جیسے انشبت المنیة اظفارها یا اس تجرید کے طور پر نہ ہو جسے علم بدیع میں ذکر کر دیا جائے گا جیسے لقیئت بزید اسد او لقیئت منہ اسد کیونکہ ان تینوں میں کسی معنی میں ایک چیز کے دوسری چیز کے ساتھ شریک ہونے پر دلالت تو پائی جاتی ہے لیکن ان میں سے کسی کو تشبیہ اصطلاحی نہیں کہتے ہیں۔

تشریح: ہو مصدر قولك ذلت: دلالت یہ مصدر ہے دلالت فعل کا اور دلالت فعل کے معنی ہوتے ہیں کسی کی رہنمائی کرنا اور اصل میں اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ التشبیہ مبتداء ہے اور متکلم کی صفت ہے اور الدلالة خبر اور محمول ہے اور لفظ کی صفت ہے تو اس صورت میں دو متغائر چیزوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا لازم آیا جبکہ دو متباہن چیزوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے؟

جواب: تو علامہ تفتازانیؒ نے اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ دلالت فعل کا مصدر ہے اور دلالت اس وقت کہا جاتا ہے جب متکلم کسی آدمی کی رہنمائی کرے لہذا مذکورہ صورت میں دلالت بھی متکلم کی صفت بنے گی اور ان کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست ہو جائے گا۔

وهذا شاسل لمثل قاتل زید عمرو: اس عبارت کے ساتھ علامہ تفتازانیؒ نے ماقبل پر ایک اعتراض کیا ہے کہ آپ نے تشبیہ کی جو تعریف کی ہے کہ ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تعریف کیلئے جامع مانع ہونا ضروری ہے جبکہ یہ دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف قاتل زید عمرو اور جاء نبی زید عمرو و بھیسی مثالوں پر صادق آتی ہے

جبکہ کوئی بھی ان جیسی مثالوں کو تشبیہ قرار نہیں دیتا۔ اسلئے ماقن کو چاہئے تھا کہ وہ اس کی تعریف میں کاف تشبیہ یا ادوات تشبیہ کی قید کا اضافہ کرتے تاکہ یہ مثالیں اس تعریف میں داخل نہ ہوتیں۔

مصنف نے تشبیہ کی تعریف اصطلاحی کرتے ہوئے کہا ہے کہ تشبیہ ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شرکت پر دلالت کرنے کو کہتے ہیں اس طور پر کہ یہ دلالت استعارہ تحقیقیہ استعارہ مکنیہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو ان میں سے استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ مکنیہ کی تعریفیں گزر چکی ہیں اسلئے ہم ان کا اعادہ نہیں کرتے تجرید کی تعریف چونکہ نہیں گزری تھی اسلئے یہاں سے تجرید کی تعریف کی ہے۔

تجرید کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ ایک چیز سے دوسری لسی چیز متزوع کی جائے جو تمام کے تمام اوصاف میں وہ دوسری چیز پہلی چیز کے مساوی ہو اور اس سے مقصود اس پہلی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے کہ وہ پہلی چیز اس وصف میں مبالغہ کے اس درجہ تک پہنچی ہے کہ اس سے اس کی طرح ایک دوسری چیز بھی نکالی جاسکتی ہے اور اس میں تشبیہ بھی نہیں ہوتی ہے اور یہاں پر تشبیہ کی اصطلاحی تعریف میں اس سے احتراز کرنا بھی مقصود نہیں ہے جیسے لہم فیہا دار الخلد۔ یعنی جنہیوں کیلئے اس جہنم میں ایک ہمیشہ رہنے والا گھر ہوگا۔ یعنی ان کافروں کو جہنم میں ہمیشہ رہنا ہوگا۔ تجرید کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں مشبہ بہ سے مشبہ متزوع کیا جائے اور اس سے بھی مقصود مشبہ میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے یعنی مشبہ وجہ شبہ میں اس حد تک پہنچا ہے کہ اس سے مشبہ بہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ وجہ شبہ کے اعتبار سے مشبہ بہ اصل ہوتا ہے اور مشبہ اس کیلئے فرع ہوتا ہے اور وجہ شبہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے مشبہ کے نسبت مشبہ بہ میں اقویٰ طور پر پائی جاتی ہے۔ لیکن مذکورہ صورت میں جب مشبہ بہ کو مشبہ سے اخذ کیا جائے گا تو اس سے مقصود مشبہ میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا کہ یہ مشبہ وجہ شبہ میں اس حد تک پہنچا ہے کہ اب اس میں اصل (مشبہ بہ) بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے جیسے لقیت بزیذ أسدا لقینی منہ أسد“ ان دونوں مثالوں میں مشبہ یعنی اسد کو مشبہ بہ یعنی زید سے اخذ کیا گیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ زید اتنا بہادر بن چکا ہے کہ اب شیر اور اس کی بہادری کو بھی زید سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔

اس میں تشبیہ پائی جاتی ہے تشبیہ کی اصطلاحی تعریف میں اس تجرید سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

وَأَمَّا قَيْدُ الْإِسْتِعَارَةِ بِالتَّحْقِيقِيَّةِ وَالْكِنَايَةِ لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ التَّحْقِيقِيَّةَ كَانَتْ بَاتِ الْإِظْفَارِ لِلْمُنْبِئَةِ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَمْزَعِي رَأَى الْمُصَنِّفُ إِذَا لَمْزَعُ بِالْإِظْفَارِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ عَلَى مَا سَبَّحْنِي فَالتَّشْبِيهُ الْإِصْطِلَاحِيُّ هُوَ الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَمْزَعِي مَعْنَى لَا عَلِيٍّ وَجْهِ الْإِسْتِعَارَةِ التَّحْقِيقِيَّةِ وَالْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالتَّجْرِيدِ فَدَخَلَ فِيهِ نَحْوُ قَوْلِنَا زَيْدٌ أَسَدٌ بِحَذْفِ أَدَاةِ التَّشْبِيهِ وَنَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى صُمْ بُكُمْ غُمِّي بِحَذْفِ الْأَدَاةِ وَالْمُشَبَّهِ جَمِيعًا هُمْ كَصَمِّ فَإِنَّ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى أَنَّهُ تَشْبِيهُ بَلِيغٌ لَا إِسْتِعَارَةَ لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ إِنَّمَا تَطْلُقُ حَيْثُ يُطَوَّى ذِكْرُ الْمُسْتَعَارَةِ بِالْكَلِمَةِ وَيُجْعَلُ الْكَلَامُ خُلُوعًا عَنْهُ صَالِحًا لِأَنَّهُ يُرَادُ بِهِ الْمَقُولُ عَنْهُ وَالْمَقُولُ إِلَيْهِ لَوْلَا دَلَالَةُ الْحَالِ أَوْ فُحْوَى الْكَلَامِ۔

ترجمہ:-

مصنف استعارہ کو تحقیقیہ اور کنایہ کے ساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ استعارہ تخیلیہ جیسے مذکورہ مثال میں موت کیلئے بچوں کو ثبات کرنے میں مصنف کی رائی کے مطابق ایک چیز کی دوسری کے ساتھ شریک ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اظفار سے اسکے حقیقی معنی مراد ہیں جیسا کہ آ رہا ہے الغرض تشبیہ اصطلاحی کسی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ شریک ہونے پر دلالت کرنے کا نام ہے اس طور پر کہ وہ دلالت استعارہ تحقیقیہ استعارہ مکنیہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو اور ادوات تشبیہ کے حذف کرنے کے ساتھ تو اس میں زید اسد داخل ہو گیا اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ صم، بکم، غمی ادوات تشبیہ اور مشبہ دونوں کے حذف کرنے کے ساتھ یعنی یہ ”ہم کصم“ ہے کیونکہ محققین کے نزدیک یہ تشبیہ بلیغ ہے استعارہ نہیں ہے کیونکہ استعارہ اسے کہا جاتا ہے جہاں پر مستعار لہ کا ذکر بالکل ہی متروک ہو اور کلام کو مستعار لہ سے خالی کر کے اس لائق بنادیا جائے کہ اگر حال یا سیاق کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول اور منقول الیہ دونوں مرا دلئے جاسکتے ہوں۔

تشریح:-

وانما قید الاستعارة۔ اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے جس طرح استعارہ کی یہ دو قسمیں ہیں استعارہ ممکنہ اور استعارہ حقیقیہ اسی طرح استعارہ کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ ہے استعارہ تخیلیہ آپ نے ان دو سے احتراز کا تو ذکر کیا ہے لیکن استعارہ تخیلیہ سے احتراز کا ذکر نہیں کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- استعارہ تخیلیہ کے بارے میں علامہ سکا کی اور مصنف کا اختلاف ہے کہ استعارہ تخیلیہ میں دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت ہوتی ہے یا نہیں علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ تخیلیہ میں بھی دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت ہوتی ہے جبکہ مصنف کے نزدیک استعارہ تخیلیہ میں دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت نہیں ہوتی ہے (اس کی پوری تفصیل بعد میں آئے گی)۔ لہذا مصنف کے نزدیک جب استعارہ تخیلیہ میں دو چیزوں کا کسی وصف میں شریک ہونے پر دلالت نہیں ہوتی ہے تو یہ تشبیہ میل داخل نہیں ہوگا اسلئے اس سے احتراز کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ تشبیہ کی تعریف میں اس چیز سے احتراز کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جو تشبیہ میں داخل ہو تو مصنف نے اپنے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے استعارہ تخیلیہ سے احتراز ذکر نہیں کیا ہے۔

چنانچہ مصنف کے نزدیک ”إذا المنيّة أُنشبت اظفارها“ میں مشارکت پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اظفار اے حقیقی معنی پر قائم ہیں استعارہ صرف اظفار کی انشباب کی طرف نسبت میں ہے اس نسبت میں مجاز اور استعارہ ہے لہذا مصنف کے نزدیک یہ مجاز مرسل کے قبیل سے ہوگا۔  
فدخل فيه نحو قولنا زيد اسد:- یہاں تک تشبیہ کی تعریف کی ہے اور اب یہاں سے تشبیہ کی قسمیں بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ تشبیہ کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں متفق علیہ ہیں اور دو قسموں میں جمہور اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔

پہلی قسم:- مشبہ مشبہ بہ اور اداة تشبيہ تینوں مذکور ہوں جیسے زید کا لاسد (زید شیر کی طرح ہے)

دوسری قسم:- مشبہ محذوف اور مشبہ بہ اور اداة تشبيہ دونوں مذکور ہوں جیسے کالاسد۔ (شیر کی طرح ہے)

یہ دونوں صورتیں متفق علیہ ہیں اسلئے کہ ان دونوں صورتوں میں اداة تشبيہ مذکور ہے۔ تیسری قسم:- مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوں اور اداة تشبيہ کو حذف کر دینے کے ساتھ مشبہ بہ کو مشبہ کیلئے محمول بنایا گیا ہو جیسے زید اسد (زید شیر ہے)

چوتھی قسم:- مشبہ اور حرف تشبيہ دونوں کو حذف کر دیا گیا ہو اور صرف مشبہ بہ مذکور ہو جیسے صم بکم عمنی اصل هم کصم هم کبکم هم کعمی ہے یعنی وہ لوگوں کی طرح ہیں، وہ بہروں کی طرح ہیں، اور وہ اندھوں کی طرح ہیں۔ ان آخری دو قسموں کے بارے میں جمہور اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ بھی تشبیہ کی قسمیں ہیں اور تشبیہ بلغ کے قبیل سے ہیں جبکہ بعض علماء کے نزدیک یہ دونوں قسمیں استعارہ ہیں مصنف کے نزدیک چونکہ جمہور کا مذہب رائج ہے اسلئے شارح نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے کہ ان دو قسموں کو استعارہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مشبہ وہاں پر ہوتا ہے جہاں کلام سے مشبہ کو بالکل حذف کر دیا جائے اور کلام مشبہ سے بالکل خالی ہو اور مشبہ کے محذوف ہونے پر کوئی قرینہ حالی یا مقالی کے دلالت نہ کرنے کی صورت میں اس کلام سے مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ارادہ کرنا صحیح ہو جبکہ یہاں پر اس طرح ممکن نہیں ہے اسلئے اسے استعارہ نہ مانا بھی صحیح نہیں ہے۔ قرینہ حالیہ کی مثال جیسے دنیا میں شیر کی نسل بالکل ناپید ہو جانے کے بعد کوئی کہے کہ ”رأيت الاسد الآن“ میں نے ابھی ابھی شیر دیکھا ہے۔ اس مثال میں ”الآن“ اس بات پر قرینہ ہے کہ اس جملہ میں اسد سے مراد حیوان مفترس نہیں ہے بلکہ بہادر انسان مراد ہے لیکن جب اس سے کافی تشبیہ کو حذف کر کے ”رأيت الاسد“ پڑھا جائے تو پھر اسد سے بہادر آدمی اور حیوان مفترس دونوں مراد ہو سکتے ہیں قرینہ مقالہ کی مثال جیسے کوئی آدمی کہے کہ ”رأيت اسداً في يدہ سيف“ اس میں قرینہ مقالہ ”في يدہ سيف“ اس بات پر قرینہ ہے کہ اس جملہ میں اسد سے مراد حیوان مفترس نہیں ہے بلکہ بہادر آدمی ہے کیونکہ حیوان مفترس کے ہاتھ نہیں ہوتے ہیں چہ جائے کہ وہ اپنے ہاتھوں سے تلوار بھی پکڑے اور اگر اس جملہ سے قرینہ کو حذف کر دیا جائے تو پھر اس جملہ میں مذکور اسد سے حیوان مفترس اور بہادر آدمی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱

الْمُسَبَّهُ بِهِ وَالْمُسَبَّهُ وَوَجْهُهُ وَأَدَاتُهُ وَفِي الْغَرَضِ مِنْهُ وَفِي أَقْسَامِهِ وَأُطْلُقُ الْأَرْكَانَ عَلَى الْأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ إِسَابًا غَيْرَ بَارِئًا نَهْمًا خَوْذَةً فِي تَعْرِيفِهِ أَغْنَى الدَّلَالَةُ عَلَى مُشَارَكَةِ أَمْرٍ لَا مَرْفِي مَعْنَى كَالْكَافِ وَنَحْوِهِ وَإِنَّمَا بِإِغْتِبَارِ أَنَّ التَّشْبِيهَ كَثِيرٌ إِنَّمَا يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الدَّالِّ عَلَى الْمُشَارَكَةِ الْمَذْكُورَةِ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ۔

ترجمہ:-

اور اس مقصد میں تشبیہ اصطلاحی کے ارکان سے بحث ہوگی اور وہ چار ہیں اس کے دونوں طرف یعنی مشبہ اور مشبہ بہ اور وجہ تشبیہ ادات تشبیہ غرض تشبیہ اور اس کی قسمیں۔ اور ان چار پر ارکان کے لفظ کا اطلاق یا تو اس اعتبار سے ہے کہ یہ اس کی تعریف (یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ کسی چیز میں شریک ہونے پر دلالت کرنے) سے ماخوذ ہے جیسے کاف وغیرہ اور یا اس اعتبار سے ہے کہ اکثر و بیشتر تشبیہ کا اطلاق اس کلام پر ہوتا ہے جو مشارکت مذکورہ پر دلالت کرے جیسے زید کا الاسد فی الشجاعة۔ زید بہادری میں شیر کی طرح ہے۔

تشریح:-

والنظر ههنا في اركانه :- یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ علم بیان میں کس چیز سے بحث ہوگی تو علم بیان میں تشبیہ کے متعلق کل تین چیزوں سے بحث ہوگی (۱) ارکان تشبیہ سے (۲) تشبیہ کی غرض سے (۳) تشبیہ کی قسموں سے۔

سب سے پہلے ارکان تشبیہ سے بحث ہوگی۔ چنانچہ ارکان تشبیہ کل چار ہیں مشبہ، مشبہ بہ، ادات تشبیہ، وجہ تشبیہ۔ پھر ارکان کی تفصیل بعد میں بیان کی ہے پہلے ان پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ تشبیہ کے چار ارکان ہیں اور تشبیہ کی تعریف ہے ”الدلالة على مشاركة امر لا مراً آخر“ اور دلالت متکلم کی صفت ہے جس میں ان چار چیزوں میں سے کوئی ایک رکن بھی داخل نہیں ہے جبکہ کسی بھی چیز کے ارکان وہ ہوتے ہیں جو اس چیز کی حقیقت میں داخل ہوں اور یہ دلالت ان میں داخل نہیں ہے۔

پہلا جواب :- اور یہ جواب مفہوم کے اعتبار سے ہے رکن کے دو معنی ہیں اس کا ایک معنی ہے ماہیت میں داخل ہونا جیسا کہ مشہور ہے اور رکن کا دوسرا معنی ہے موقوف علیہ بننا اور یہاں پر یہ ارکان معنی مشہور کے اعتبار سے نہیں ہیں بلکہ موقوف علیہ کے معنی میں ہیں اور تعریف موقوف علیہ ہوتی ہے معرّف کے سمجھنے کیلئے اور تعریف میں جن الفاظ کا ذکر کیا جائے تو وہ الفاظ موقوف علیہ بنتے ہیں تعریف کیلئے اور ان چاروں ارکان کا اس تعریف میں ذکر ہے چنانچہ مشارکت امر سے مشبہ مراد ہے اور علی امر آخر سے مشبہ بہ مراد ہے اور فی معنی سے وجہ تشبیہ مراد ہے اور ادات تشبیہ کا بھی اس میں اعتبار کریں گے لہذا یہ چاروں کے چاروں ارکان تعریف میں پائے گئے اور موقوف علیہ بن گئے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جس طرح رکن کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو کسی چیز کی حقیقت میں داخل ہو اسی طرح کبھی کبھار رکن کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے جو مشارکت پر دلالت کرے جیسے زید کا الاسد یہ کلام مشارکت پر دلالت کرتا ہے اور اس میں تشبیہ پائی جاتی ہے اور تشبیہ کے تمام کے تمام رکن بھی اس میں پائے جاتے ہیں اسلئے کہ کلام میں زید مشبہ ہے اور اسد مشبہ بہ ہے اور اس میں ادات تشبیہ کاف ہے اور وجہ تشبیہ بہادری اور جرأت ہے۔

لَمَّا كَانَ الطَّرْفَانِ هُمَا الْأَصْلُ وَالْعُمْدَةُ فِي التَّشْبِيهِ لِكَوْنِ الْوُجْهِ مَعْنَى قَائِمًا بِهِمَا وَالْأَدَاةُ الَّتِي فِي ذَلِكَ قَدَمٌ حَيْثُهَا فَقَالَ طَرَفَاهُ أَيْ الْمُسَبَّهُ وَالْمُسَبَّهُ بِهِ إِنَّمَا جِسْيَانٌ كَالْخَدِّ وَالْوَرْدِ فِي الْمُبْصَرَاتِ وَالصُّوْتِ الضَّعِيفِ الْهَمْسِ أَيْ الصُّوْتِ الَّذِي هُوَ أَخْفَى حَتَّى كَأَنَّهُ لَا يَخْرُجُ عَنْ قَضَاءِ الْفَمِ فِي الْمَسْمُوعَاتِ النِّكْهَةِ وَهِيَ رِيحُ الْفَمِ وَالْعَنْبَرِ فِي الْمَسْمُومَاتِ وَالرَّيْقِ وَالْخَمْرِ فِي الْمَذْذُوقَاتِ وَالْجِلْدِ النَّاعِمِ الْخَرِيرِ فِي الْمَلْبُوسَاتِ۔

ترجمہ:-

اور چونکہ تشبیہ میں طرفین ہی اصل اور عمدہ ہوتے ہیں کیونکہ وہ شبہ تو ایک معنوی چیز ہے جو طرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اداۃ محض ایک وسیلہ ہے اسلئے ان کی بحث مقدم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے دونوں طرف یعنی مشبہ اور مشبہ بہ یا تو حسی ہوں گے جیسے گلاب اور گلاب کا پھول۔ مبصرات میں اور کمزور آواز اور ہنس یعنی وہ آواز جو اتنی ہلکی ہو کہ گویا کہ منہ ہی سے نہیں نکل رہی ہے سموعات میں اور نکبت یعنی منہ کی خوشبو اور غبر مشمومات میں لعاب و ہن اور شراب مذوقات میں اور نرم و نازک کھال اور ریشم ملموسات میں۔

تشریح:-

ولمّا کان الطرفان هما الاصل والعمدة:- اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ تشبیہ میں تین چیزوں سے بحث ہوگی ارکان تشبیہ، غرض تشبیہ اور اقسام تشبیہ۔ مصنف نے ان تین چیزوں میں سے سب سے پہلے ارکان سے بحث کی ہے چنانچہ تشبیہ کے ارکان کل چار ہیں۔ مشبہ، مشبہ بہ، وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ۔ ان چار میں طرفین اصل اور بنیاد تھے اسلئے کہ وجہ شبہ ان دونوں کے ساتھ قائم اور ان دونوں کو عارض ہوتی ہے اور معروض عارض سے مقدم ہوتا ہے اور اداۃ تشبیہ کیلئے آلہ بنتے ہیں اور آلہ ذی الآلہ کیلئے فرع بنتا ہے اور اصل اور ذی الآلہ فرع اور آلہ سے مقدم ہوتا ہے جب طرفین دوسروں کے مقابلے میں اصل ہوتے تو مصنف نے طرفین کو ان کے اصل ہونے کی وجہ سے مقدم کر دیا ہے۔ پھر یہ دونوں چار حال سے خالی نہیں یا تو دونوں حسی ہوں گے اور یا دونوں عقلی ہوں گے یا مختلف ہوں گے پھر مختلف کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو۔

حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حواس خمسہ میں سے کسی حس کے ساتھ اس کا ادارک کیا جاسکتا ہو۔ اور عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ادارک حواس خمسہ میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی نہ کیا جاسکتا ہو۔ اور حواس خمسہ یہ ہیں:- توتہ باصرہ، توتہ سامعہ، توتہ شائئہ، توتہ ذائقہ، توتہ لامہ۔ قسم اول کی مثال یعنی دونوں حسی ہوں پھر مصنف نے حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے۔ مبصرات کی مثال جیسے خدہ کالوردفی اللون اس کا رخسار رنگ میں گلاب کے پھول کی طرح ہے۔ یہ مبصرات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو آنکھوں کے ساتھ دیکھا جاسکتا ہے۔

مشمومات کی مثال جیسے هذا الصوت الضعیف کالهمس فی الضعف یہ کمزور آواز کمزوری میں ہنس کی طرح ہے۔ اس مثال میں مذکور صوت مشبہ اور ہنس مشبہ بہ دونوں مشمومات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو کانوں سے سنا جاسکتا ہے۔ ہنس اس ہلکی اور پست آواز کو کہتے جو منہ کے اندر ہی اندر ہو اور منہ سے باہر نہ نکلے۔ اور اصل لغت کے اعتبار سے ہنس اس ہلکی آواز کو کہتے ہیں جو لقمہ چبانے سے منہ میں پیدا ہوتی ہے یا اونٹوں کے چلنے سے ان کے پیروں سے پیدا ہوتی ہے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے لا تسمع لهم الا همسا۔ مشمومات کی مثال جیسے نکھہ زید کالعنبر فی مایل النفس۔ زید کے منہ کی خوشبو عنبر کی طرح ہے نفس کے مائل کرنے میں۔ منہ سے آنے والی بودو طرح کی ہوتی ہے کبھی منہ سے خوشبو آتی ہے اور کبھی بدبو۔ منہ سے آنے والی خوشبو کو نکھہ کہتے ہیں اور منہ سے آنے والی بدبو کو زفر کہتے ہیں، اور عنبر ایک خوشبو دار چیز ہے۔ اس مثال میں مشبہ ”نکھہ“ اور مشبہ بہ ”عنبر“ دونوں مشمومات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو ناک کے ذریعہ سونگھ کر معلوم کیا جاسکتا ہے۔

مذوقات کی مثال جیسے ریق زید کالخمیر فی اللذۃ۔ زید کا لعاب ذائقہ میں شراب کی طرح ہے۔ اس مثال میں مشبہ ”ریق“ اور مشبہ بہ ”خمیر“ دونوں مذوقات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو منہ سے چکھ کر ان کا ذائقہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ملموسات کی مثال جیسے جلد زید کالحریر فی النعومة۔ زید کی جلد زاکت میں ریشم کی طرح ہے۔ اس مثال میں مشبہ ”جلد زید“ اور مشبہ بہ ”حریر“ دونوں ملموسات کے قبیل سے ہیں یعنی ان دونوں کو چھو کر معلوم کیا جاسکتا ہے۔

وفیہ اکتہ ذلک تسامح لان المذکرک بالبصر مثلاً انما هو لون الحد والوزد وبالشم رائحة العنبر وبالذوق طعم الریق

وَالْخَمْرُ وَبِاللِّمْسِ مُلَامَسَةُ الْجُلْدِ النَّاعِمِ وَالْخَرِيرُ وَلِيْنُهُمَا لَا نَفْسَ هَذِهِ الْأَجْسَامِ لَكِنْ اِسْتَهْرَفِي الْعُرْفُ اَنْ يُقَالَ اَبْصَرْتُ الْوَرْدَ وَشَمَمْتُ الْعَنْبِرَ وَذُقْتُ الْخَمْرَ وَلَمَسْتُ الْخَرِيرَ۔

ترجمہ:-

اور ان میں سے اکثر میں تسامح ہے کیونکہ مدرک بالمر تو گال اور گلاب کے پھول کا رنگ ہے اور مدرک بالشم غنبر کی خوشبو ہے اور مدرک بالذوق لعاب اور شراب کا ذائقہ ہے اور مدرک باللمس نازک کھال اور ریشم کی نرمی ہے بعینہ یہ اجسام نہیں ہیں لیکن عرف میں چونکہ یہی مشہور ہے کہا جاتا ہے کہ میں نے گلاب کو دیکھا غنبر کو سونگھا اور ریشم کو چھوا۔

تشریح:-

وفی اکثر ذلك تسامح :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کر کے خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ کیا ہے مصنف کی بیان کردہ اکثر مثالوں میں تسامح ہے اسلئے کہ انھوں نے مثالیں ذکر کی ہیں خد، ورد، نکھہ، عنبر، ریق، خمر، حریر، جلد ناعم، آنکھوں سے گال اور گلاب کو نہیں دیکھا جاتا ہے بلکہ ان کی رنگت دیکھی جاتی ہے اسی طرح ناک سے نکھہ اور عنبر کو نہیں سونگھا جاتا ہے بلکہ ان کی خوشبو گھسی جاتی ہے اسی طرح زبان سے ریق اور خمر کو نہیں چکھا جاتا ہے بلکہ ان کے ذائقہ کو چکھا جاتا ہے اسی طرح ہاتھوں کے ساتھ حریر اور جلد ناعم کو نہیں چھوا جاتا ہے بلکہ ان کی نرمی کو چھوا جاتا ہے۔ اسلئے عین ان چیزوں کو مثالوں میں ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

فائدہ:- مصنف نے کہا ہے کہ ان میں سے اکثر مثالوں میں تسامح ہے یہ نہیں کہا ہے کہ سب مثالوں میں تسامح ہے اسلئے کہ ان میں سے بعض مثالیں تسامح سے خالی ہیں جیسے صوت ضعیف اور ہنس ان دونوں کو ہفتہ سنا جاتا ہے اسی طرح کھٹ کو بھی ہفتہ سونگھا جاتا ہے۔

جواب:- شارح نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح ہے لیکن مصنف نے عرف عام کی وجہ سے اس طرح کیا ہے عرف عام

میں یوں کہا جاتا ہے کہ أبصرت الورد وشممت العنبر ولمست الحرير۔

أَوْعَقْلِيَّانِ كَالْعِلْمِ وَالْحَيَوَةِ وَوَجْهَهُ الشَّبْهُ بَيْنَهُمَا كَوْنُهُمَا جَهْتِي إِذْ رَأَيْتُ الْإِذْرَاكَ كَذَلِكَ الْإِضْطِحَ وَالْإِضْطِحَ فَالْمُرَادُ هُنَا بِنَايَ الْعِلْمِ الْمَلَكَةِ الَّتِي تَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى الْإِذْرَاكَ الْجُزْئِيَّةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَفْهَمْ الْإِذْرَاكَ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ جَاهَةٌ وَطَرِيقٌ إِلَى الْإِذْرَاكَ كَالْحَيَوَةِ وَقِيلَ وَجْهَهُ الشَّبْهُ بَيْنَهُمَا الْإِذْرَاكَ إِذَا الْعِلْمُ نَوْعٌ مِنَ الْإِذْرَاكَ وَالْحَيَوَةُ مُقْتَضِيَةٌ لِلْجَسِّ الَّذِي هُوَ نَوْعٌ مِنَ الْإِذْرَاكَ وَفَسَادُهُ ظَاهِرٌ لِأَنَّهُ كَوْنُ الْحَيَوَةِ مُقْتَضِيَةٌ لِلْجَسِّ لَا يُوجِبُ اِسْتِرَاكُهُمَا فِي الْإِذْرَاكَ عَلَى مَا هُوَ شَرْطٌ فِي وَجْهِ الشَّبْهِ وَأَيْضًا لَا يَخْفَى أَنَّ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنْ قَوْلِنَا الْعِلْمُ كَالْحَيَوَةِ وَالْجَهْلُ كَالْمَوْتِ أَنَّ الْعِلْمَ إِذْرَاكَ كَمَا أَنَّ الْحَيَوَةَ مَعَهَا إِذْرَاكَ بَلْ لَيْسَ فِي ذَلِكَ كَثِيرٌ فَائِدَةٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْعِلْمُ كَالْحُسْنِ فِي كَوْنِهِمَا إِذْرَاكَ۔

ترجمہ:-

اور یادوں عقلی ہوں گے جیسے علم اور حیوۃ ان میں وجہ شبہ ان دونوں کا جہت ادراک میں سے ہونا ہے مفتاح اور ایضاح میں اسی طرح لکھا ہوا ہے تو یہاں پر علم سے مراد وہ ملکہ ہے جس کی وجہ سے جزئیات کے ادراک پر قدرت حاصل ہوتی ہے نفس ادراک مراد نہیں ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ملکہ اور ادراک کیلئے ایک جہت اور طریقہ ہے جیسے حیوۃ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے درمیان وجہ شبہ نفس ادراک ہے کیونکہ علم ادراک کا ایک نوع ہے اور حیوۃ اس حس کا مقتضی ہے جو ادراک ہی کی ایک قسم ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ حیوۃ کا مقتضی حس ہونے سے ان کا ادراک میں شریک ہونا لازم نہیں آ رہا ہے جو وجہ شبہ کیلئے شرط ہے اور یہ مخفی نہیں ہے کہ علم کا لحظہ اور الجہل کا لموت سے مراد یہ نہیں ہے کہ علم ادراک ہے جیسا کہ اس کے ساتھ حیات ادراک ہے بلکہ اس میں کوئی زیادہ فائدہ بھی نہیں ہے جیسے یوں کہیں کہ علم ادراک ہونے میں حس ہے۔

تشریح:-

او عقلیان :- یہاں سے دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں کہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں عقلی ہوں جیسے علم اور حیوۃ کی تشبیہ دیتے ہوئے

یوں کہا جائے کہ العلم كالحياة والجهل كال موت۔ علم زندگی کی طرح ہے اور جہالت موت کی طرح ہے۔ اس مثال میں طرفین دونوں عقلی ہیں یعنی ان کو حواس خمسہ میں سے کسی حواس کے ساتھ محسوس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وجہ التشبہ:- مصنف نے یہاں پر وجہ شبہ کے ذکر کرنے سے پہلے ایک اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے بعض لوگوں کی تردید کی ہے چنانچہ وجہ شبہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور علماء کا ہے جبکہ دوسرا قول بعض علماء کا ہے جمہور علماء کے نزدیک اس مثال میں وجہ شبہ سبب ادراک ہے اور علم سے مراد ملکہ ہے کیونکہ جس طرح حیۃ کے ساتھ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے اسی طرح ملکہ کے ساتھ بھی جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے۔

وقیل وجہ التشبہ:- بعض لوگوں کے نزدیک وجہ شبہ نفس ادراک کا نام ہے کیونکہ علم نوع ادراک ہے اور حیۃ بنفسہ ادراک نہیں ہے بلکہ مقتضی حس ہے جو کہ ادراک ہے۔ نوع ادراک اسلئے ہے کہ ادراک کی بہت ساری قسمیں ہیں وہم، ظن، علم وغیرہ اور علم ان میں سے ایک قسم ہے لہذا علم ادراک کیلئے ایک نوع ہوا اور حیۃ تقاضا کرتی ہے جس کا اور حس نوع ہے ادراک کا لہذا علم اور حیۃ دونوں کے درمیان وجہ شبہ نوع ادراک میں ہے۔

وفسادۃ ظاہر:- یہاں سے شارح نے ان کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں کے مذہب کے مطابق ان دونوں کے درمیان نوع ادراک کو وجہ شبہ بنانے سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ حیۃ کا مقتضی للحس ہونے کیلئے یہ لازم نہیں ہے کہ علم اور حیۃ کے درمیان ادراک میں اشتراک ہو جبکہ مشبہ اور مشبہ بہ کا وجہ شبہ میں شریک ہونا ضروری ہے جب تک دونوں وجہ شبہ میں شریک نہیں ہوں گے اس وقت تک علم اور حیۃ کی ایک دوسرے کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہیں ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علم کی حیۃ کے ساتھ تشبیہ دینے سے مقصود علم کی فضیلت اور شرف بتانا ہوتا ہے کہ علم کو جہالت پر اس طرح فضیلت حاصل ہے جس طرح زندگی کو موت پر فضیلت حاصل ہے اور آپ نے جو وجہ شبہ بیان کی ہے اس سے یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں العلم كالحيوة کا معنی بنتا ہے العلم كالحس یعنی علم حس کی طرح ہے اور اس میں علم کی کوئی فضیلت نہیں ہے کیونکہ حس تو جانوروں اور حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے۔

أَوْ مُخْتَلِفَانِ بَأَن يَكُونَ الْمُشَبَّهَ عَقْلِيًّا وَالْمُشَبَّهَ بِهِ جَسَدِيًّا كَالْمُشَبَّهِ وَالسَّبْعُ فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ أَغْنَى الْمَوْتَ عَقْلِيًّا لِأَنَّهُ عَدَمُ الْحَيَوَةِ عَمَّا مِمَّنْ شَأْنُهُ أَنْ يَكُونَ حَيًّا وَالسَّبْعُ جَسَدِيٌّ أَوْ بَالْعَكْسِ وَذَلِكَ بِثَلِّ الْعَطْرِ الَّذِي هُوَ مُحَسُّوسٌ وَمَشْمُومٌ وَخُلِقَ كَرِيمٌ وَهُوَ عَقْلِيٌّ لِأَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ نَفْسَانِيَّةٌ تَصْدُرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسَهْوَةٍ وَالْوَجْهَ فِي تَشْبِيهِ الْمَحْسُوسِ بِالْمَعْقُولِ أَنَّ يُقَدَّرَ الْمَعْقُولُ مُحَسُّوسًا وَيُجْعَلَ كَالْأَصْلِ لِذَلِكَ الْمَحْسُوسِ عَلَى طَرِيقِ الْمُبَالِغَةِ وَالْأَفْعَالِ الْمُحَسُّوسِ أَصْلُ لِلْمَعْقُولِ لِأَنَّ الْعُلُومَ الْعَقْلِيَّةَ مُسْتَفِدَّةً مِنَ الْحَوَاسِ وَمُنْتَهِيَةً إِلَيْهَا فَتَشْبِيهُهُ بِالْمَعْقُولِ يَكُونُ جَعْلًا لِلْفَرْعِ أَصْلًا وَالْأَصْلُ فَرْعًا وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ۔

ترجمہ:-

یا مختلف ہوں گی اس کی صورت یہ ہے کہ مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو جیسے موت اور درندہ کہ منیہ یعنی موت عقلی ہے کیونکہ موت نام ہے اس میں زندگی کا نہ ہونا جس کو زندہ ہونا چاہئے اور درندہ حسی ہے یا اس کا برعکس ہو اور وہ جیسے عطر جو محسوس و مشموم ہے اور اخلاق کریمہ اور وہ عقلی ہے اسلئے کہ اخلاق کریمہ اس نفسانی کیفیت کا نام ہے جس سے سہولت کے ساتھ افعال صادر ہوتے ہیں اور وجہ محسوس کی معقول کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ ہے کہ پہلے معقول کو محسوس فرض کر لیا جائے اور اسے اس محسوس کیلئے بطور مبالغہ محسوس کی طرح اصل قرار دیا جائے ورنہ محسوس معقول کیلئے اصل ہے کیونکہ علوم عقلیہ حواس ہی کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور حواس ہی تک منتہی ہوتے ہیں لہذا محسوس کو معقول کے ساتھ تشبیہ دینا فرع کو اصل اور اصل کو فرع بنانا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

تشریح:-

او مختلفان :- یہاں سے تیسری اور چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ایک عقلی ہو اور دوسرا حسی ہو۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے ”السنیۃ کالسبع“ موت درندے کی طرح ہے۔ اس مثال میں مدنیہ عقلی ہے کیونکہ مدنیہ کے معنی ہیں ”عدم الحیوۃ عمن شأنه أن یکون حیاً“ جس چیز میں زندگی ہونی چاہئے اس چیز سے زندگی کا معدوم ہو جانا۔ تو مدنیہ ایک معدودی چیز ہوئی اور معدودی چیز عقلی ہوتی ہے حسی نہیں ہوتی ہے۔ اور درندے کا حسی ہونا امر بدیہی ہے۔

چوتھی صورت مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو جیسے العطر کا الخلق الکریمة اس میں عطر حسی ہے کیونکہ یہ مشومات کے قبیل سے ہے اور محسوس چیز ہی کو سونگھا جاتا ہے۔ اور خلق کریمہ معقولی ہے کیونکہ خلق کریمہ اس ملکہ کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے سہولت کے ساتھ اچھے افعال کئے جائیں اور کیفیت ایک معقول چیز ہوتی ہے۔

والوجه فی التشبیہ :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے تیسری صورت ذکر کی ہے کہ مشبہ حسی ہو اور اس کی تشبیہ دی جائے مشبہ بہ عقلی کے ساتھ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ اقویٰ ہوتا ہے اور مشبہ بہ کی نسبت اضعف ہوتا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اقویٰ کی اضعف کے ساتھ تشبیہ دی جائے کیونکہ معقولی چیز اضعف ہو تی ہے اور محسوس چیز اقویٰ ہوتی ہے اور اقویٰ کی اضعف کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

جواب :- یہاں پر یہ تشبیہ حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ مبالغہ پر محمول ہے کہ یہاں پر ہم معقولی چیز کو پہلی ایسی محسوس چیز فرض کر لیتے ہیں کہ اس کو اصل بنانا صحیح ہو ورنہ اگر ایسا نہ کریں تو اسے مشبہ بہ بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے ہم اسے حسی فرض کریں گے کیونکہ عقلی چیز کو حسی سے اخذ کیا جاسکتا ہے

وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَلَا بِالْحِسِّ أَغْنَى الْحِسُّ الظَّاهِرُ مِثْلَ الْخَيَالِيَّاتِ وَالْوَهْمِيَّاتِ وَالْوُجْدَانِيَّاتِ أَرَادَ أَنْ يَجْعَلَ الْحِسَّ وَالْعَقْلِيَّ بَحِثٌ يَشْمَلَانِهَا تَسْهِيلاً لِلضَّبْطِ بِتَقْلِيلِ الْإِفْسَادِ فَقَالَ وَالْمُرَادُ بِالْحِسِّ الْمُدْرِكُ هُوَ أَوْ مَادَّتُهُ بِأَحَدِي الْحَوَاسِ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ أَغْنَى الْبَصَرُ وَالسَّمْعُ وَالشَّمُّ وَالذَّوْقُ وَاللَّمْسُ فَدَخَلَ فِيهِ أَيْ فِي الْحِسِّ بِسَبَبِ زِيَادَةِ قَوْلِنَا أَوْ مَادَّتِهِ الْخَيَالِيَّ وَهُوَ الْمَعْدُومُ الَّذِي فَرَضَ مُجْتَمِعَانِ أُسُورُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا يُدْرِكُ بِالْحِسِّ كَمَا فِي قَوْلِهِ شَعَرَوْكَ أَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيقِ هُوَ مِنْ بَابِ جُرْدَقٍ طَيْفَةٍ وَالشَّقِيقُ وَرَدٌّ أَحْمَرُ فِي وَسْطِهِ سَوَادٌ تَنَبُّتٌ فِي الْعُجْبَالِ إِذَا تَصَوَّبَ أَيْ مَالَ إِلَى السُّفْلِ أَوْ تَصَعَّدَ أَيْ مَالَ إِلَى الْعُلُوِّ أَغْلَامٌ يَأْقُوتُ نَشْرُونَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدٍ فَإِنَّ كَلَابِشَ الْعَلَمِ وَالْيَاقُوتِ وَالرُّمَحِ وَالزَّبَرَجَدَ مَحْسُوسٌ لَكِنَّ الْمُرَكَّبَ الَّذِي هَذِهِ الْأُمُورُ مَادَّتُهُ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ وَالْحِسُّ لَا يُدْرِكُ إِلَّا مَا هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَادَّةِ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَعَلِي هَيْئَةٍ مَخْصُوصَةٍ وَالْمُرَادُ بِالْعَقْلِيِّ مَا عَدَا ذَلِكَ أَيْ مَا لَا يَكُونُ هُوَ وَلَا مَادَّتُهُ مُدْرِكًا بِأَحَدِي الْحَوَاسِ الْخَمْسِ الظَّاهِرَةِ فَدَخَلَ فِيهِ الْوَهْمِيُّ الَّذِي لَا يَكُونُ لِلْحِسِّ مَدْخَلٌ فِيهِ أَوْ مَا هُوَ غَيْرُ مُدْرِكٍ بِهَا أَيْ بِأَحَدِي الْحَوَاسِ الْمَذْكُورَةِ وَلَكِنَّهُ بِحَيْثُ لَوْ أُدْرِكَ لَكَانَ مُدْرِكًا بِهَا وَبِهَذَا الْقَيْدِ يَتَمَيَّزُ مِنَ الْعَقْلِيِّ۔

ترجمہ :-

اور جب کچھ مشبہ اور مشبہ بہ ایسے بھی تھے جن کا ادراک نہ قوت عاقلہ کے ساتھ ہوتا تھا اور نہ ہی حس ظاہری کے ساتھ جیسے خیالیات و ہمیات اور وجدانیات تو مصنف نے حسی کو ایسا بنانا چاہا جو ان کو بھی شامل ہو جائے تاکہ قسموں کے کم ہونے کی وجہ سے اس کا یاد کرنا آسان ہو جائے اسلئے انھوں نے کہا کہ حسی سے مراد وہ ہے جو وہ خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی کے ساتھ مدرک ہو حواس خمسہ ظاہرہ سے میری مراد بصر، سمع، شہ، ذوق، لمس، وغیرہ ہیں لہذا اس میں داخل ہو جائیں گے یعنی حسی میں ہمارا قول ”او مادتہ“ کے اضافہ کرنے سے خیالی اور خیالی وہ عدلی چیز ہے جسے ایسے امور کا مجموعہ فرض کر



لیا جائے جن میں سے ہر ایک مدرک بالکس ہو جیسے کہ اس شعر میں ہے کہ گویا کہ گل لالہ۔۔۔ محمر الشقیق جرد قطیفہ کے قبیل سے ہے شقیق ایک سرخ پھول ہے جس کے درمیان میں سیاہ داغ ہوتے ہیں اور پہاڑوں میں اگتا ہے جب بانسیم کے جھونکوں سے اوپر نیچے ہوتا ہے تو ایسا لگتا ہے گویا کہ یا قوتی جھنڈے ہیں جنہیں ہرے زبردی نیزوں پر پھیلا دیا گیا ہے تو ان میں سے علم، یا قوت، نیزہ، اور زبرد میں سے ہر ایک محسوس ہے لیکن وہ مرکب جس کا مادہ یہ امور ہیں محسوس نہیں ہے کیونکہ وہ امور تو موجود ہی نہیں ہیں اور حس انہی چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو قوت مدرک کے ہاں کسی خاص ہیئت کے ساتھ حاضر ہوں اور کسی مادہ میں موجود ہوں اور عقلی سے مراد وہ ہے جو اس کے علاوہ ہوں یعنی وہ بذات خود یا اس کا مادہ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی کے ساتھ مدرک نہ ہوں تو اس میں وہ داخل ہو گیا جس میں حس کو کوئی دخل نہیں ہے یا وہ جو حواس مذکورہ سے مدرک تو نہ ہو لیکن وہ اس طرح ہوں کہ اگر ان کا ادراک کیا جائے تو ادراک کیا جاسکتا ہو اس قید کیساتھ وہ عقلی سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

تشریح:-

ولسا کان من المشبه والمثبه :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعد والی عبارت کیلئے تمہید اور مقدمہ قائم کیا ہے کیونکہ اس سے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ طرفین یا تو دونوں حسی ہوں گے یا دونوں عقلی ہوں گے اور یا دونوں مختلف ہوں گے یہ کل چار صورتیں بنتی ہیں جبکہ کچھ صورتیں ایسی ہیں جو ان میں داخل نہیں ہیں جیسے وجدانیات، وہمیات، خیالیات تو مصنف نے عقلی اور حسی کی تعریف کو عام کر کے ان کو بھی شامل کر دیا ہے۔ لیکن اس کی تفصیل سے پہلے پانچ باتوں کا جانا ضروری ہے۔

پہلی بات:- خیالی اور وہی کے درمیان فرق دوسری بات:- وہی اور عقلی کے درمیان فرق۔

تیسری بات:- وجدانی کی تعریف:- چوتھی بات:- لذت اور الم کی تعریف پانچویں بات:- لذت اور الم کی قسمیں۔

پہلی بات:- خیالی کی تعریف:- انسانی ذہن میں آنی والی معانی سے قوت مفکرہ کے ذریعہ صورت کے گڑھنے کو خیالی کہتے ہیں۔

چنانچہ کبھی تو قوت معانی کو اجسام کے ساتھ ملاتی ہے اور کبھی موجود کو معدوم کے ساتھ تو کبھی معدوم کو موجود فرض کر لیتی ہے۔

وہمیات کی تعریف:- ایسی صورتوں کے گھڑنے کا نام ہے جن صورتوں کا خارج میں وجود نہ ہو اور نہ ہی اس مادے کا وجود ہو جس مادے سے ان صورتوں کو گھڑا گیا ہے۔

تو وہمیات اور خیالیات میں فرق ہوا کہ خیالیات ایسی صورت کے گھڑنے کا نام ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو البتہ ان کا مادہ خارج میں موجود ہو جبکہ وہمیات میں صورت اور مادہ دونوں کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ہے۔

خیالیات کی مثال جیسے کان محمر الشقیق إذا تصبّأ أو تصعد أعلام یاقوت نشرون علی رماح من زبرد۔

تحقیق المفردات:- محمر سرخ پھول۔ شقیق اس پہاڑی سرخ پھول کو کہتے ہیں جس کے درمیان سیاہ دھبہ ہوتا ہے نعمان بادشاہ کی طرف نسبت کر کے اسے شقائق نعمان بھی کہتے ہیں اس میں مفرد اور جمع دونوں برابر ہیں۔ تصبّأ نیچے کی طرف جھک جانا اور تصعد اوپر کی طرف اٹھ جانا۔ اعلام علم کی جمع بمعنی جھنڈا۔ نشرون جمع مؤنث غائب کا صیغہ ہے بمعنی پھیلا نا۔

ترجمہ:- شقیق کے سرخ پھول جب نیچے کی طرف جھک جائیں یا اوپر کی طرف بلند ہو جائیں تو گویا کہ وہ یا قوت کے جھنڈے ہیں جنہیں زمر کے نیزوں پر پھیلا دئے گئے ہوں۔

محل استنباد:- اس شعر میں شقیق پھول کے ہواؤں کے تھیرنوں سے جھکنے اور پھراو پر کی طرف اٹھ جانے سے جو صورت حاصل ہوتی ہے اس کی تشبیہ دی ہے ایسی صورت کے ساتھ جو صورت سرخ جھنڈوں کے کسی سرسبز و شاداب جگہ میں زمر کے ڈنڈوں پر لگا کر پھیلا دینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس میں مشبہ بہ کی ہیئت اور صورت کو قوت مفکرہ منتزع کرتی ہے اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے البتہ جن مفردات سے اس کو مرکب کر کے بنایا ہے ان مفردات کا خارج میں وجود ہے۔ کیونکہ خارج میں زمر بھی پایا جاتا ہے یا قوت بھی پایا جاتا ہے اور جھنڈے بھی پائے جاتے ہیں۔

فائدہ:- اس شعر میں محمر الشقیق جرد قطیفہ کی طرح ہے یعنی جس طرح جرد قطیفہ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے

ہے اسی طرح یہ بھی اضافۃ الصفات الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور اصل عبارت یوں ہے ”العقید المجرم“ شقیق موصوف اور مخراس کی صفت

ہے۔

کَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرًا يَفْتُلْنِي وَالْمُشْرِفِي مَضَاجِعِي وَمَسْنُونَةَ زَرْقٍ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالٍ أَيْ أَيْقَتْلَنِي ذَلِكَ الرَّجُلُ الَّذِي يُوعِدُنِي فِي حُبِّ سَلَمَى وَالْحَالُ أَنَّ مَضَاجِعِي سَيِّفٌ مَسْنُونٌ إِلَى مَشَارِفِ التَّمَنِ وَسَهَامٌ مُخَدَّدَةٌ النَّصَالِ صَافِيَةٌ مَجْلُوءَةٌ وَأَنِّيَابِ الْأَغْوَالِ بِمَا لَا يَذْرُغُهُ الْجِسُّ لِعَدَمِ تَحَقُّقِهَا مَعَ أَنَّهَا لَوَ أَدْرَكَتْ لَمْ تَذَرِكْ إِلَّا بِجِسِّ الْبَصَرِ وَمِمَّا يَجِبُ أَنْ يُعْلَمَ فِي هَذَا الْمَقَامِ أَنَّ مِنْ أَقْوَى الْأَذْرَاكِ مَا يَسْمَى مُتَخَيِّلَةً وَمُفَكَّرَةً مِنْ شَأْنِهَا تَرْكِيبُ الصُّوَرِ وَالْمَعَانِي وَتَفْصِيلُهَا وَالتَّصَرُّفُ فِيهَا وَاخْتِرَاعُ أَشْيَاءٍ لَا حَقِيقَةَ لَهَا فَالْمُرَادُ بِالْخَيَالِيِّ الْمَعْدُودِ الَّذِي رَكَّبْتَهُ الْمُتَخَيِّلَةَ مِنْ الْأُسُورِ الَّتِي أَدْرَكَتْ بِالْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَبِالْوَهْمِيِّ مَا اخْتَرَعَهُ الْمُتَخَيِّلَةُ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهَا كَمَا إِذَا سَمِعَ أَنَّ الْغُولَ شَيْءٌ يَهْلِكُ النَّاسَ كَالشَّيْءِ فَاخَذَتْ الْمُتَخَيِّلَةُ فِي تَصْوِيرِهَا بِصُورَةِ الشَّيْءِ وَاخْتِرَاعِ نَابٍ لَهَا كَمَا لِلشَّيْءِ وَمَا يَذَرِكُ بِالْوُجْدَانِ أَيْ دَخَلَ أَيْضًا فِي الْعَقْلِيِّ مَا يَذَرِكُ بِالْقُوَى الْبَاطِنَةِ وَيُسَمَّى وَجْدَانِيَّاتٍ كَاللَّذَّةِ وَهِيَ إِذْرَاكِ وَيَنْبُلُ لِمَا هُوَ عِنْدَ الْمَذَرِكِ أَفَقٌ وَشَرٌّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ وَلَا يَخْفَى أَنَّ إِذْرَاكِ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنَ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ لِكُونِهُمَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَبْدَةِ إِلَى الْحَوَاسِ بَلْ مِنَ الْوُجْدَانِيَّاتِ الْمَذَرِكَةِ بِالْقُوَى الْبَاطِنَةِ كَالشَّيْءِ وَالْجُفُوعِ وَالْفَرَجِ وَالْغَمِّ وَالْعُضْبِ وَالْخَوْفِ وَمَا شَاكَ ذَلِكَ وَالْمُرَادُ هَهُنَا اللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ الْحِسِّيَّانِ وَالْأَفَالَةُ اللَّذَّةُ وَالْأَلَمُ الْعَقْلِيَّانِ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ الصَّرْفَةِ۔

ترجمہ:-

جیسے اس کے قول میں شعر:- کیا وہ مجھے قتل کر دے گا حالانکہ مشرقی تلوار اور چزیلوں کے دانتوں جیسے تیز دھار نیزے میرے ساتھ ہیں۔

یعنی کیا وہ آدمی جو مجھے سلمیٰ کی محبت میں دھمکا رہا ہے مجھے قتل کر دے گا حالانکہ میرے ساتھ مشارف یمن کی طرف منسوب تلوار اور انتہائی تیز دھار والے صیقل شدہ نیزے ہیں اور انیاب اغوال کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا ادراک حس نہیں کرتی ہے اس کے باوجود اگر یہ موجود ہوئے تو حس بصر ہی اس کا ادراک کرے گی۔ اور اس مقام پر ایک اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ قویٰ مدرکہ میں سے ایک وہ قوت بھی ہے جسے متخیلہ اور مفکرہ کہتے ہیں جس کا کام صورتوں اور معانی کو مرکب کرنا اور ان کی تفصیل معلوم کر کے ان میں تصرف کرنا اور ایسی چیزوں کو ایجاد کرنا ہے جن کی کوئی حقیقت ہی نہ ہو تو خیالی سے مراد وہ معدوم ہے جسے قوت متخیلہ نے ایسے امور سے مرکب کیا ہو جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ساتھ ہوتا ہو اور وہی سے مراد وہ ہے جسے متخیلہ نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو جیسے جب یہ سنا جائے کہ بھوت ایک ایسی چیز کا نام ہے جو لوگوں کو درندے کی طرح ہلاک کر دیتی ہے تو قوت متخیلہ درندے کی طرح اس کی تصویر کے بنانے میں لگ جاتی ہے اور درندے کی طرح اس کیلئے دانت گھڑ لیتی ہے اور وہ جو مدرکہ بالوجدان ہو یعنی عقلی میں وہ بھی داخل ہو گیا جو قویٰ باطنہ سے مدرکہ ہو جس کو وجدانیات کہتے ہیں جیسے لذت اور وہ قوت مدرکہ کے ہاں ادراک اور حاصل کرنا ہے کسی ایسی چیز کا جو کمال اور خیر ہو اس حیثیت سے کہ وہ کمال اور خیر ہے اور الم اس چیز کو پانا ہے جو قوت مدرکہ کے ہاں آفت اور شر ہو اس حیثیت سے کہ وہ آفت اور شر ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ان کا ادراک حواس خمسہ سے نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی یہ عقلیات محض ہیں کیونکہ ان کا تعلق ان جزئیات سے ہے جن کی نسبت حواس کی طرف ہوتی ہے بلکہ یہ ان وجدانیات میں سے ہیں جن کا ادراک قویٰ باطنہ سے ہوتی ہے جیسے سیر ہو جانا بھوک کا لگنا خوش ہو جانا غم، غصہ، خوف اور جو اس کے مشابہ ہوں اور یہاں پر لذت اور الم سے وہ لذت اور الم مراد ہیں جو حس ہوں ورنہ لذت و الم عقلی تو عقلی محض ہیں۔

تشریح:-

وہیات کی مثال:- اَیْقَتْلَنِي وَالْمُشْرِفِي مَضَاجِعِي :: وَمَسْنُونَةَ زَرْقٍ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالِ -

تحقیق المفردات :- ہمزاء استفہام انکاری کیلئے ہے یعنی وہ مجھے قتل نہیں کر سکتے ہیں۔

والمشرفی - مشرفی تلوار کی صفت اور مشرف کی طرف منسوب ہے اور مشرف جوری کے قریب یمن کے ایک شہر کا نام ہے۔  
مضاجعی - لازم کے معنی میں ہے یعنی ہمیشہ میرے ساتھ ہوتی ہیں۔ مسنونۃ کے معنی ہیں نوک دار تیر۔ زرق ازرق کی جمع ہے صیقل شدہ صاف ستھری اور انتہائی تیز تلوار۔ انیاب ناب کی جمع ہے رباعیہ کے بعد والی داڑھ کو کہتے ہیں۔ اغوال غول کی جمع ہے اس کے معنی ہیں بھوت، چڑیل، اور جن پریت۔

ترجمہ :- کیا وہ مجھے قتل کرے گا حالانکہ مشرفی تلواریں اور چڑیلوں بھوتوں کے داڑھوں کی طرح تیز نوکدار چمکدار نیزے ہمیشہ میرے ساتھ ہوتے ہیں اس شعر میں امرؤ القیس شاعر نے اپنی محبوبہ سلمیٰ کی محبت کے بارے میں کسی کے دھکانے پر اس کی دھمکی کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اسے تنبیہ کی ہے کہ جب ہر وقت میرے پاس عمدہ تلواریں اور بہترین قسم کے نیزے ہوتے ہیں تو ان کے ہوتے ہوئے تم مجھے سلمیٰ کے ساتھ محبت کرنے کی پاداش میں قتل نہیں کر سکتے ہو کیونکہ اگر تم مجھے قتل کرنے کے ارادے سے آؤ گے تو میں نے بھی کوئی چوڑیاں نہیں پہن رکھی ہیں۔

محل استشہاد :- اس شعر میں شاعر نے تیز نیزوں کے بھالوں کی تشبیہ دی ہے چڑیلوں کے تیز دانتوں کے ساتھ جبکہ خارج میں نہ تو ان چڑیلوں کا کوئی وجود ہے اور نہ ہی ان کے دانتوں اور داڑھوں کا۔ الغرض نہ تو اس صورت کا خارج میں وجود ہے اور نہ ہی ان مفردات کا خارج میں وجود ہے جن سے وہ صورت بنی ہے انیاب اغوال کا اگرچہ خارج میں وجود نہیں لیکن اگر پایا جائے تو ان کا احساس حواس خمسہ میں سے آنکھ ہی کے ساتھ ہوگا۔

دوسری بات عقل محض اور وہم کے درمیان یہ فرق ہے کہ عقلی وہ چیز ہے جس کا نہ باعتبار صورت کے وجود ہو اور نہ ہی باعتبار مادہ کے اور اگر کوئی اس کا ادراک کرنا چاہے تو ادراک بھی نہ کر سکے جیسے علم اور حیۃ۔ اور وہی اس چیز کو کہتے ہیں جس کی صورت عقل میں موجود ہو اور نہ ہی مادہ لیکن اگر کوئی اس کا ادراک کرنا چاہے تو ادراک کر سکے جیسے انیاب اغوال خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے نہ اس کا مادہ ہے اور نہ ہی اس کی کوئی صورت پائی جاتی ہے لیکن اگر کوئی اس کا تصور اور ادراک کرنا چاہے تو کر سکتا ہے مثلاً یوں کہ کہ انیاب اغوال ان چیزیلوں کے دانتوں کو کہتے ہیں جو انسانوں کو کھاتے ہیں۔

تیسری بات :- وجدانیات انسان کی ذات میں موجود اس قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ انسان بھوک، پیاس، سیرابی اور خوف وغیرہ کا ادراک کرتا ہے تو اس قوت کو جس کے ساتھ ادراک کیا جاتا ہے قوت وجدانی کہتے ہیں اور جن چیزوں کا ادراک کیا جائے ان کو وجدانیات کہتے ہیں جیسے لذت، الم وغیرہ۔  
چوتھی بات :- لذت اور الم کی تعریف۔

لذت کی تعریف :- لذت خیر اور کمال کے اس ادراک بالفعل کا نام ہے جو مدرک کے پاس اس حیثیت سے موجود ہو کہ وہ کمال اور خیر ہے۔ اس تعریف میں لذت اس ادراک کا نام ہے یہ جنس ہے اس میں تمام وہمیات اور خیالیات داخل ہو گئے یہ کمال اور خیر بالفعل حاصل ہو یہ پہلی فصل ہے اس کے ساتھ تصور لذت کو نکال دیا کہ اگر کوئی تصور ہی تصور میں کسی حد تک پہنچ بھی جائے تو اس کو لذت نہیں کہا جائے گا۔

حقیقت میں بھی وہ کمال اور خیر ہوں یہ قید دوسری فصل ہے اس قید کے ساتھ الم کو نکال دیا کیونکہ اس میں کمال اور خیر نہیں ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ کمال اور خیر ہے یہ تیسری فصل ہے اس قید کے ساتھ اس کمال اور خیر کو نکال دیا جو اپنی ذات کے اعتبار سے کمال اور خیر تو ہوں لیکن اسے کمال اور خیر کے بجائے شر سمجھا جائے جیسے بیمار کیلئے کڑی دوا یا اپنی ذات کے اعتبار سے خیر ہے لیکن مریض اس کے ذائقہ کے خراب ہونے کی وجہ سے اس کے پینے سے کتراتا ہے اور لذت کی مثال جیسے کوئی میٹھی چیز۔

الم کی تعریف :- الم شر اور آفت کے اس ادراک بالفعل کا نام ہے جو مدرک کے پاس اس حیثیت سے موجود ہو کہ وہ شر اور آفت ہے۔  
الم کے تعریف کے فوائد قیود لذت کی تعریف کے فوائد قیود پر قیاس کئے جائیں۔

پانچویں بات :- الم اور لذت کی دو قسمیں ہیں۔ حسی اور عقلی یہاں پر تعریف کو اس لذت اور الم کو شامل کرنے کیلئے عام کیا ہے جو حسی ہیں اگر وہ لذت و الم عقلی ہوں تو وہ پہلے سے داخل ہوں گے ان کو تعریف شامل کرنے کیلئے تعریف کو عام کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔  
جب ابتدائی باتیں بیان ہو چکیں تو اب یہ بات سمجھنے کی ہے کہ مصنف نے وجدانیات وہمیات اور خیالیات کو بھی حسی اور عقلی کی تعریفوں میں داخل کرنے

کیلئے حسی اور عقلی کی تعریفوں کو عام کر دیا ہے۔ چنانچہ حسی کی تعریف کو عام کرتے ہوئے کہا ہے کہ حسی وہ ہے جو باعتبار ذات کے یا باعتبار مادہ کے مد رک یا حس ہو اس میں مادہ کی قید بڑھائی ہے خیالات کو بھی اس تعریف میں داخل کرنے کیلئے۔

اور عقلی کی تعریف عام کرتے ہوئے کہا ہے کہ عقلی وہ ہے جو حسی کے علاوہ ہو یعنی حواس خمسہ کے ساتھ نہ تو اس کا ادراک کیا جاسکے اور نہ ہی اس کے مادہ کا۔ عقلی کی تعریف کو اس طرح عام کرنے سے یہ تعریف وہی اور وجدانی کو بھی شامل ہو گئی ہے لہذا تعریف کے عام کرنے سے طرفین کی دوہی قسمیں نہیں گئی اس سے زیادہ نہیں بنیں گی۔

وَوَجْهَهُ أَيْ وَجْهَ التَّشْبِيهِ مَا يَشْتَرِكُ فِيهِ أَيْ فِي الْمَعْنَى الَّذِي قُصِدَ اشْتِرَاكَ الطَّرْفَيْنِ فِيهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ زَيْدًا وَالْأَسَدَ يَشْتَرِكُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الذَّاتِيَّاتِ وَغَيْرِهَا كَالْحَيَوَانِيَّةِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَالْوُجُودِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مَعَ أَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لَيْسَ وَجْهَ الشَّبْهِ وَذَلِكَ الْإِشْتِرَاكُ يَكُونُ تَحْقِيقًا أَوْ تَخْيِيلًا وَالْمُرَادُ بِالتَّخْيِيلِ أَنَّ لَا يُوجَدُ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ أَوْ فِي كِلَيْهِمَا إِلَّا عَلَى سَبِيلِ التَّخْيِيلِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ وَكَأَنَّ النُّجُومَ بَيْنَ دَجَاهَا جَمْعٌ دُجِيَّةٌ وَهِيَ الظُّلْمَةُ وَالضَّمِيرُ لِلَّيْلِ وَرَوَى دَجَاهَا وَالضَّمِيرُ لِلنُّجُومِ سُنَنٌ لَاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعٌ فَإِنَّ وَجْهَ الشَّبْهِ فِيهِ أَيْ فِي هَذَا التَّشْبِيهِ هُوَ الْهَيْئَةُ الْخَاصِلَةُ مِنْ حُضُولِ أَشْيَاءٍ مُشْرِقَةٍ بَيَضَ مِنْ جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ أَسْوَدَ فَهِيَ أَيْ تِلْكَ الْهَيْئَةُ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ فِي الْمُسَبَّبِ بِهِ أَعْنَى السُّنَنِ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ الْأَعْلَى طَرِيقِ التَّخْيِيلِ وَهُوَ السُّنَنُ وَذَلِكَ أَيْ وَجُودَهَا فِي الْمُسَبَّبِ بِهِ عَلَى طَرِيقِ التَّخْيِيلِ أَنَّهُ الضَّمِيرُ لِلشَّيْءِ لِمَا كَانَتْ الْبَدْعَةُ وَكُلِّ مَا هُوَ جَهْلٌ تَجْعَلُ صَاحِبَهَا كَمَنْ يَمُشِي فِي الظُّلْمَةِ فَلَا يَهْتَدِي لِلطَّرِيقِ وَلَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَنَالَ مَكْرُوهًا شَبَّهَتْ الْبَدْعَةُ بِهَا أَيْ بِالظُّلْمَةِ وَلَزِمَ بِطَرِيقِ الْعَكْسِ إِذَا أُرِيدَ التَّشْبِيهُ أَنْ تَشَبَّهَ السُّنَنُ وَكُلِّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالنُّورِ لِأَنَّ السُّنَنَ وَالْعِلْمَ مُقَابِلَ الْبَدْعَةِ وَالْجَهْلِ كَمَا أَنَّ النُّورَ مُقَابِلَ الظُّلْمَةِ۔

ترجمہ:-

اور وجہ شبہ وہ ہے جس میں وہ دونوں مشترک ہوں یعنی وہ معنی جس میں طرفین کے قصد کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہ اسلئے کہ زید اور اسد ذاتیات وغیرہ بہت ساری چیزوں میں ایک دوسرے کیساتھ شریک ہیں جیسے حیوانیت جسمانیت وجود وغیرہ اس کے باوجود ان میں سے کوئی بھی وجہ شبہ نہیں ہے اور یہ اشتراک کبھی تحقیقی اور کبھی تخیلی ہوتا ہے تخیلی کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی دونوں طرفین یا اس میں سے کسی ایک میں صرف تخیل اور تاویل کے طور پر پایا جائے جیسے کہ اس شعر میں ہے اور اس رات کی تاریکی میں گویا کہ ستارے دجاہ دجیہ کی جمع ہے بمعنی تاریکی اور ضمیر لیل کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ لفظ مؤنث کی ضمیر کے ساتھ دجاہا بھی منقول ہے اس صورت میں اس ضمیر کا مرجع نجوم ہوگا۔ ایسے ہیں گویا کہ سنتیں کہ ان کے درمیان سے بدعتیں ظاہر ہو جائیں۔ بیشک اس میں وجہ شبہ یعنی اس تشبیہ میں وجہ شبہ وہ چند سفید چمکنے والی چیزوں کے کسی کالے تاریک چیز کے ارد گرد جمع ہونے سے حاصل ہونے والی صورت ہے تو یہ ہیئت مشبہہ میں موجود نہیں ہے یعنی السنن بین الابتداء میں لیکن اس ہیئت کا مشبہہ یہ میں تخیل کے طور پر ہونا اسلئے ہے کہ ضمیر شان کی ہے جب بدعت اور ہر وہ چیز جو جہل ہے اپنے حامل کو اس آدمی کی طرح کر دیتے ہیں جو اندھیرے میں چل رہا ہو کہ اسے نہ راستہ مل رہا ہو اور نہ ہی وہ خطرات سے محفوظ رہتا ہو بدعت کی تاریکی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور عکس کے طور پر اس سے یہ لازم آیا ہے کہ جب تشبیہ کا ارادہ کیا جائے یعنی سنت اور ہر اس چیز کی تشبیہ دی جائے جو علم ہے نور کے ساتھ کیونکہ سنت اور علم بدعت اور جہالت کے مقابل ہیں جیسا کہ نور تاریکی کا مقابل ہے۔

تشریح:-

ووجهه ما يشترك فيه:- یہاں تک تشبیہ کے دوازن کا بیان تھا اور اب یہاں سے تشبیہ کا تیسرا رکن وجہ شبہ کو بیان کر رہے ہیں۔

چنانچہ وجہ شبہ وہ وصف ہے جس میں طرفین (یعنی مشبہہ اور مشبہ بہ) تھقیقا یا تخیلیا شریک ہوں۔

تھقیقا چونکہ بالکل واضح تھا اسلئے اس کی مثال ذکر نہیں کی ہے تھقیقا کے مثال کی طرف آخر میں جا کر صرف ضمنا اشارہ کیا ہے۔ اور تخیلیا میں چونکہ ابہام تھا

اسلئے اس کی مثال ذکر کی ہے چنانچہ اس کی مثال شاعر کے اس شعر میں ہے۔

وَكَانَ النُّجُومُ بَيْنَ دَجَاهِ سَنَنْ لَاحٍ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعٌ

تحقیق المفردات:- کأن حرف مشبہ بالفعل ہے تشبیہ کیلئے استعمال ہوتا ہے ”النجوم نجم“ کی جمع ہے بمعنی ستارہ اور اس کا اطلاق ثنیا پر بھی ہوتا ہے ”دجاء“ بمعنی تاریکی۔ ”سنن سنة“ کی جمع ہے بمعنی اچھا طریقہ اس کا اطلاق بدعت کے مقابل پر بھی ہوتا ہے۔ لاح بمعنی ظاہر ہونا۔ ابتداء بمعنی نئی چیز اور ہر اس چیز پر بھی بدعت کا اطلاق ہوتا ہے جو دین اور شریعت میں نئی ہو۔

ترجمہ:- گویا کہ ستارے اس کی تاریکی کے بیچ میں سنتیں ہیں جن کے درمیان بدعات ظاہر ہوئی ہیں۔

یہ اس کا لغوی ترجمہ ہے اور اصل ترجمہ یوں ہے۔ اور گویا کہ ستارے اس کی تاریکی میں ایسے روشن ہیں جیسے بدعت کی تاریکی میں سنت کی روشنی وجہ شبہ اس شعر میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جب کسی تاریک چیز میں کوئی گول گول روشن متحرک چیزیں ہوں تو اس سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ صورت وجہ شبہ ہے اور یہ محض ایک خیالی صورت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ یہاں پر سنت کے روشنی کی تشبیہ دی ہے بدعت کی تاریکی کے ساتھ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح روشنی میں چلنے والا آدمی ٹھوکر کھانے اور کسی گڑھے میں گر پڑنے سے روشنی کی وجہ سے بچتا ہے اسی طرح سنت پر عمل کرنے والا آدمی بھی بدعت اور گمراہی کے گڑھے میں گر کر گمراہ ہونے سے بچتا ہے۔ بدعت کی تشبیہ تاریکی اور اندھیرے کے ساتھ دی ہے اسلئے کہ جس طرح اندھیرے میں چلنے والا آدمی کسی بھی وقت کسی گڑھے میں گر کر اپنا نقصان کر سکتا ہے اسی طرح بدعت پر چلنے والا آدمی بھی اصل عقائد اور احکامات کے نہ جاننے کی وجہ سے کسی وقت بھی گمراہ اور بے راہ ہو سکتا ہے۔

وَشَاعَ ذَلِكَ أَيْ كَوْنُ السُّنَّةِ وَالْعِلْمِ كَالنُّورِ وَالْبُدْعَةُ وَالْجَهْلُ كَالظُّلْمَةِ حَتَّى تَخِيلَ أَنَّ الثَّانِي أَيْ السُّنَّةَ وَكُلَّ مَا هُوَ عِلْمٌ بِمَالِهِ بَيَاضٌ وَإِشْرَاقٌ نَحْوًا تَنَبَّهْتُمْ بِالْحَنِيفِيَّةِ الْبَيَضَاءِ وَالْأَوَّلِ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ أَيْ وَيُخِيلُ أَنَّ الْبُدْعَةَ وَكُلَّ مَا هُوَ جَهْلٌ بِمَالِهِ سَوَادٌ وَأَظْلَامٌ كَقَوْلِكَ شَاهَدْتُ سَوَادَ الْكُفْرِ مِنْ جَبِينِ فَلَانٍ فَصَارَ بِسَبَبِ تَخْيِيلِ أَنَّ الثَّانِي بِمَالِهِ بَيَاضٌ وَإِشْرَاقٌ وَالْأَوَّلُ بِمَالِهِ سَوَادٌ وَأَظْلَامٌ تَشْبِيهُ النُّجُومِ بَيْنَ الدُّجَى بِالسُّنَنِ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ كَتَشْبِيهِهَا أَيْ النُّجُومِ بِبَيَاضِ الْمَشْيَبِ فِي سَوَادِ الشَّيْبِ أَيْ أَبْيَضُهُ فِي أَسْوَدِهِ أَوْ بِأَلْوَانِ أَيْ الْأَزْهَارِ مُؤْتَلِفَةً بِالْقَافِ أَيْ لَا مَعَّةَ بَيْنَ السَّنَاتِ الشَّدِيدِ الْخَضَرَةِ حَتَّى يَضْرِبَ إِلَى السَّوَادِ فَبِهَذَا التَّأْوِيلِ أَعْنَى تَخْيِيلِ مَا لَيْسَ بِمُتَلَوِّنَ ظَاهِرًا شَبَّكَ النُّجُومِ بَيْنَ الدُّجَى وَالسُّنَنِ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ فِي كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا شَيْئًا أَبْيَضَ بَيْنَ شَيْءٍ ذِي سَوَادٍ وَلَا يَخْفَى أَنَّ قَوْلَهُ لَاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعٌ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ إِلَى سُنَنِ لَاحَتْ بَيْنَ الْإِبْتِدَاعِ۔

ترجمہ:-

اور یہ زیادہ مشہور ہو گیا ہے یعنی سنت اور علم کا نور کی طرح ہونا اور جہالت کا تاریکی کی طرح ہونا یہاں تک کہ یہ گمان کیا جاتا ہے ثانی یعنی سنت اور ہر وہ چیز جو علم ہے ان چیزوں میں سے ہے جن کیلئے روشنی اور چمک ہوتی ہے جیسے میں لایا ہوں تمہارے پاس ملت بیضاء۔ اور اول اس کے برخلاف ہے یعنی یہ گمان کیا جاتا ہے کہ بدعت اور ہر جہالت ان چیزوں میں سے ہیں جن کیلئے سیاہی اور تاریکی ہے جیسے تمہارا قول میں نے فلاں کی پیشانی میں کفر کی تاریکی دیکھی ہے تو اس تخیل کی وجہ سے ثانی ان چیزوں میں سے بن گیا ہے جن کیلئے سفیدی اور چمک ہوتی ہے اور اول ان چیزوں میں سے بن گیا ہے جن کیلئے سیاہی اور تاریکی ہوتی ہے تاریکی کے بیچ میں ستاروں کی تشبیہ سنتوں کی بدعتوں کے درمیان ہونا اس طرح ہے جیسے ستاروں کی تشبیہ بڑھاپے کی سفیدی کے ساتھ جوانی کی تاریکی میں ہوتی ہے، یا چمک دمک والی کلیوں کے ساتھ مونتقلہ قاف کے ساتھ ہے بمعنی ایسے ہرے بھرے بتوں کے درمیان چمکتا جوان بھائی ہریالی کی وجہ سے مائل بہ سیاہی ہو گئے ہوں لہذا اس تاویل کے ذریعہ یعنی غیر متلون کو متلون خیال کرنے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا ستاروں کا تاریکی کے درمیان اور سنتوں کا بدعتوں کے درمیان مشترک ہونا اس امر میں کہ ان میں سے ہر ایک سفید چیز تاریک چیز کے درمیان میں ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ قد لارح بین ابتداء قلب کے قبیل سے ہے اور یہ اصل میں یوں ہے ”سنن لاحت بین الابتداء۔“

تشریح:-

اور یہ بھی بہت زیادہ شائع ذائع ہے کہ کفر کی تشبیہ سیاہی کے ساتھ دی جائے اور اسلام کی تشبیہ روشنی اور علم کی تشبیہ نور کے ساتھ دی ہے جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ آتیتکم بالحنیفة البیضاء۔ میں تمہارے پاس خالص روشن دین لایا ہوں تو اس حدیث میں دین پر سفیدی کا اطلاق ہوا ہے۔ کفر اور بدعت پر تاریکی کے اطلاق ہونے کی مثال جیسے مشہور مقولہ ہے کہ ”شاهدت سواد الکفر علی حبیب فلان“ میں نے اس کی پیشانی پر کفر کی سیاہی دیکھی ہے۔ اس وجہ سے تخیل مذکور کی بناء پر ”السنن بین الابتداء“ کے ساتھ ”النجوم بین الدخی“ کی تشبیہ دینا بھی صحیح ہے۔

النجوم بین الدخی کی تشبیہ بعینہ اس طرح ہے جس طرح بڑھاپے میں سیاہ بالوں کے بیچ میں سفید بالوں کی تشبیہ دی جائے یا کسی کی جوانی کی تشبیہ دی جائے سبز پتوں میں سفید کلیوں کے ساتھ۔

فی المعنی الذی قصد اشتراك الطرفين فيه:- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ وجہ شبہ وہ وصف ہے جس میں طرفین شریک ہوں تو پھر زید کا لاسد میں زید اور اسد بہت سارے اوصاف میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں مثلاً دونوں حیوان ہیں دونوں جسم ہیں دونوں کے دودوکان ہیں وغیرہ وغیرہ تو پھر ان میں سے کسی بھی وصف مشترک کو لیکر وجہ شبہ بنانا صحیح ہونا چاہئے جبکہ شجاعت کے علاوہ کسی اور وصف کو وجہ شبہ بنا کر تشبیہ دینا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

جواب:- وصف کے مشترک ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس وصف کے مشترک ہونے کے ساتھ اس کا قصد و ارادہ بھی کیا جائے اور جب بھی زید کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے تو اس تشبیہ سے جرأت و شجاعت کے علاوہ کسی اور وصف کا قصد و ارادہ نہیں کیا جاتا ہے لہذا آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

والمراد بالتخیلی:- اس عبارت کے ساتھ تخیل کی وضاحت کی ہے کہ تخیل کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی طرفین یا طرفین میں سے کسی ایک میں تخیل اور تاویل کے طور پر پایا جائے۔

فَعَلِمَ بِنَ وَجُوبِ اِشْتِرَاكِ الطَّرْفَيْنِ فِي وَجْهِ التَّشْبِيهِ فَسَادُ جَعْلِهِ اَيَّ وَجْهِ التَّشْبِيهِ فِي قَوْلِ الْقَائِلِ النَّحْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ كَوْنُ الْقَلِيلِ مُضْلِعًا وَالكَثِيرُ مُفْسِدًا لِأَنَّ الْمُشَبَّهَ اَعْنَى النَّحْوِ لَا يَشْتَرِكُ فِي هَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّ النَّحْوَ لَا يَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالكَثْرَةَ اِذْ لَا يَحْتَفِى اَنَّ الْمُرَادِ بِهِ هَهُنَا رَعَايَةُ قَوَائِدِهِ وَاسْتِعْمَالُ اَحْكَامِهِ بِمَثَلِ رَفْعِ الْفَاعِلِ وَنَضْبِ الْمَفْعُولِ وَهَذِهِ اِنْ وُجِدَتْ فِي الْكَلَامِ بَكَمَالِهَا صَارَ صَالِحًا لِفَهْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ لَمْ تَوْجَدْ بَقِيَ فَاسِدًا وَاِنْ لَمْ يُنْتَفَعْ بِهِ بِخِلَافِ الْمِلْحِ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْقِلَّةَ وَالكَثْرَةَ بَانَ يُجْعَلُ فِي الطَّعَامِ الْقَدْرُ الصَّالِحُ مِنْهُ اَوْ اَقْلَ اَوْ اَكْثَرُ بَلْ وَجْهِ التَّشْبِيهِ هُوَ الصَّلَاحُ يَاعْمَالِهِمَا وَالفَسَادُ بِأَيِّهِمَا لِهَمَّا۔

ترجمہ:-

توجہ شبہ میں طرفین کے اشتراک کے ضروری ہونے سے وجہ شبہ کا فساد معلوم ہو گیا قائل کے اس قول میں کہ النحو فی الکلام کا الملع فی الطعام کے قیل کا مصلح ہونا اور کثیر کا مفسد ہونا کیونکہ وجہ شبہ یعنی انھو اس معنی میں مشترک نہیں ہے کیونکہ نحو قلت یا کثرت کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ یہاں پر اس سے اس کے قواعد و اصول کی رعایت رکھنا اور اس کے احکام کو استعمال کرنا مراد ہے۔ جیسے فاعل کو رفع دینا مفعول کو نصب دینا اور اگر یہ چیز کلام میں کامل طور پائی جائے تو کلام فہم مراد کا قائل بن جاتا ہے ورنہ فاسد ہو جائے گا اور اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکے گا بخلاف نمک کے کیونکہ وہ کسی زیادتی کا احتمال رکھتا ہے کہ کھانے میں قدر ضرورت نمک ڈالا جائے یا اس سے کم یا اس سے زیادہ بلکہ اس مقولہ میں وجہ شبہ وہ اس کے استعمال کر

نے

سے کلام کا صحیح ہونا ہے اور استعمال نہ کرنے سے کلام کا فاسد ہونا ہے۔

تشریح:-

فعلہم فساد جعلہ:- یہاں سے مصنفؒ نے علم نحو کا مشہور مقولہ النحو فی الکلام کا الملح فی الطعام کی وجہ شہ بیان کی ہے اور بعض اہل علماء کی تردید کی ہے جنہوں نے اس کی کوئی اور وجہ شہ ذکر کی تھی بعض لوگوں نے اس کی وجہ شہ یہ بیان کی تھی کہ اس میں تشبیہ زیادتی میں ہے کہ جس طرح کھانے میں نمک زیادہ ہو جائے تو وہ کھانا فاسد ہو جاتا ہے اور کھانے کے لائق نہیں رہتا ہے اسی طرح اگر کلام میں نحو زیادہ ہو جائے تو وہ کلام بھی فاسد اور غیر قابل استعمال ہوتا ہے اور کھانے میں اگر نمک کم ہو تو وہ کھانا قابل استعمال اور صحیح ہوتا ہے اسی طرح اگر کلام میں نحو کم ہو تو وہ کلام قابل استعمال اور صحیح ہوتا ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی یہ وجہ شہ بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وجہ شہ کا طرفین میں مشترک ہونا ضروری ہے جبکہ مذکورہ وجہ شہ ان دونوں کے درمیان مشترک نہیں بن سکتی ہے کیونکہ کھانے میں نمک کے کم زیادہ ہونے کا تصور تو کیا جاسکتا ہے لیکن کلام میں نحو کے کم یا زیادہ ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ اس کی صحیح وجہ شہ ہے اعمال اور اہمال یعنی جس طرح اگر کوئی آدمی کھانے میں نمک استعمال کرے تو وہ کھانا عمدہ اور لذیذ ہوتا ہے اور نمک استعمال نہ کرے تو وہ کھانا بد ذائقہ ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنے کلام میں نحو استعمال کرے تو وہ کلام عمدہ اور اچھا ہوتا ہے اور اگر کوئی آدمی اپنے کلام میں نحو استعمال نہ کرے تو وہ کلام بریکار اور بد نما ہوتا ہے۔

وَهُوَ أَيْ وَجْهُ التَّشْبِيهِ إِسَاغِيْرُ خَارِجٍ عَنْ حَقِيقَتِهِمَا أَيْ حَقِيقَةِ الطَّرْفَيْنِ بَأَن يَكُون تَمَامَ مَا هِيَتَهُمَا أَوْ جُزْءَ مِنْهُمَا كَمَا فِي تَشْبِيهِ ثَوْبٍ بِآخَرٍ فِي نَوْعِهِمَا أَوْ جِنْسِيَّتِهِمَا أَوْ فَضْلِهِمَا كَمَا يُقَالُ هَذَا الْقَمِيصُ مِثْلُ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِمَا كَتَانًا أَوْ ثَوْبًا أَوْ بِنَ الْقُطْنِ أَوْ خَارِجٍ عَنْ حَقِيقَةِ الطَّرْفَيْنِ صِفَةً أَيْ مَعْنَى قَائِمٍ بِهِمَا ضَرُورَةً لِشَبْهِمَا كِهَمَافِيهِ وَتِلْكَ الصِّفَةُ۔

ترجمہ:-

اور وہ یعنی وجہ شہ یا تو ان کا حقیقیہ سے خارج نہ ہوگی یعنی طرفین کی حقیقت سے اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اس کی پوری حقیقت ہو یا حقیقت کا جزء ہو جیسے ایک کپڑے کی دوسرے کپڑے کے ساتھ دونوں کے نوع ہونے میں یا جنس ہونے میں اور فصل ہونے میں تشبیہ دی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ یہ قمیص اس قمیص کی طرح ہے دونوں کے کتان میں سے ہونے میں یا کپڑا ہونے میں اور یا کٹن کے ہونے میں یا دونوں کی حقیقت سے خارج ہوگی صفت ہوگی یعنی ایسی معنوی چیز ہوگی جو ان دونوں کے ساتھ قائم ہو دونوں کے اس میں اور اس صفت میں شریک ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:-

وهو اساعیر خارج عن حقیقتہما:- یہاں سے وجہ شہ کی پہلی تقسیم بیان کر رہے ہیں چنانچہ اس تقسیم کے اعتبار سے وجہ شہ کی چھ قسمیں ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وجہ شہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہوگی یا غیر خارج۔ اگر خارج نہ ہو تو وہ پھر تمام ماہیت ہوگی یا جزء ماہیت ہوگی اور یا تمیز ماہیت ہوگی اور اگر وجہ شہ طرفین کی حقیقت میں داخل ہو تو پھر حقیقی ہوگی یا اضافی ہوگی اور حقیقی ہونے کی صورت میں حسی ہوگی یا عقلی ہوگی۔ تو یہ کل چھ قسمیں بن جائیں گی۔

فائدہ مصنفؒ نے غیر خارج کہا ہے داخل نہیں کہا ہے تاکہ اس تعریف میں نوع داخل ہو جائے کیونکہ نوع نہ تو ماہیت میں داخل ہوتا ہے اور نہ ہی خارج۔ اگر وجہ شہ تمام ماہیت ہو تو طرفین نوع ماہیت میں شریک ہوں گے۔ اور اگر وجہ شہ جزء ماہیت ہو تو جانبین جنس ماہیت میں شریک ہوں گے اور اگر وجہ شہ جزء تمیز ہو تو طرفین فصل ماہیت میں شریک ہوں گے۔

اور اگر وجہ شہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر یہ صفت حقیقی ہوگی یا اضافی اور صفت حقیقی ہونے کی صورت میں حسی ہوگی یا عقلی۔ وجہ شہ جب طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو اس کی تفصیل ذکر نہیں کی ہے تینوں قسموں کی صرف مثالیں ذکر کی ہیں۔ نوع کی مثال جیسے هذا الثوب مثل هذا الثوب فی کونہما قمیصاً۔ جنس کی مثال جیسے هذا القميص مثل هذا القميص فی کونہ ثوباً۔ فصل کی مثال جیسے هذا الثوب مثل هذا الثوب فی کونہ قطناً۔

معنی قائماً بہما ضرورۃ۔ اس عبارت کے ساتھ یہ بات بیان کی ہے کہ جب وجہ شہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو اس کیلئے ضروری

ہے کہ وہ دونوں کے درمیان مشترک ہو اور اگر وہ طرفین کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر وہ دونوں ان میں شریک نہ ہوں گے اور اس کے متعلق ہماری بحث بھی نہیں ہے۔

إِمَّا حَقِيقَةً أَوْ هَيْئَةً مُتَمَكِّنَةً فِي الذَّاتِ مُتَقَرَّرَةً فِيهَا جَسَدِيَّةٌ أَوْ مُدْرَكَةٌ يَأْخُذُ الْحَوَاسُ كَالْكَفَيَّاتِ الْجَسَمِيَّةِ أَوْ الْمُخْتَصِّصَةِ بِالْأَجْسَامِ بِمَا يُدْرِكُ بِالْبَصَرِ وَهِيَ قُوَّةٌ مُتَرْتَبَةٌ فِي الْعَصَبَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَقَّيَانِ فَتَفْتَرِقَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ مِنَ الْأَلْوَانِ وَالْأَشْكَالِ وَالنَّشْكِ هَيْئَةً إِحَاطَةً بِهَا يَدُ أَحَدَةٍ أَوْ أَكْثَرٍ بِالْجِسْمِ كَالدَّائِرَةِ وَنُصْفِ الدَّائِرَةِ وَالْمُثَلَّثِ وَالْمُرَبَّعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالْمَقَادِيرُ جَمْعٌ مَقْدَارٌ وَهُوَ كَمٌ مُتَّصِلٌ قَارًا الذَّاتِ كَالْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْحَرَكَاتِ وَالْحَرَكَةُ هِيَ الْخُرُوجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ التَّدرِجِ۔

ترجمہ:-

یا تو حقیقہ ہوگی یعنی ایسی ہیئت متقررہ ہوگی جو اس ذات میں حسی طور پر پائی جائے یعنی حواس خمسہ میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا ادراک کیا گیا ہو جیسے کیفیات حسیہ یعنی وہ کیفیات جو جسم کے ساتھ خاص ہیں جن کا آنکھوں کے ساتھ ادراک کیا جاسکتا ہے قوت بصارت وہ قوت ہے جو ان خالی پٹھوں میں بچھائی گئی ہے جو یہ دونوں آپس میں مل کر دونوں آنکھوں کی طرف جدا ہوجاتے ہیں جیسے الوان اور اشکال اور شکل کہتے ہیں اس ہیئت کو جو ایک یا اس سے زائد نہایتوں کے احاطہ کرنے سے جسم کو حاصل ہوتی ہے جیسے دائرہ نصف دائرہ مثلث مربع وغیرہ اور مقادیر مقدار کی جمع ہے اور مقدار کم متصل قار بالذات کو کہتے ہیں جیسے خط اور سطح اور حرکات حرکت کی جمع ہے اور حرکت جسم کا قوت سے فعل کی طرف تدریجاً نکلنے کو کہتے ہیں۔

تشریح:-

صفت حقیقہ اس صفت کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے بغیر کسی واسطہ کے دونوں کی ذات میں پائی جائے۔

حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ادراک حواس خمسہ میں سے کسی حاسہ کے ساتھ کیا جائے۔ اور پھر مصنف نے حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی مثال ذکر کی ہے گویا کہ حقیقہ حسی کی پانچ قسمیں بن جاتی ہیں اور پھر صرف مدرک بالبصر کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔

مدرک بالبصر کی تمام کے تمام کیفیات حسیہ ہیں اور وہ پانچ ہیں (۱) الوان (۲) اشکال (۳) حرکات (۴) مقادیر (۵) اور ان سے مرکب:- متن کی بات صرف اتنی ہے پھر شارح نے اس کے بعد ان میں سے ہر ایک کی تعریف کی ہے۔

البصر:- اس قوت کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے سر کے اگلے حصے کی شریانوں میں رکھا ہے۔ پھر نظر کی شریانوں کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ سر کے پیچھے سے نظر کی دو شریانیں آتی ہیں ایک دوسرے کو کاٹ کر آنکھ تک پہنچتی ہیں یعنی دائیں طرف سے آنے والی شریان بائیں آنکھ تک جاتی ہے اور بائیں طرف سے آنے والی شریان دائیں آنکھ تک جاتی ہے جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ سر کے پیچھے سے آنے والی دونوں شریانیں ماتھے پر آکر ایک دوسرے سے ٹکرا کر دائیں طرف کی شریان دائیں آنکھ میں جاتی ہے اور بائیں طرف کی شریان بائیں آنکھ میں جاتی ہے۔

الالوان:- جمع ہے لون کی اور لون کے معنی بالکل واضح ہیں اسلئے اس کی تعریف نہیں کی ہے۔

الاشکال:- شکل کی جمع ہے اور شکل ایک یا ایک سے زیادہ نہایتوں کے احاطہ کرنے سے حاصل ہونے والی صورت اور ہیئت کو کہتے ہیں جیسے دائرہ، مثلث، مربع، خمس، سدس، سبع، وغیرہ

مربع کی ایک ہی نہایت ہوتی ہے نصف دائرہ کی تین نہایتیں ہوتی ہیں مثلث کی چار نہایتیں ہوتی ہیں اسی طرح الی آخرہ۔

المقادیر:- مقادیر مقدار کی جمع ہے اور مقدار اس کم کو کہتے ہیں جو متصل اور قار الذات ہو۔ مقدار کی تعریف میں سب سے پہلی قید ہے کم تو کم کی دو قسمیں ہیں کم متصلہ اور کم منفصلہ۔ کم متصلہ وہ کم ہے جو بعض اجزاء کیلئے ابتداء جبکہ دوسرے بعض اجزاء کیلئے انتہاء ہو جیسے خط اس کا ایک جانب ابتداء اور دوسرا جانب انتہاء بنتا ہے اور اس قید کے ساتھ عدد نکل گیا کیونکہ عدد میں ایک کے ختم ہونے کے بعد دوسرا مستقل عدد شروع ہو جاتا ہے وہ کسی کیلئے ابتداء یا انتہاء نہیں بنتا ہے دوسری قید متصل ہے۔



متصل کی بھی دو قسمیں ہیں قار الذات اور غیر قار الذات۔ قار الذات اس کو کہتے ہیں جس کے اجزاء مفروضہ خارج میں پائے جاتے ہوں جیسے جب خط کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جائے تو خارج میں بھی اس کے تین اجزاء پائے جائیں گے اسی طرح جسم اور سطح کو خارج میں انقسام کے بعد ان کے اجزاء پائے جاتے ہیں اس قید کے ذریعہ زمانہ نکل گیا کیونکہ زمانہ ماقبل کیلئے ابتداء اور مابعد کیلئے انتہاء تو بنتا ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد خارج میں اس کے اجزاء نہیں پائے جاتے ہیں۔

والحرکات :- حرکات جمع ہے حرکت کی اور حرکت کے معنی ہیں کسی بھی چیز کا آہستہ آہستہ قوت سے حرکت کی طرف نکلنا جیسے جوانی اس میں بڑھا پالاقوۃ پایا جاتا ہے بالفعل نہیں پایا جاتا ہے اس کے باوجود آہستہ آہستہ تدریجاً بالفعل بڑھا پا آ جاتا ہے اور آہستہ آہستہ تدریجاً جوانی کی جولانی کو دیمک لگ کر ختم ہو جاتی ہے۔

وَفِي جَعَلَ الْمُقَادِيرَ وَالْحَرَكَاتِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ تَسَامُحٌ۔

ترجمہ :-

اور مقادیر اور حرکات کو کیفیات میں سے قرار دینے میں تسامح ہے۔

تشریح :-

وفی جعل المقادیر والحرکات :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کا مقادیر اور حرکات کو درک بالہر میں شامل کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ انہوں نے اس سے پہلے کہا تھا کہ ”الکیفیات الحسیة“ اور یہ دونوں کیفیات میں داخل ہیں کیفیات میں داخل نہیں ہیں لہذا جب یہ کیفیات ہیں تو یہ کیفیات میں داخل نہیں ہوں گے۔

جواب بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ان کے بارے میں دو قول ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ کیفیات میں داخل ہیں جبکہ دوسرے بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ یہ کیفیات کے قبیل سے ہیں تو یہ مثال ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جن کے نزدیک یہ کیفیات کے قبیل سے ہیں اسلئے یہ مثال صحیح ہوگی اور اس میں کوئی تسامح نہ ہوگا۔

وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا أَيْ بِالْمَذْكُورَاتِ كَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ الْمُتَّصِفِ بِهِمَا الشَّخْصُ بِإِعْتِبَارِ الْخِلْقَةِ الَّتِي هِيَ مَجْمُوعُ الشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَكَالضُّخْلِ وَالْبُكَاءِ الْحَاصِلَيْنِ بِإِعْتِبَارِ الشَّكْلِ وَالْحَرْكَةِ أَوْ بِالسَّمْعِ غَطَفَتْ عَلَى قَوْلِهِ بِالْبَصَرِ وَالسَّمْعِ قُوَّةٌ زُبْنَتْ فِي الْعَضْبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى سَطْحِ بَاطِنِ الصَّمَاخِ يُدْرِكُ بِهَا الْأَصْوَاتُ مِنْ الْأَصْوَاتِ الْقَوِيَّةِ وَالضَّعِيفَةِ وَالَّتِي بَيْنَ بَيْنٍ وَالصَّوْتُ يَحْضُلُ مِنَ التَّمَوُّجِ الْمَعْلُولِ لِلْقَرَعِ الَّذِي هُوَ أَسَاسٌ غَنِيْفٌ وَالْقَلْعُ الَّذِي هُوَ تَفْرِيقٌ بِشَرْطِ مُقَاوَمَةِ الْمَقْرُوعِ لِلْقَارِعِ وَالْمَقْلُوعِ لِلْقَالِعِ وَيَخْتَلِفُ الصَّوْتُ قُوَّةً وَضَعْفًا بِحَسَبِ قُوَّةِ الْمُقَاوَمَةِ وَضَعْفِهَا أَوْ بِالذَّوْقِ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِئَةٌ فِي الْعَضْبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِزْمِ اللِّسَانِ مِنَ الطَّعْمِ كَالْخَلَاوَةِ وَالْمَرَارَةِ وَالْمَلُوحَةِ وَالْحَمُوضَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَوْ بِالشَّمِّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُتَرْتَبَةٌ فِي زَائِدَتِي مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ الشَّيْهَتَيْنِ بِجِلْمَتِي الثُّلَاثِي مِنَ الرِّوَايَحِ أَوْ بِاللَّمْسِ وَهِيَ قُوَّةٌ سَارِيَةٌ فِي الْبَدَنِ كُلِّهِ يُدْرِكُ بِهَا الْمَلْمُوسَاتِ مِنَ الْحَرَارَةِ وَالْبُرْدَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيَبُوسَةِ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ هِيَ أَوَائِلُ الْمَلْمُوسَاتِ بِهَا وَالْأَوَّلِيَانِ مِنْهَا فَعِلْيَتَانِ وَالْآخِرِيَانِ إِنْفِعَالِيَتَانِ وَالْخَشُونَةُ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ كَوْنِ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ أَخْفَضَ وَبَعْضُهَا أَرْفَعَ وَالْمَلَأَسَةُ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ حَاصِلَةٌ عَنْ اسْتِثْوَاءِ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ وَاللَّيْنُ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي قَبُولَ الْعَمْرِ إِلَى الْبَاطِنِ وَيَكُونُ لِلنَّسْئِ بِهَا قِيَامٌ غَيْرُ سَبَّالٍ وَالصَّلَاةُ وَهِيَ تَقَابُلُ اللَّيْنِ وَالْخِفَّةُ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَى الصَّوْبِ الْمَحْظِي لَوْلَمْ يَعْقُ غَائِقُ وَالثَقَلُ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ بِهَا يَقْتَضِي الْجِسْمُ أَنْ يَتَحَرَّكَ إِلَى صَوْبِ الْمَرْكَزِ لَوْلَمْ يَعْقُ

إِثْقُ۔

ترجمہ:-

اور وہ کیفیات جو مذکورہ بالا کیفیات کے ساتھ مل کر حاصل ہوں جیسے وہ خوبصورتی اور بد صورتی جن کے ساتھ کوئی آدمی خلقتاً متصف ہوتا ہے وہ خلقت جولون اور شکل کا مجموعہ ہے اور جیسے ہنسا اور ردنا جو شکل اور حرکت کے اعتبار سے حاصل ہوتے ہیں یا مد رک بالسمع ہوں اس کا عطف بالہمر پر ہے مع وہ قوت ہے جو اس ٹپھے میں رکھی گئی ہے جو کانوں کے سراخوں کی سطح پر بچھا ہوا ہے جس سے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے تیز کمزور اور درمیانہ قسم کی آوازوں میں سے اور آواز اس لہر کو کہتے ہیں جو سخت ٹکراؤ یا سخت علیحدگی سے حاصل ہو جائے بشرطیکہ ٹکرانے والی چیز اور جس سے ٹکر ہوئی ہے اور اسی طرح علیحدہ ہونے والی چیز اور جس سے وہ چیز علیحدہ ہوئی ہے دونوں سختی اور نرمی میں برابر ہوں اور آواز تیزی اور کمزوری کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے ٹکراؤ کے تیز اور کمزور ہونے کی وجہ سے یا اس کا ادراک چمکنے سے ہوگا اور چمکنا اس قوت کو کہتے ہیں جو پوری زبان کی جھلی پر پھیلی ہوئی ہے ذائقوں میں سے جیسے مٹھاس، کڑواہٹ، نمکینی، کھٹاس، وغیرہ اور یا اس کا ادراک سونگھنے کے ذریعہ ہوگا اور قوت شامہ اس قوت کو کہتے ہیں جو دماغ کے اگلے حصے میں عورتوں کے پستانوں کے مشابہہ دوا بھرے ہوئے دانوں میں رکھی ہوئی ہے۔ اس سے خوشبوئیں سونگھی جاتی ہیں اور یا اس کا ادراک چھونے کے ساتھ ہوگا چھونا اس قوت کو کہتے ہیں جو پورے جسم میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ملموسات کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے حرارت، ٹھنڈک، تری، خشکی، یہ چاروں اوائل ملموسات کہلاتے ہیں ان میں سے پہلی دو کیفیتیں فعلی ہیں اور دوسری دو کیفیتیں انفعالی ہیں اور کھر درا ہونا یہ وہ کیفیت ہے جو جسم کے بعض اجزاء کے اونچے اور بعض کے نیچے ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور چمکنا ہونا یہ وہ کیفیت ہے جو جسم کے اجزاء کے برابر ہونے سے حاصل ہوتی ہے اور ملائم ہونا یہ وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم باطن کی طرف دخول قبول کرے اور اس کے ساتھ نہ بہنے والا قوام تیار ہوتا ہے اور سخت ہونا یہ نرم ہونے کی ضد ہے اور ہلکا ہونا یہ وہ کیفیت جس کی وجہ سے جسم اوپر جانے کا مقتضی ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو فلک الافلاک تک پہنچ جائے اور بھاری ہونا وہ کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم نیچے کی طرف جانے کا مقتضی ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی رکاوٹ نہ ہو تو وہ اسفل السافلین تک پہنچ جائے۔

تشریح:-

وما يتصل بها :- یعنی ماقبل میں جو چار صورتیں ہم نے بیان کی ہیں ان میں سے کسی دو سے مرکب ہو مثلاً حسن اور قبح یہ دونوں مرکب ہوتے ہیں شکل اور لون سے جیسے بلال کا چہرہ گول ہے تو اس میں ایک شکل ہے اور دوسرا لون ہے اسی طرح سخک اور بکاء یہ دونوں مرکب ہیں شکل اور حرکت سے اسلئے کہ جب کوئی آدمی ہنسا ہے تو اس میں ایک تو خاص قسم کی شکل حاصل ہوگی اور اس کے ساتھ ساتھ حرکت بھی ہوگی جس سے وہ شکل بنے گی اسی طرح جب کوئی آدمی روتا ہے تو یہ بھی شکل و حرکت کا مجموعہ ہوگا اسلئے کہ کوئی آدمی روتا ہے تو منہ بنانے کے ساتھ ساتھ ہونٹ بھی سکیڑتا ہے ناک لال ہو جاتی ہے اور ماتھے پر بل پڑ جاتے ہیں تو اس سے ایک خاص قسم کی شکل حاصل ہوتی ہے۔

او بالسمع :- حواس کی قسموں میں سے دوسری قسم قوت سامعہ ہے جیسے صوتہ یشبہ الهمس۔

قوت سامعہ کی تعریف :- قوت سامعہ کانوں کے اندر کے پردوں میں موجود اس قوت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ آواز قوی ہے یا متوسط ہے اور یا ضعیف ہے۔ اور پھر قوت سامعہ کی تعریف میں مذکور الفاظ کی تعریف کی ہے چنانچہ صوت (آواز) ہوا کے اس لہر کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے آپس میں ٹکرانے یا دو چیزوں کے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پیدا ہو جائے بشرطیکہ وہ دونوں چیزیں سختی میں برابر اور مساوی ہوں اگر ان دونوں چیزوں کے درمیان تساوی نہ ہو مثلاً ایک طرف روٹی ہو اور دوسری طرف پتھر تو ان کے ٹکراؤ سے آواز پیدا نہیں ہوگی پھر اگر یہ ٹکراؤ یا جدائی شدید ہو تو صوت قوی ہوگا اور اگر درمیانہ ہو تو صوت متوسط ہوگا اور اگر ہلکا ہو تو صوت بھی ضعیف ہوگا۔

او بالذوق :- حواس کی قسموں میں سے تیسری قسم ذوق ہے ذوق کے ساتھ بھی کسی چیز کو محسوس کیا جاسکتا ہے جیسے مطعومات میں سے میٹھا، کڑوا، نمکین، کھٹا وغیرہ ذوق کی تعریف :- زبان کے پردے پر پھیلے ہوئے اس قوت کا نام ہے جس کے ساتھ مختلف چیزوں کے ذائقوں کو چمکھا جاتا ہے۔ عام طور پر زبان کی نوک سے چیزوں کا ذائقہ چمکھا جاتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے زبان پر پھیلی ہوئی پوری جھلی میں یہ طاقت رکھی ہے۔ او بالشم :- حواس خمسہ میں سے پانچواں حواس قوت شامہ ہے۔

قوة شامہ کی تعریف :- قوہ شامہ اس قوہ کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے سر کے اگلے حصے میں رکھے ہوئے عورتوں کے پستانوں کے مانند دو ڈونڈیوں میں رکھا ہے جس کے ساتھ مختلف چیزوں کی بوس نکلی جاتی ہے جیسے خوشبو اور بدبو۔ لیکن ناک کے سونگنے کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے عام طور پر لوگ اسے قوہ شامہ سمجھتے ہیں۔

او باللمس :- حواسہ خمسہ میں سے پانچواں حواسہ قوہ لامسہ ہے جیسے حرارت، رطوبت، برودت، بیوست وغیرہ۔

لمس کی تعریف :- لمس اس قوہ کا نام ہے جو پورے جسم میں پھیلی ہوئی ہوتی اور اس کے ساتھ محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے۔

شارح نے ان چار کے بارے میں دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات یہ ذکر کی ہے کہ یہ چار تمام محسوسات کیلئے اوائل ہیں اسلئے ان کو اوائل الملموسات کہتے ہیں اور تمام محسوسات کیلئے اوائل اس طرح ہیں کہ دنیا میں موجود تمام چیزیں ان چار چیزوں میں بند ہیں جن کو عناصر اربعہ کہتے ہیں اور وہ ہیں آگ، ہوا، پانی، اور مٹی۔ رطوبت میں پانی اور مٹی داخل ہیں، برودت پانی اور ہوا میں پایا جاتا ہے۔

اور عناصر اربعہ چونکہ باقی ملموسات کیلئے اوائل بنتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ بلا واسطہ چیزوں کو محسوس کیا جاتا ہے جبکہ باقی کے ساتھ واسطہ کے ساتھ چیزوں کو محسوس کیا جاتا ہے اسلئے یہ چیزیں بھی باقی محسوسات کیلئے اوائل بنیں گی۔

دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ ان چار میں سے حرارت اور برودت میں فعلیت پائی جاتی ہے یعنی یہ دونوں دوسری چیز میں مؤثر ہوتی ہیں اور رطوبت اور بیوست میں انفعالیات پایا جاتا ہے یعنی یہ دونوں دوسری چیز کا اثر اپنے اندر قبول کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل :- حرارت میں فعلیت اسلئے پائی جاتی ہے کہ حرارت اس کیفیت کا نام ہے جو تفریق متفرقات کا تقاضا کرے جیسے لکڑی اس میں ہوا اور مٹی ہیں جب اسے جلا یا جائے تو اس کے اندر سے ہوا ہواں بن کر اڑ جاتی ہے اور مٹی راہ کی صورت میں رہ جاتی ہے تو دونوں چیزوں کو آگ نے جلا کر جدا کر دیا۔ اور برودت میں فعلیت والا معنی اسلئے پایا جاتا ہے کہ برودت اس کیفیت کا نام ہے جو ترکیب مولفات کا تقاضا کرے جیسے سونا جب اسے پگھلا دیا جائے تو اس سے کھوٹ اور مٹی جدا ہو جاتے ہیں اور جب ٹھنڈا ہو جائے تو پھر سے سونے کے ساتھ مل جاتے ہیں اسلئے ان میں فعلیت پائی جاتی ہے۔

اور رطوبت اور بیوست میں انفعالیات پائی جاتی ہے رطوبت میں انفعالیات اسلئے پائی جاتی ہے کہ رطوبت اس کیفیت کا نام ہے جو سہولت تفرق سہولت تشکل اور سہولت اتصال کا تقاضا کرے جیسے موم اور آٹا ان سے سہولت کوئی بھی شکل بنائی جاسکتی ہے اور پھر جب چاہے اسے سہولت توڑا اور جوڑا جاسکتا ہے۔

بیوست کی تعریف :- بیوست اس کیفیت کا نام ہے جو صعب التشکل صعب التفریق اور صعب الاتصال ہونے کا تقاضا کرے یعنی نہ تو اس سے بآسانی کوئی صورت بنائی جاسکتی ہو اور نہ ہی کوئی صورت توڑی جاسکتی ہو اور نہ ہی کسی ٹوٹی ہوئی صورت سہولت جوڑی جاسکتی ہو جیسے پتھر اس سے کوئی صورت بنانا آسان نہیں ہے اور نہ ہی ایک بار بنانے کے بعد اس کا جدا کرنا آسان ہے اور نہ ہی ایک بار جدا کرنے کے بعد اسے جوڑنا آسان ہے اسلئے اس میں انفعالیات پائی جاتی ہے۔

خشونت :- کھردرا ہونا اس کیفیت کا نام ہے جس کے بعض اجزاء اونچے اور بعض اجزاء نیچے ہوں۔

الملاصہ :- برابر ہونا اس کیفیت کا نام ہے جس کے تمام اجزاء برابر برابر ہوں۔

اللين :- نرم ہونا اس کیفیت کا نام ہے جو باطن کی طرف نفوذ کو قبول کرے اور وہ بننے والی نہ ہو جیسے آٹا یا اپنے اندر نفوذ کو قبول کرتا ہے اور بننے والا بھی نہیں ہے۔

الصلابة :- سخت ہونا یہ نرم ہونے کی ضد ہے اور صلابت اس کیفیت کا نام ہے جو اپنے باطن کی طرف نفوذ کو قبول نہ کرے اور سیال بھی نہ ہو جیسے پتھر لوہا وغیرہ۔

الخفة :- ہلکا ہونا یہ اس کیفیت کا نام ہے جو اس بات کا تقاضا کرے کہ اگر اس کیلئے کوئی مانع نہ ہو تو وہ فلک الافلاک تک پہنچ جائے جیسے گیس

والاغبارة اگر یہ ہوا میں پھنسے نہیں تو اپنے اندر موجود گیس کی وجہ سے فلک الافلاک تک جا پہنچے۔

الثقل :- بھاری ہونا یہ اس کیفیت کا نام ہے جو اس بات کا تقاضا کرے کہ اگر اس کیلئے کوئی مانع نہ ہو تو یہ اسفل السفلین تک پہنچ جائے جیسے کوئی بھاری چٹان اگر اسے چھت سے نیچے لڑکا دیا جائے تو جب تک کوئی چیز اس کیلئے رکاوٹ بن کر اسے روکے گی نہیں اس وقت تک یہ چٹان لڑکتی رہے گی

وَمَا يَتَصَلُّ بِهَا أَىٰ بِالْمَذْكُورَاتِ كَالْبَلَّةِ وَالْجَفَافِ وَاللُّزْجَةِ وَالْهَشَاشَةِ وَاللَّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَوْ عَقْلِيَّةٍ عَطْفُ عَلَى قَوْلِهِ حَسْبِيَ كَالْكَفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ أَى الْمُخْتَصَّةِ بِذَوَاتِ الْأَنْفُسِ مِنَ الذِّكَاءِ وَهِيَ شِدَّةُ قُوَّةِ لِلنَّفْسِ مُعَدَّةٌ لَا كِتْسَابَ الْأَزَاءِ وَالْعِلْمَ وَهُوَ الْأَذْرَاكُ الْمُسْتَرْبُحُصُولِ صُورَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَقَدْ يُقَالُ عَلَى مَعَانٍ أُخَرَ وَالْغَضَبُ وَهِيَ حَرَكَةُ لِلنَّفْسِ مَبْدَأُ هَازِإِذَةِ الْإِنْتِقَامِ وَالْجِلْمَ وَهُوَ أَنَّ النَّفْسَ مُطْمَئِنَّةً بِحَيْثُ لَا يَحْرُكُهَا الْغَضَبُ بِسَهُولَةٍ وَلَا تَنْضَرْبُ عِنْدَ إِصَابَةِ الْمَكْرُوهِ وَسَائِرِ الْغَرَائِزِ جَمْعُ غَرِيزَةٍ وَهِيَ الطَّبِيعَةُ أَغْنَىٰ مَلَكَتُهُ يَضْدُرُّ عَنْهَا صِفَاتٌ ذَاتِيَّةٌ بِمَثَلِ الْكَرَمِ وَالْقُدْرَةِ وَالشَّجَاعَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ۔

ترجمہ :-

اور وہ کیفیات جو ان کے ساتھ متصل ہوں جیسے تری ہونا خشکی ہونا چکنا ہٹ ہونا خوشی کی وجہ سے بشاشت کا ہونا، لطافت کثافت وغیرہ کا ہونا۔

یا عقلیہ ہوگی اس کا عطف حیہ پر ہے جیسے کیفیات نفسانیہ یعنی وہ کیفیات جو اجسام ناطقہ کے ساتھ مختص ہوتی ہیں یعنی ذہانت اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ آراء حاصل کی جاتی ہیں اور علم اور وہ ادراک ہے اس کا جس کی وضاحت حصول صورتہ الاشیاء عند العقل کیساتھ کی جاتی ہے اور اس کے علاوہ دیگر معانی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غضب انسانی نفس کی وہ حرکت ہے جس کا آغاز انتقام کا ارادہ ہوتا ہے اور حلم اس مطمئن نفس کو کہتے ہیں جسے آسانی سے نہ غصہ بھڑکانے اور نہ ہی مصیبت کے وقت وہ گھبرائے۔ اور باقی تمام طبعی کیفیات غرائز غریزہ کی جمع ہے اور غریزہ اس طبعی ملکہ کو کہتے ہیں جس سے صفات ذاتیہ صادر ہوتے ہیں جیسے کرم، قدرت، شجاعت وغیرہ۔

تشریح :-

وما يتصل بها :- یہاں تک وہ دس صورتیں بیان ہوئی ہیں جن کو چھونے کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے اور اب یہاں سے کچھ ایسی صورتیں بیان کر رہے ہیں جو ان کے ساتھ متصل ہیں۔ ان میں سے ایک ہے بللۃ یعنی تر ہونا گلیا ہونا۔ الجفاف خشک ہونا۔ اللزوجة چکنا ہٹ۔

الهشاشة چکنا ہٹ کی ضد۔

لزوجة اور هشاشت میں فرق :-

لزوجة اس کیفیت کا نام ہے جس سے آسانی کیساتھ کوئی بھی صورت بنائی جاسکتی ہو اور اسے جدا کرنا مشکل ہو۔ مشکل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے جدا کرتے وقت وہ لمبا ہو جائے جیسے چینگم اسے جتنا کھینچا جائے کھینچا جائے گا اور اگر کوئی اس سے کوئی صورت بنانا چاہے تو باسانی بن جائے گی۔

ہشاشت :- اس کیفیت کا نام ہے جو سہولت تفرق اور بعد التفرق عمر الاتصال کا تقاضا کرے جیسے وہ روئی جس کی سرید بنائی جائے تو آسانی کے ساتھ بن سکتی ہے اور ایک بار روئی سے سرید کے بن جانے کے بعد اگر کوئی دوبارہ اس سے روئی بنانا چاہے تو روئی بنانا مشکل ہوتی ہے۔

واللطافة :- انتہائی باریک چیز یا سب سے والی چیز یا وہ چیز جو انتہائی صاف و شفاف ہو۔

الکثافة وہ جامد چیز ہے جس کیلئے کوئی جب اور رکاوٹ ہو۔

عقلیہ :- یہاں تک بیان ہوا کہ اگر وہ حقیقت طرفین سے غیر خارج ہو تو تمام ماہیت ہوگی یا جزء مشترک ہوگی اور یا جزء متمیز ہوگی اور اگر خارج ہو تو حقیقی ہوگی یا اضافی ہوگی اگر حقیقی ہو تو پھر حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یہاں تک حقیقی کی پہلی قسم وجہ حسی کو بیان کیا اور اب یہاں سے اس کی دوسری قسم وجہ شبہ عقلی کو بیان کر رہے ہیں۔ اور وجہ شبہ عقلی اس وجہ شبہ کو کہتے ہیں جو مد رک بالکس نہ ہو جیسے تمام کے تمام وہ کیفیات جو انسان کے نفس کے ساتھ خاص ہوتی ہیں جیسے ذکاوت، علم، غضب، اور حلم، وغیرہ اسی طرح صفات مادہ اور صفات ذامہ صفات مادہ جیسے علم، شجاعت، قدرت، کرم وغیرہ۔ ذکاوت کی مثال جیسے

هو كائى حنيفة فى الذكاء۔

علم کی مثال جیسے ہو کا البیہقی فى علمه غضب کی مثال جیسے ہو کعنتره فى غضبه۔

علم کی مثال جیسے ہو کا المعاویہ فى حلمه۔ اسی طرح تمام صفات ذاتیہ طبعیہ جیسے کرم کی مثال ہو کا الحاطم فى الجود۔ قدرت کی مثال جیسے ہو کا المعتصم فى القدرة۔ اسی طرح صفات ذامہ جیسے بذلی کجوى، عاجز ہونا وغیرہ۔ غریزہ پیدائشی خلصت کو کہتے ہیں اور اصطلاحاً اس کو ملکہ کہتے ہیں۔

پھر ملکہ سے جس چیز کا صدور ہو جائے اس حیثیت سے کہ وہ ملکہ کے محل کے ساتھ قائم ہے اس کو صفت کہتے ہیں اور صدور کی حیثیت سے فعل کہلاتا ہے اور اس ملکہ کو صفت کی حیثیت سے غریزہ کہتے ہیں اور فعل ہونے کے لحاظ سے اس کو خلق کہتے ہیں اور یہاں پر صفات ذاتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جن کا حصول کیساتھ کوئی دخل نہ ہو۔

بغل اور لوم کی ضد کو کرم کہتے ہیں اب اگر یہ بذل نفس کے ذریعہ ہو تو اسے شجاعت کہتے ہیں اور اگر مال کے ذریعہ ہو تو اسے جود کہتے ہیں اور اگر قدرت کے ہوتے ہوئے کسی کو ضرر کے نہ پہنچانے کے ساتھ ہو تو اسے عفو کہتے ہیں۔

ذکاء نفس کے اس تیز قوت کو کہتے ہیں جس میں لوگوں کے آراء کے پچانے کی صلاحیت ہو۔ ذہانت اور حافظے میں فرق یہ ہے کہ ذہانت اس قوت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ لوگوں کی باتیں سمجھی جاتی ہیں اور حافظہ اس قوت کو کہتے ہیں جسکی وجہ سے کوئی بات ذہن سے جلدی نہیں نکلتی ہے۔ کیونکہ بعض اوقات کوئی آدمی انتہائی غبی ہوتا ہے اس کے ذہن میں کوئی بات بیٹھتی ہی نہیں ہے اور بعض آدمی ایسے ذہین ہوتے ہیں کہ ان کو ایک بار کوئی بات بتائی جائے تو وہ بات اس کے ذہن سے کبھی بھی نہیں نکلتی ہے۔

علم کی تعریف: علم کے معنی ہیں ادراک کرنا اور ادراک کرنا ”حصول صورة الشیء فى العقل“ کو کہتے ہیں۔

غضب کی تعریف: انتقام کے ارادے سے پیدا ہونے والی کیفیت کو غضب کہتے ہیں۔

حلم کی تعریف: انسان کی ذات کا اس طرح ہونا کہ غصہ اور مصیبتیں اسے متحرک اور مضطرب نہ کر سکیں۔

کرم کی تعریف: اس کیفیت کا نام ہے جس کے ساتھ مال اور مرتبہ خرچ کیا جائے۔

قدرة: اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ افعال اختیار یہ صادر ہو جائیں۔

شجاعة کی تعریف: اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ آسانی کے ساتھ نفس خرچ کیا جائے۔

وَأَمَّا إِضَافِيَّةٌ عَطَفَتْ عَلَى قَوْلِهِ إِنَّمَا حَقِيقَةٌ وَيَعْنِي بِالإِضَافِيَّةِ مَا لَا يَكُونُ هَيْئَةً مُتَقَرَّرَةً فِي الذَّاتِ بَلْ يَكُونُ مَعْنًى مُتَعَلِّقًا بِشَيْئَيْنِ كَأَزَالَةِ الْحِجَابِ فِي تَشْبِيهِهِ الْحُجَّةَ بِالشَّمْسِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ هَيْئَةً مُتَقَرَّرَةً فِي ذَاتِ الْحُجَّةِ أَوِ الشَّمْسِ وَلَا فِي ذَاتِ الْحِجَابِ وَقَدْ يُقَالُ الْحَقِيقَةُ عَلَى مَا يُقَابِلُ الإِغْتِبَارِ الَّذِي لَا تَحْقُقُ لَهُ إِلَّا بِحَسَبِ إِغْتِبَارِ الْعَقْلِ وَفِي الْمِفْتَاحِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ مُرَادُهُمْ نَحْوُ مَا قَالُوا لَوْ صُفِّ الْعَقْلُ مُنْهَضَرَيْنِ حَقِيقَتِي كَأَنَّ كَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَبَيْنَ إِغْتِبَارِي وَنَسْبِي كَأَنَّ صَافِ الشَّيْءِ بِكَوْنِهِ مَطْلُوبُ النُّجُودِ أَوِ الْعَدَمِ عِنْدَ النَّفْسِ أَوْ كَأَنَّ صَافِ بِشَيْءٍ تَصَوُّرِي وَهَيْئِي مُخَضَّرٍ۔

ترجمہ۔

اور یا اضافیہ ہوگی اس کا عطف حقیقی پر ہے اور اضافیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی ایسی چیز سے نہ بنی ہو جو اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہو بلکہ وہ کوئی ایسا معنی ہو جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہو جیسے ازالہ حجاب دلیل کی سورج کے ساتھ تشبیہ دینے میں کہ یہ نہ سورج کی ذات میں موجود ہے اور نہ ہی دلیل کی ذات میں اور نہ ہی حجاب کی ذات میں اور کبھی کبھار حقیقیہ کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو اس اعتباری کا مقابل بنتا ہے جس کا وجود صرف عقل کے اعتبار کرنے سے ہوتا ہے مفتاح میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں پر یہی مراد ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ وصف عقلی منحصر ہے حقیقی کے در

میان جیسے کیفیات نفسانیہ اور اعتباری اور نسبی کے درمیان جیسے نفس انسانی کیلئے کسی چیز کا مطلوب الوجود ہونا یا معدوم الوجود ہونا یا کسی چیز کا محض تصور ہی وہی کے ساتھ متصف ہونا۔

تشریح:-

واما اضافیہ:- یہاں تک تشبیہ حقیقی کو بیان کیا اور اب یہاں سے تشبیہ اضافی بیان کر رہے ہیں۔

تشبیہ اضافی کی تعریف:- تشبیہ اضافی اس معنی کو کہتے ہیں جو طرفین کی حقیقت سے خارج ہو اور ان کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے کسی دلیل کے واضح ہونے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہا جائے کہ ”هذه الحجة في ازالة الخفاء كالشمس في ازالة الليل“ یہ دلیل حجاب کے ختم کرنے میں سورج کی طرح ہے۔ اس میں وجہ شبہ ازالۃ الحجاب ہے یہ نہ تو مشبہ حجۃ کی حقیقت میں داخل ہے اور نہ ہی مشبہ سورج کی حقیقت میں داخل ہے بلکہ یہ دونوں کی طرف منسوب ہے کہ جس طرح سورج سے چیزیں مکشوف ہوتی ہیں اسی طرح حجۃ سے بھی چیزیں مکشوف ہوتی ہیں۔

وقد يقال الحقيقي:- یہاں سے مصنف یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ مصنف نے جو اضافی کے مقابلے میں حقیقی کو ذکر کیا ہے یہ اس کے مقابلے میں ہے یعنی وجہ خارجی کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ اس کیلئے وجود خارجی ہو جو حقیقی اور اضافی کے مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے لیکن کمی کبھار حقیقی کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو اعتباری وہی کے مقابلہ میں ہوتا ہے جس کا تحقق صرف عقل کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

لیکن اس کی پوری وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے کہ اگر کوئی معنی خارج اور ذہن دونوں میں پایا جائے تو اسے حقیقی کہتے ہیں جیسے کہ گذر چکا ہے اور اگر کوئی معنی ایسا ہو کہ اس کا وجود صرف ذہن میں ہو خارج میں نہ ہو تو اسے اعتباری دہنی کہتے ہیں جیسے ظفار معینہ اور انیاب اغوال وغیرہ اور اگر کوئی چیز ایسی ہو کہ ذہن میں اس کے وجود کے پائے جانے کے بعد خارج میں ہر جگہ اس کا وجود نہ پایا جائے بلکہ ہمیں اس کا وجود پایا جائے تو اسے اعتباری نسبی کہتے ہیں جیسے محبوب چیز مطلوب الوجود ہوتی ہے اور مغبوض چیز معدوم الوجود ہوتی ہے ان کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں ہر جگہ نہیں ہوتا ہے لیکن کہیں کہیں ضرور ہوتا ہے۔

صاحب مفتاح نے مفتاح العلوم میں جو یہ کہا ہے کہ ”الوصف العقلي منحصر بين الحقيقي كالكميات النفسانية وبين اعتباري ونسبي كالصفات الشئ بكونه مطلوب الوجود أو العدم“ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں پر یہی مراد ہے الغرض اس تقابل کے اعتبار سے اعتباری نسبی اضافی بن جائے گی اور حقیقی میں داخل ہوگی جبکہ مصنف کے تقابل کے اعتبار سے اضافی حقیقی میں داخل نہیں ہے۔

وَأَيْضًا لَوْجِهَ التَّشْبِيهِ تَقْسِيمُهُمْ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّهُ إِثْمًا وَاحِدٌ وَإِمَّا يَمْتَزِلُ الْوَاحِدُ لِكُونِهِ مُرَكَّبًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ تَرَكِّبًا حَقِيقِيًّا بَأَن يَكُونَ وَجْهَ الشَّبهِ حَقِيقَةً مُلْتَمِئَةً مِنْ أُمُورٍ مُخْتَلِفَةٍ أَوْ اِعْتِبَارِيًّا بَأَن يَكُونَ هَيْئَةً اِنْتَرَعَهَا الْعَقْلُ مِنْ عِدَّةٍ أُمُورٍ وَكُلٍّ مِنْهُمَا أَيْ مِنَ الْوَاحِدِ وَمَا هُوَ يَمْتَزِلُ بِهِ جِسْمِيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ وَإِمَّا مُتَعَدِّدٌ عَطِطَ عَلَى قَوْلِهِ إِثْمًا وَاحِدٌ وَإِمَّا يَمْتَزِلُ الْوَاحِدُ وَالْمُرَادُ بِالْمُتَعَدِّدِ أَن يُنْظَرَ إِلَى عِدَّةٍ أُمُورٍ يُقْصَدُ اِشْتِرَاكُ الطَّرْفَيْنِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا لِيَكُونَ كُلُّ مِنْهَا وَجْهَ الشَّبهِ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ الْمُنْزَلِ مَنَزَلَةَ الْوَاحِدِ فَإِنَّهُ لَمْ يُقْصَدِ اِشْتِرَاكُ الطَّرْفَيْنِ فِي كُلِّ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ بَلْ فِي الْهَيْئَةِ الْمُنْتَرَعَةِ أَوْ فِي الْحَقِيقَةِ الْمُلْتَمِئَةِ مِنْهَا كَذَلِكَ أَيْ الْمُتَعَدِّدُ أَيْضًا إِذَا جَسَمِيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ أَوْ مُخْتَلِفٌ بَعْضُهُ جِسْمِيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ وَالْجِسْمِيٌّ مِنْ وَجْهِ التَّشْبِيهِ سِوَاكَانَ بِتَمَازِيهِ جِسْمِيًّا أَوْ بَعْضُهُ طَرَفًا جِسْمِيًّا لَا غَيْرَ أَيْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كِلَاهُمَا أَوْ أَحَدُهُمَا عَقْلِيًّا لَا مُتَنَاعَ أَنْ يُدْرَكَ بِالْجِسْمِ مِنْ غَيْرِ الْجِسْمِ شَيْءٌ فَإِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ أَمْرٌ مَا خُوذَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ مَوْجُودٌ فِيهِمَا وَالْمَوْجُودُ فِي الْعَقْلِيِّ إِنَّمَا يُدْرَكَ بِالْعَقْلِ دُونَ الْجِسْمِ إِذَا الْمُدْرَكَ بِالْجِسْمِ لَا يَكُونُ إِلَّا جِسْمًا أَوْ قَائِمًا بِالْجِسْمِ وَالْعَقْلِيُّ مِنْ وَجْهِ الشَّبهِ أَعَمُّ مِنَ الْجِسْمِيِّ يَعْنِي يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَرَفًا جِسْمِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا أَوْ أَحَدُهُمَا جِسْمِيًّا وَالْآخَرُ عَقْلِيًّا لِيَجُوزَ أَنْ يُدْرَكَ بِالْعَقْلِ مِنَ الْجِسْمِ شَيْءٌ إِذْ لَا مُتَنَاعَ فِي قِيَامِ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ وَإِذَا ذَاكَ الْعَقْلُ مِنَ الْمَحْسُوسِ شَيْئًا وَلِذَلِكَ يُقَالُ التَّشْبِيهِ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ أَعَمُّ مِنَ التَّشْبِيهِ بِالْوَجْهِ الْجِسْمِيِّ بِمَعْنَى أَنَّ

كُلُّ مَا يَصِحُّ فِيهِ التَّشْبِيهُ بِالْوَجْهِ الْجَسَدِيِّ يَصِحُّ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ فَإِنْ قِيلَ هُوَ أَيْ التَّشْبِيهُ مُشْتَرَكٌ فِيهِ ضَرُورَةُ اشْتِرَاكِ الطَّرْفَيْنِ فِيهِ فَهُوَ كُلُّيٌّ ضَرُورَةٌ أَنَّ الْجُزْئِيَّ يَمْتَنِعُ وَفَوْقَ الشَّرَكَةِ فِيهِ. وَالْجَسَدِيُّ لَيْسَ بِكُلُّيٍّ قَطْعًا ضَرُورَةٌ أَنَّ كُلَّ جَسَدِيٍّ فَهُوَ بِمَوْجُودِهِ الْمَادَّةَ حَاضِرٌ عِنْدَ الْمُدْرِكِ وَمِثْلُ هَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا جُزْئِيًّا ضَرُورَةٌ فَوَجْهُ التَّشْبِيهِ لَا يَكُونُ جَسَدِيًّا قَطْعِيًّا قَلْبًا لِمُرَادُ بَكُونِ وَجْهِ التَّشْبِيهِ جَسَدِيًّا إِنْ أَفْرَادَهُ أَيْ جُزْئِيَّاتِهِ مُدْرَكَةٌ بِالْجَسَدِ كَالْحُمْرَةِ الَّتِي تُدْرِكُ بِالْبَصَرِ جُزْئِيَّاتُهَا الْحَاصِلَةُ فِي الْمَوَادِّ فَالْحَاصِلُ أَنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ إِمَّا وَاحِدًا أَوْ مُرَكَّبًا أَوْ مُتَعَدِّدًا فَكُلُّ بَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ إِمَّا جَسَدِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ وَالْآخِرُ إِمَّا جَسَدِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ أَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيرُ سَبْعَةٌ وَالثَّلَاثَةُ الْعَقْلِيَّةُ طَرَفَاةً إِمَّا جَسَدِيَّانِ أَوْ عَقْلِيَّانِ أَوْ الْمُشَبَّهُ جَسَدِيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ عَقْلِيٌّ أَوْ بِالْعَكْسِ صَارَ سَبْعَةً عَشَرَ قِسْمًا۔ الْوَاحِدُ الْجَسَدِيُّ كَالْحُمْرَةِ مِنْ الْمُبَصَّرَاتِ وَالْخِفَاءِ يَعْنِي خِفَاءَ الصَّوْتِ مِنْ الْمَسْمُوعَاتِ وَطِيبِ الرَّائِحَةِ مِنْ الْمَشْمُومَاتِ وَلَذَّةِ الطَّعَامِ مِنْ الْمَذُوقَاتِ وَلَبِنِ الْمَلْمَسِ مِنْ الْمَلْمُوسَاتِ فَيَمَّا تَرَى فِي تَشْبِيهِ الْحَدِّ بِالْوَرْدِ وَالصَّوْتِ الضَّعِيفِ بِالْهَمْسِ وَالنَّكْهَةِ بِالْعَنْبَرِ وَالرَّيْقِ بِالْخَمْرِ وَالْجِلْدَ النَّاعِمَ بِالْحَرِيرِ وَفِي كَوْنِ الْخِفَاءِ مِنَ الْمَسْمُوعَاتِ وَالطِّيبِ مِنَ الْمَشْمُومَاتِ وَالذَّوْقِ مِنَ الْمَذُوقَاتِ تَسَامُحٌ۔

ترجمہ:-

اور اسی طرح وجہ تشبیہ کی ایک اور قسم بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہوگی یا بمنزلہ واحد ہوگی امور متعددہ سے مرکب ہونے کی بناء پر ترکیب حقیقی ہو اس طور پر کہ مختلف امور سے بنی ہوئی ایک حقیقت مرکبہ ہو اور یا اعتباری ہو اس طور پر کہ وہ متعدد چیزوں سے عقل کے ذریعہ چند امور سے مترشح کی گئی ہو اور ان میں سے ہر ایک یعنی وجہ شبہ واحد ہو یا بمنزلہ واحد ہوگی یا عقلی ہوگی یا متعدد ہوگی۔ اس کا عطف مصنف کے اپنے قول اما واحد و اما بمنزلہ الواحد پر ہے اور متعدد کا مطلب یہ ہے کہ چند امور کو دیکھ کر ان کا دو چیزوں میں شریک ہونے کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک وجہ شبہ بن جائے بخلاف اس مرکب کے جو بمنزلہ واحد کے ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں طرفین کے مشترک ہونے کا قصد نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ہیئت مترشح یا حقیقت ملتئمہ میں اشتراک مقصود ہوتا ہے۔ اسی طرح وجہ شبہ متعدد بھی حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف کہ بعض حسی اور بعض عقلی ہو اور وجہ شبہ جب حسی ہو تو خواہ وہ پوری کی پوری حسی ہو یا اس کا بعض حصہ حسی ہو تو اس کے طرفین حسی ہی ہوں گے یعنی یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک عقلی ہو کیونکہ حس کے ذریعہ صرف حسی ہی کا ادراک کیا جاتا ہے حسی کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک کرنا ناممکن ہے کیونکہ وجہ شبہ طرفین سے مأخوذ ہوتی ہے اور ان میں موجود ہوتی ہے اور عقلی میں موجود چیز کا عقلی کے ذریعہ ہی ادراک کیا جاتا ہے حس کے ذریعہ ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ حس کے ذریعہ ادراک کی جانے والی چیز صرف جسم یا وہ چیز ہو سکتی ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہو اور وجہ شبہ عقلی حسی سے اعم ہے یعنی اس کے دونوں طرفین حسی بھی ہو سکتے ہیں عقلی بھی ہو سکتے ہیں اور ایک حسی اور دوسرا عقلی بھی ہو سکتا ہے کیونکہ عقلی کے ذریعہ حیات کا ادراک کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ معقول کے محسوس کے ساتھ قائم ہونے اور اور عقلی کے ذریعہ محسوس کا ادراک کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وجہ شبہ عقلی وجہ شبہ حسی سے اعم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں تشبیہ وجہ شبہ حسی کے ذریعہ دینا صحیح ہو اس میں وجہ شبہ عقلی کے ذریعہ تشبیہ دینا بھی صحیح ہے لیکن اس کا عکس نہیں اگر کہا جائے کہ وہ یعنی وجہ شبہ مشترک فیہ ہوتی ہے اسلئے کہ اس میں طرفین کا مشترک ہونا ضروری ہے تو یہ ایک کلی ہے اسلئے کہ جزئی میں اشتراک متنع ہوتا ہے اور حسی چیز بالکل ہی کلی نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ جو چیز حسی ہوتی ہے وہ مادہ کے اندر موجود ہوتی ہے اور مدرک کے نزدیک حاضر ہوتی ہے اور اس قسم کی چیز صرف جزئی ہوتی ہے لہذا وجہ شبہ قطعی طور پر حسی نہیں ہو سکتی ہم کہتے ہیں وجہ شبہ کے حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے افراد یعنی اس کی جزئیات مدرک بالحس ہو جیسے وہ سرخی جس کی جزئیات کا ادراک آنکھوں کے ذریعہ ہوتا ہے جو مادوں میں موجود ہوتی ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہوگی یا مرکب ہوگی اور یا متعدد ہوگی پھر پہلی دو میں سے ہر ایک حسی ہوگی یا عقلی ہوگی یا آخری حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف ہوگی تو یہ سات قسمیں بن جائیں گی اور تین عقلی کے طرفین حسی ہوں گے یا عقلی ہوں گے اور یا مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہوگا اور یا اس کا عکس ہوگا تو یہ سولہ قسمیں بن جائیں گی۔ واحد حسی جیسے سرخی مبصرات میں اور خفاء یعنی آواز کا ہلکا ہونا مسموعات

میں اور اچھی خوشبو مشروبات میں اور ذائقہ کی لذت مذاقات میں اور چھوٹی ہوئی چیز کی ملائمت ملموسات میں جیسا کہ گزشتہ مثالوں میں گزر چکا ہے یعنی چہرے کی گلاب کے پھولے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور کمزور آواز کی ہمس کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور منہ کے خوشبو کی عنبر کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور لعاب دہن کی شراب کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور نرم جلد کی ریشم کے ساتھ تشبیہ دینے میں اور خفاء کا مسوعات کے قبیل سے ہونے اور خوشبو کا مشروبات کے قبیل سے ہونے اور لذت کا مذاقات کے قبیل سے ہونے میں تسامح ہے۔

تشریح:-

وايضاً وهو اما واحد واما بمنزلة الواحد:-

یہاں سے تشبیہ کی دوسری تقسیم بیان کر رہے ہیں اور اس تقسیم کے اعتبار سے تشبیہ کی ابتدائی طور پر تین قسمیں بن جاتی ہیں اور پھر سولہ قسمیں بنتی ہیں چنانچہ وجہ شبہ تین حال سے خالی نہیں ہے وجہ شبہ مفرد ہوگی یا مرکب ہوگی یا متعدد ہوگی۔

وجہ شبہ کے مفرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ واحد ہو اور اس میں طرفین شریک ہوں۔

مرکب کی دو قسمیں ہیں مرکب حقیقی اور مرکب اعتباری۔

مرکب حقیقی وہ مرکب ہے جسے چند خارجی امور کو ملا کر بنایا گیا ہو۔

مرکب اعتباری وہ مرکب ہے جسے عقل متعدد امور سے ایک ہیئت کی صورت میں معترع کرے اس صورت میں جب وہ مرکب بنتا ہے تو کوئی ایسی صورت نہیں بنتی ہے جس کی حقیقت ایک ہو پھر ان دونوں صورتوں میں چاہے وجہ شبہ مرکب حقیقی ہو یا اعتباری۔ ان کا مجموعہ وجہ شبہ بنے گا وہ اجزاء نہیں بنیں گے جن سے وہ حقیقت مرکب ہوئی ہے۔

اور متعدد کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے امور سے وجہ شبہ مرکب ہو اور وہ امور ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک وجہ شبہ بن سکتا ہو۔

مرکب اور متعدد میں فرق یہ ہے کہ مرکب میں طرفین کیلئے وجہ شبہ ان امور کا مجموعہ بنتا ہے اور متعدد میں طرفین کیلئے وجہ شبہ ان امور کا مجموعہ نہیں بنتا ہے بلکہ اس مجموعہ کے افراد میں حیث الافراد بنتے ہیں۔

پھر پہلی دو قسمیں (وجہ شبہ مفرد اور مرکب) کی دو دو قسمیں ہیں اگر وجہ شبہ مفرد ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں طرفین حسی ہوں گے یا عقلی اور مرکب ہونے کی صورت میں بھی اس کی دو قسمیں ہیں طرفین حسی ہوں گے یا عقلی۔ تو یہ کل چار قسمیں بن جائیں گی اور متعدد ہونے کی صورت میں تین قسمیں ہیں اس کے طرفین دونوں عقلی ہوں گے یا حسی ہوں گے یا مختلف ہوں گے یعنی ان میں سے بعض عقلی ہوں گے بعض حسی ہوں گے اور ان تین قسموں کو پہلی والی چار قسموں کے ساتھ ملانے سے کل سات قسمیں بن جائیں گی۔ اس کی پوری تفصیل شارح نے بعد میں بیان کی ہے تفصیل کے بیان کرنے سے پہلے دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات:- یہ ذکر کی ہے کہ وجہ شبہ جب حسی ہو تو اس کے طرفین صرف حسی ہوں گے عقلی نہیں ہو سکتے ہیں اسلئے کہ وجہ شبہ عقلی حسی سے مأخوذ ہوتی ہے کیونکہ وجہ شبہ حسی ہونے کے باوجود اگر طرفین عقلی ہوں تو پھر حواس کے ذریعہ سے عقلی چیز کا ادراک کرنا لازم آئے گا جبکہ حواس کے ذریعہ سے معقولی چیز کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر وجہ شبہ عقلی ہو تو طرفین کے اندر عموم ہوگا چنانچہ پھر طرفین عقلی بھی ہو سکتے ہیں اور حسی بھی چنانچہ اس کی کل چار صورتیں بن جائیں گی دونوں حسی ہوں دونوں عقلی ہوں مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو مشبہ عقلی ہو اور مشبہ بہ حسی ہو اسلئے کہ عقل کے ساتھ صرف عقلیات کا ادراک نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقلیات اور حیات دونوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ وجہ شبہ عقلی ہو تو وہ حسی سے اعم ہوگی یعنی جہاں پر تشبیہ وجہ شبہ عقلی کے ساتھ ہو وہاں پر طرفین صرف عقلی ہوں گے اور جہاں پر وجہ شبہ حسی ہو وہاں پر طرفین حسی اور عقلی دونوں طرح ہو سکتے ہیں۔

دوسری بات:- ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ وجہ شبہ حسی ہو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وجہ شبہ کی تعریف یہ ہے کہ وجہ شبہ اس وصف کو کہتے ہیں جس میں طرفین شریک ہوں تو وجہ شبہ مشترک فیہ بنے گی اور مشترک فیہ کلی ہوتی ہے



جزئی نہیں ہوتی ہے اور جو کلی ہو تو وہ عقلی ہوتی ہے جسی نہیں ہوتی ہے لہذا تعریف سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وجہ شبہ عقلی ہو جبکہ آپ کہتے ہیں کہ وجہ شبہ حسّی ہو۔ تو آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب :- وجہ شبہ سے ہماری مراد وہ مفہوم کلی نہیں ہے جو آپ نے سمجھا ہے بلکہ ہماری مراد مفہوم کلی کے افراد اور جزئیات ہیں اور افراد جزئیات حسّی ہوتے ہیں عقلی نہیں ہوتے جیسے کسی کی رنگت کی سرخی میں جب تشبیہ دی جاتی ہے تو اس سرخی سے مراد وہ مفہوم کلی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ماتحت افراد ہوتے ہیں اسی طرح جب کسی ایک انسان کی انسانیت میں دوسرے انسان کے ساتھ تشبیہ دی جائے کہ مثلاً ”زید کعمر و فی الإنسانية“ تو اس سے مراد بھی افراد اور جزئیات ہوں گے نہ کہ انسان کا مفہوم لہذا آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

تشبیہ کے سولہ قسموں کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ ان سات صورتوں میں سے عقلی تین صورتوں کو ہم جدا کر دیتے ہیں باقی چار صورتیں رہیں گی اور وہ یہ ہیں واحد حسّی، مرکب حسّی، متعدد حسّی، اور مختلف۔

اور پھر ان تین عقلی صورتوں کا چار صورتوں کے ساتھ ضرب دیں گے کہ دونوں حسّی ہوں دونوں عقلی ہوں مشبہ حسّی اور مشبہ بہ عقلی ہو مشبہ عقلی اور مشبہ بہ عقلی ہو جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

وجہ شبہ واحد عقلی ہو	وجہ شبہ مرکب عقلی ہو	وجہ شبہ متعدد عقلی ہو
طرفین دونوں عقلی ہوں	طرفین دونوں عقلی ہوں	طرفین دونوں عقلی ہوں
طرفین دونوں حسّی ہوں	طرفین دونوں حسّی ہوں	طرفین دونوں حسّی ہوں
مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسّی ہو	مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسّی ہو	مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسّی ہو
مشبہ حسّی اور مشبہ بہ عقلی ہو	مشبہ حسّی اور مشبہ بہ عقلی ہو	مشبہ حسّی اور مشبہ بہ عقلی ہو

اور باقی چار صورتیں واحد حسّی، مرکب حسّی، متعدد حسّی، اور مختلف ان کو بارہ کے ساتھ ملانے سے کل سولہ قسمیں بن جائیں گی۔

کالواحد الحسّی :- یہاں سے ان کی مثالیں ذکر کی ہیں سب سے پہلے واحد حسّی کو بیان کیا ہے اور حسّی کی چونکہ پانچ قسمیں ہیں اسلئے اس کی مثالیں بھی پانچ ذکر کی ہیں بصرات کی مثال جس میں وجہ شبہ حرمت ہو جیسے خدہ کالورداس کے گال گلاب کی طرح ہیں۔ مسموعات کی مثال جس میں وجہ شبہ وجہ خفیف ہونا ہو جیسے صوتہ کالہمس اس کی آواز ہمس کی طرح ہے یعنی جس طرح ہمس خفیف ہوتی ہے اسی طرح اس کی آواز بھی خفیف اور ہلکی ہے۔

مشمومات کی مثال جس میں وجہ شبہ اچھی خوشبو ہو جیسے ”نکھتہ زید کالعنبر“ زید کے منہ کی خوشبو عنبر کی طرح ہے۔

مطعومات کی مثال جس میں وجہ شبہ خوش ذائقہ ہونا ہو جیسے ”ریق زید کالخمر“ زید کے منہ کا لعاب شراب کی طرح ہے۔

ملہوسات کی مثال جس میں وجہ شبہ ملموس کی نرمی اور ملائمت ہو جیسے ”جلد زید کالحریق فی النعومة“ زید کے جلد کی نرمی ریشم کی طرح ہے۔

وَالْوَاحِدُ الْعَقْلِيُّ كَالْعَرَاءِ غَنِ الْفَائِدَةِ وَالْجَرَاءِ عَلَى وَزْنِ الْجَرَعَةِ أَيْ الشَّجَاعَةِ وَقَدْ يُقَالُ جَرَاءُ الرَّجُلِ جَرَاءَةً بِالْمَدِّ وَالْهَدَايَةُ أَيْ الدَّلَالَةُ عَلَى طَرِيقٍ يُؤْصَلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَاسْتِطَابَةُ النَّفْسِ فِي تَشْبِيهِ وَجُودِ الشَّيْءِ الْعَدِيدِ يَمُ الْنَفْعَ بَعْدِيهِ فِيمَا طَرَفَاهُ عَقْلِيَّانِ إِذَا الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ مِنَ الْأُمُورِ الْعَقْلِيَّةِ وَتَشْبِيهِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ بِالْأَسَدِ طَرَفَاهُ حِسِّيَّانِ وَتَشْبِيهِ الْعِلْمِ بِالنُّورِ فِيمَا الْمُشَبَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ حِسِّيٌّ فَبِالْعِلْمِ يُؤْصَلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَيُفَرَّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ كَمَا أَنَّ بِالنُّورِ يُدْرَكُ الْمَطْلُوبُ وَيُفْصَلُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ فَوَجْهُ التَّشْبِيهِ بَيْنَهُمَا الْهَدَايَةُ وَتَشْبِيهِ الْعِطْرِ بِخَلْقِ شَخْصٍ كَرِيمٍ فِيمَا الْمُشَبَّهُ حِسِّيٌّ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ عَقْلِيٌّ وَلَا يَخْفَى مَا فِي الْكَلَامِ مِنَ اللَّفْظِ وَالشَّرْهِ.

ترجمہ:-

اور واحد عقلی جیسے فائدہ سے خالی ہونا اور بہادری جرئہ جرمہ کے وزن پر شجاعت کے معنی میں ہے اور کبھی کبھار جزء الرجل جرئہ مد کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے اور ہدایت یعنی مطلوب تک پہنچانے والا راستہ دکھانا اور جی کا خوش ہو جانا غیر مفید چیز کا معدوم چیز کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس تشبیہ میں جس کے طرفین عقلی ہوں کیونکہ وجود اور عدم دونوں عقلی چیزوں میں سے ہیں اور بہادری آدمی کا شیر کے ساتھ تشبیہ دینا اس صورت میں جس صورت میں اس کے طرفین حسی ہوں اور علم کی نور کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس صورت میں جس میں مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو تو علم کے ساتھ مطلوب تک رسائی ہو جاتی ہے اور حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا جاتا ہے جیسے کہ روشنی کے ساتھ مطلوب کا اور اک کیا جاتا ہے اور دوسری چیزوں کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں وجہ تشبیہ ہدایت ہے اور عطر کی عمدہ اخلاق کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس صورت میں جس میں پر مشبہ حسی اور مشبہ بہ عقلی ہو اور اس کلام میں جولف نشر مرتب ہے وہ بالکل ظاہر ہے۔

تشریح:-

والواحد العقلی :- یہاں سے دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ وجہ شبہ واحد عقلی ہو اور اس کی چار صورتیں ہیں طرفین عقلی ہوں طرفین حسی ہوں مشبہ عقلی اور مشبہ بہ حسی ہو مشبہ حسی ہو اور مشبہ بہ عقلی ہو۔

پہلی صورت کی مثال جیسے وجود الشئ العدم النفع كعدمه فی العراء عن الفائدة یعنی بے فائدہ چیز کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اس میں عراء عن الفائدة وجہ شبہ ہے اور اس کے طرفین (یعنی وجود اور عدم) دونوں عقلی ہیں۔

دوسری صورت کی مثال جیسے الرجل الشجاع كالأسد فی الجراة بہادری آدمی جرات میں شیر کی طرح ہے اس میں وجہ شبہ جرات ہے اور اس کے طرفین حسی ہیں کیونکہ جس طرح رجل شجاع نظروں سے محسوس ہوتا ہے اسی طرح اسد بھی نظروں سے دیکھا جاسکتا ہے۔

تیسری صورت کی مثال جیسے العلم كالنور فی الهدایة علم ہدایت میں نور کی طرح ہے۔ اس میں وجہ شبہ ہدایت عقلی ہے اور اس کے طرفین یعنی علم اور نور میں سے علم مشبہ عقلی اور نور مشبہ بہ حسی ہے۔ کیونکہ جس طرح نور کے ساتھ مطلوب تک رسائی حاصل ہوتی ہے اسی طرح علم کے ذریعہ بھی مطلوب تک رسائی ہوتی ہے اور حق و باطل کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اور گمراہی سے بچا جاتا ہے۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے "العطر كخلق کریم فی استطابة النفس" یعنی نفس کی چاہت کیلئے عمدہ اخلاق اچھی خوشبو کی طرح ہے کیونکہ جس طرح خوشبو سونگھنے سے نفس انسانی کو آرام و راحت محسوس ہوتی ہے اسی طرح اچھے اخلاق سے بھی نفس انسانی کو آرام و راحت محسوس ہوتی ہے اس میں وجہ شبہ "استطابة النفس" اور طرفین میں سے عطر مشبہ حسی اور خلق کریمہ مشبہ بہ عقلی ہے۔

علی وزن الجرعة - جرات کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ یہ جرعة کے وزن پر ہے اور اس کے معنی ہیں بہادر ہونا جیسے کہ مشہور مقولہ ہے کہ جرأ الرجل جرأة یعنی آدمی بہادر ہو گیا

ای الدلالة - اس عبارت کے ساتھ دلالت کا معنی بیان کیا ہے کہ دلالت کے معنی ہیں إرائة الطريق یعنی راستہ دکھانا۔

وَمَافِي وَحْدَةِ بَعْضِ الْأَمْثَلَةِ مِنَ التَّسَامُحِ كَالْعَرَاءِ عَنِ الْفَائِدَةِ مَثَلًا وَالْمَرْغَبُ الْحَسَنُ مِنْ وَجْهِ الشَّيْءِ طَرَفَاهُ إِمَّا مُفْرَدَانِ أَوْ مُرَكَّبَانِ أَوْ أَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْآخَرُ مُرَكَّبٌ وَمَعْنَى التَّرْكِيبِ هَهُنَا أَنْ يَقْصِدَ إِلَى عِدَّةِ أَشْيَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ فَتَنْتَزِعَ عَنْهَا هَيْئَةٌ وَتَجْعَلَهَا مُشَبَّهًا أَوْ مُشَبَّهًا بِهِ وَلِهَذَا أَصْرَحَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِي تَشْبِيهِ الْمَرْغَبِ بِالْمَرْغَبِ بِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْمُسْتَبِهِ وَالْمُسْتَبِهِ بِهِ هَيْئَةٌ مُنْتَزَعَةٌ وَكَذَا الْمُرَادُ بِتَرْكِيبِ وَجْهِ الشَّيْءِ أَنْ تَعْمَدَ إِلَى عِدَّةِ أَوْصَافِ الشَّيْءِ فَتَنْتَزِعَ مِنْهَا هَيْئَةٌ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمَرْغَبِ هَهُنَا مَا يَكُونُ حَقِيقَةً مُرَكَّبَةً مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ بَدَلِ لَيْلِ أَنْهُمْ يَجْعَلُونَ الْمُسْتَبِهِ وَالْمُسْتَبِهِ بِهِ فِي قَوْلِنَا زَيْدٌ كَالْأَسَدِ مُفْرَدَيْنِ لَا مُرَكَّبَيْنِ وَوَجْهِ الشَّيْءِ فِي قَوْلِنَا زَيْدٌ كَعَمْرٍو فِي الْإِنْسَانِيَّةِ وَاحِدًا لَمْ نَزَلْ لَمْ نَزَلْ الْوَاحِدِ۔

ترجمہ:-

نیز بعض مثالوں کی وحدت میں جو ساح ہے مثلاً عراء عن الفائدة وہ بھی مخفی نہیں ہے۔ اور وجہ تشبیہ حسی کے طرفین مفرد ہوں گے یا مرکب ہوں گے اور یا ان میں سے ایک مفرد اور دوسرا مرکب ہوگا یہاں پر مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند چیزوں کا قصد کر کے ان سے کوئی ہیئت متزج کر کے اسے مشبہ یا مشبہ بہ بنادیا جائے اسی لئے صاحب مفتاح نے تشبیہ المركب بالمرکب میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ اس میں مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک ہیئت متزجہ ہوتے ہیں اسی طرح وجہ شبہ کے مرکب ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ کسی چیز کے چند اوصاف کا قصد کر کے ان میں سے کوئی ہیئت متزج کی جائے اور یہاں پر مرکب سے وہ حقیقت مرکبہ مراد نہیں ہے جسے چند مختلف اجزاء کو ملا کر بنایا گیا ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب زید کا لاسد جیسی مثالوں میں مشبہ اور مشبہ بہ کو مفرد قرار دیتے ہیں اور زید کمر و فی الانسانیۃ میں وجہ شبہ کو واحد مانتے ہیں نہ کہ بمنزلہ واحد۔

تشریح:-

وما فی بعض الامثلة اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

ماتن پر شارح نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ماتن نے طرفین عقلی اور وجہ شبہ واحد عقلی کی مثال ذکر کی ہے بے فائدہ چیز کی تشبیہ دینا معدوم چیز کیساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں وجہ شبہ عراء عن الفائدة مرکب ہے مفرد نہیں ہے کیونکہ یہ دو چیزیں ہیں ایک عراء اور دوسرا فائدہ تو آپ نے مرکب کو مفرد کی مثال کیسے بنایا ہے اور اسی طرح استطایۃ النفس میں بھی وجہ شبہ مرکب ہے؟

جواب:- بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ وجہ شبہ کے مفرد ہونے سے وہ مفرد مراد نہیں ہے جس میں بالکل ترکیب ہی نہ ہو بلکہ مفرد کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ امور متعددہ سے متزج شدہ ہیئت نہ ہو اور ان امور میں سے ہر ایک وجہ شبہ ہو لہذا مذکورہ قید سے نہ مفرد مرکب بنے گا اور نہ ہی افراد سے نکلے گا۔

والمرکب الحسی:- اس سے پہلے بیان ہوا تھا کہ جہاں پر وجہ شبہ عقلی ہو تو طرفین میں چار احتمال ہیں اور اگر وجہ شبہ حسی ہو تو طرفین صرف حسی ہوں گے اب دوسری اعتبار سے تقسیم کر رہے ہیں کہ وجہ شبہ حسی مرکب ہو تو طرفین چار حال سے خالی نہیں ہیں طرفین یا تو مفرد ہوں گے اور یا مرکب ہوں گے اور یا مختلف ہوں گے یعنی مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو اور یا مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہوگا۔

فائدة:- یہاں وجہ شبہ اور طرفین کے مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند چیزوں کے مجموعہ سے ایک ہیئت متزج کی جائے اور پھر اس ہیئت کو مشبہ یا مشبہ بہ یا وجہ شبہ بنادیا جائے مرکب کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اہل معانی زید کا لاسد جیسی مثالوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں طرفین مفرد ہیں حالانکہ زید اور لاسد دونوں بہت سارے اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں اور زید کالعمرو فی الانسانیۃ میں انسانیت وجہ شبہ کو مفرد کہتے ہیں حالانکہ انسان بھی کئی اجزاء سے مل کر بنتا ہے لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں پر مرکب سے مراد معدودے چند افراد سے ایک ہیئت کا متزج کرنا ہے نہ کہ ان کا مجموعہ۔

وَالْمَرْکَبُ الْحَسِّيُّ فِيمَا أَيْ فِي التَّشْبِيهِ الَّذِي طَرَفَاهُ مُفْرَدَانِ كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثَّرْيَا كَمَا تَرَى كَعُقُودٍ مَلَاحِيَةٍ بِضَمِّ الْمِيمِ وَتَشْدِيدِ اللَّامِ عَنَبٌ أَبْيَضٌ فِي حَبِّ طَوَّلٍ وَتَخْفِيفِ اللَّامِ أَكْثَرُ حِينَ تَوَرَّا أَيْ يَفْتَحُ نَوْرُهُ بِنِ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَا فِي قَوْلِهِ كَمَا الْحَاصِلَةُ مِنْ تَقَارُنِ الصُّورِ الْأَبْيَضِ الْمُسْتَبْدِ يَرَةِ الصُّغَارِ الْمَقَادِيرِ فِي الْمَرَايِ وَإِنْ كَانَتْ كِبَارًا فِي الْوَاقِعِ حَالٌ كَوْنُهَا عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوصَةِ أَيْ لَا مُجْتَمَعَةَ اجْتِمَاعِ التَّضَامِ وَالتَّلَاصُّقِ وَلَا شِدِيدَةَ الْإِفْتِرَاقِ مُنْضَمَّةً إِلَى الْمَقْدَارِ الْمَخْصُوصِ مِنَ الطَّوْلِ وَالْعَرْضِ فَقَدْ نَظَرَ إِلَى عِدَّةِ أَشْيَاءٍ وَقَصَدَ إِلَى هَيْئَةٍ حَاصِلَةٍ مِنْهَا وَالطَّرْفَانِ مُفْرَدَانِ لِأَنَّ الْمُشَبَّهَ هُوَ الثَّرْيَا وَالْمُشَبَّهُ بِهِ هُوَ الْعُقُودُ مُقَيَّدًا بِكَوْنِهِ عُقُودًا مَلَاحِيَةٍ فِي حَالٍ إِخْرَاجِ النُّورِ وَالتَّقْيِيدِ لِأَيْنِافِي الْإِفْرَادِ كَمَا سَيَجِيئُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ:-

اور اس تشبیہ میں مرکب حسی جس کے طرفین مفرد ہوں جیسے اس شعر میں ہے اور تحقیق ظاہر ہو گیا صبح کے وقت ثریا ستارہ اس طرح جیسے کہ تو دیکھے انکور کے سفید خوشے ملاحیہ میم کے ضمے اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے بمعنی وہ سفید انکور جس کے دانے قدرے لمبے ہوں اور یہ لفظ لام کی تخفیف کے ساتھ زیادہ مستعمل ہے جب اس کی کلیاں کھل جائیں اس ہیئت میں سے یہ اس کا بیان ہے جو ”کما“ میں موجود ہے جو حاصل ہو ایسی صورتوں کے مل جانے سے جو گول ہوں اور دیکھنے میں چھوٹے چھوٹے لگتے ہوں اگرچہ وہ چیزیں حقیقت میں بڑی ہوں اس حال میں کہ وہ ایک خاص کیفیت کے ساتھ ہوں یعنی نہ تو وہ جمع ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ بالکل گھل مل گئے ہوں اور نہ ہی وہ افتراق شدید کے ساتھ جدا ہوں ملے ہوئے ہوں ایک مخصوص مقدار کی طرف طول و عرض میں تو شاعر نے چند چیزوں کو دیکھ کر اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کا ارادہ کیا ہے جس میں دونوں طرفین مفرد ہیں کیونکہ اس میں مشبہ ثریا ہے اور مشبہ بہ وہ عنقود ہے جو کھلنے کے ساتھ مقید ہے اور یہ تقیید افراد کے منافی نہیں ہے جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح:-

فالمركب الحسی :- ان چار صورتوں میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ وجہ مرکب حسی ہو اور اس کے طرفین مفرد ہوں جیسے احیہ ابن الجلاء یا ابی قیس ابن السلت کا یہ شعر ہے۔

وقد لاح فی الصبح الثریا کماتری: کہ عنقود ملاحیہ حین نور۔

تحقیق المفردات۔ لاح فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے بمعنی ظاہر ہوا۔ ثریا، سات ستاروں کے مجموعہ کا نام ہے۔ عنقود انکور کا خوشہ۔ ملاحیہ میم کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ سفید انکور جو زالبائی رکھتے ہوں۔ ابن قتیبہ اس لفظ کے بارے میں کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ لام کی تشدید کوئی مستقل لغت ہے یا پھر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے۔ نور شگوفہ۔

ترجمہ:- اور تحقیق ظاہر ہو گیا صبح کے وقت ثریا ستارہ بالکل سفید انکور کے خوشے کی طرح جب اس کی کلیاں کھل جائیں۔

محل استشہاد:- اس میں وجہ مشبہ وہ صورت ہے جو ان صورتوں کے ملنے سے حاصل ہو جو دیکھنے میں سفید سفید اور ایک خاص صورت میں نظر آئیں کہ وہ نہ تو آپس میں بالکل گھل مل گئے ہوں اور نہ ہی ان میں شدید افتراق وجدائی ہو اور ان کی لبائی اور چوڑائی ایک خاص مقدار میں ہو لہذا ان چند چیزوں کو دیکھ کر ان سے حاصل ہونے والی ہیئت کو وجہ مشبہ بنا کر ثریا کی عنقود ملاحیہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور اس تشبیہ میں دونوں طرفین مفرد ہیں کیونکہ اس میں مشبہ ثریا مفرد ہے اور مشبہ بہ عنقود بھی مفرد ہے یہ اگرچہ عنقود کے ساتھ مقید ہے لیکن یہ تقیید منافی افراد نہیں ہے کیونکہ مقید ہونا اور چیز ہے اور مرکب ہونا اور چیز ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق:- یہ شعر کس کا ہے اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ مرزبانی نے مذکورہ شعر کو قیس ابن السلت کا قرار دیا ہے جبکہ علامہ ابن قتیبہ نے اسے اجمہ ابن الجلاح کا قرار دیا ہے اور اس شعر کے الفاظ اس طرح روایت کئے ہیں ”ولاح الثریا آخر لیلۃ“ اور دوسری روایت یوں ہے کہ ”وقد لاح فی الغور الثریا لمن یری“ ابو عمر و اجمہ الجلاح بن الحریش بن نجیح زمانہ جاہلیت میں مدینہ والوں کا نہایت اعلیٰ پیمانے کا شاعر تھا قبیلہ اوس کا سردار اور عرب کا مشہور شہسوار تھا جس کے مشہور واقعات یمن کے بادشاہ تبع بن حسان اور حارث ابن ظالم مری کے ساتھ پیش آئے ہیں مشہور فقیہ ابن ابی سلیمان ہی کی اولاد میں سے ہیں۔

وَفِيْمَا أَيْ وَالْمَرْكَبُ الْجَسِيُّ فِي التَّشْبِيهِ الَّذِي طَرَفَاهُ مُرْكَبَانِ كَمَا فِي قَوْلِ بَشَارِ شَعْرُكَ كَانَ مَثَارَ النَّقْعِ مِنْ أَثَارِ الْغَبَارِ هَيَّجَهُ فَوْقَ رُؤُسِنَا + وَأَسْيَا فَنَالِئِلْ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ أَيْ يَتَسَاقَطُ بَعْضُهَا لِثَرِ بَعْضٍ وَالْأَصْلُ تَتَهَاوَى خَذِفَتْ إِحْدَى التَّائِيْنِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ هَوَى بَفَتْحِ الْهَاءِ أَيْ سَقُوطِ أَحْرَامِ مُشْرِقَةِ مُسْتَطِيلَةٍ مُتَنَاسِنَةِ الْمِقْدَارِ مُتَفَرِّقَةٍ فِي جَوَانِبِ شَيْءٍ مُظْلِمٍ فَوَجَّهُ الشَّيْءِ مُرْكَبٌ كَمَا تَرَى وَكَذَا الطَّرْفَانِ لِأَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ تَشْبِيْهِ النَّقْعِ بِاللَّيْلِ وَالسُّيُوفِ بِالْكَوَاكِبِ بَلْ عَمِدَ إِلَى تَشْبِيْهِ هَيْئَةِ السُّيُوفِ وَقَدْ سُلِّتْ مِنْ أَعْمَادِهَا وَهِيَ تَعْلُو وَتَرْسِبُ وَتَجْبِي

وَتَذْهَبُ وَتَضْطَرُّبُ اضْطِرَابًا شَدِيدًا وَتَتَحَرَّكُ بِسُرْعَةٍ إِلَى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَعَلَى أَحْوَالٍ تَنْقَسِمُ إِلَى الْأَعْوَجَاجِ وَالْإِسْتِقَامَةِ وَالْإِرْتِفَاعِ وَالْإِنْخِفَاضِ مَعَ التَّلَاقِيِ وَالتَّنَادُلِ وَالتَّضَادِمِ وَالتَّلَاحُقِ وَكَذَا فِي جَانِبِ الْمُشَبِّهِ بِهِ فَإِنَّ لِلْكَوَاكِبِ فِي تَهَاوِيهَا تَوَاقُعًا وَتَدَاخُلًا وَاسْتِطَالَةً لِأَشْكَالِهَا۔

ترجمہ:-

اور وہ مرکب حسی اس تشبیہ میں جس میں اس کے طرفین مرکب ہوں جیسے بشار کے اس قول میں ہے گویا کہ اڑی ہوئی گرد مٹا راتار الغبار سے ماخوذ ہے بمعنی گرد کا اڑنا جو ہمارے سروں اور تلواروں پر ہے ایک رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہیں یعنی ایک دوسرے کے بعد گر رہے ہوں یہ اصل میں تھاوی تھا ایک تا کو حذف کر دیا ہے وہ ہیئت جو ایک سیاہ چیز میں پھیلے ہوئے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام علوی کے گرنے سے حاصل ہو لہذا جبہ مرکب ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو اسی طرح طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے رات کو غبار کے ساتھ اور ستاروں کی تلواروں کیساتھ تشبیہ کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ تلوار کی اس ہیئت کی تشبیہ دی ہے جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ نیاموں سے نکالی ہوئی ہوں جو اوپر نیچے ہوتی ہوں اور آتی جاتی ہوں اور انتہائی سخت طریقے سے مضطرب ہوتی ہوں اور مختلف جہات کی طرف انتہائی تیزی کے ساتھ متحرک ہوتی ہوں اور کبھی میڑھی کبھی سیدھی کبھی بلند اور کبھی نیچے ہو کر مختلف حالتوں میں تقسیم ہوتی ہوں ایک دوسرے کے ساتھ ملنے اور متصل ہونے میں اور تصادم اور تلاحق میں اور اسی طرح مشبہ بہ کے طرف میں بھی اسلئے کہ ستاروں کے ٹوٹ کر گرنے میں بھی وہ واقعہ داخل ہوتا ہے اور ان میں وہ طوالت ہو جو ان کی شکلوں میں ہوتا ہے۔

تشریح:-

وفیمالمرکبان :- یہاں سے دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب مشبہ مرکب ہو اور طرفین بھی مرکب ہوں جیسے بشار کا یہ شعر ہے کائن

مشار النقع فوق رؤسنا: وأسیاف النلیل تھاوی کواکبه

تحقیق المفردات :- مشار النقع اثار الغبار سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یا اور مصدر مسمی ہے اس کے معنی ہیں غبار اڑانا۔ نقع غبار اسیافنا سیف کی جمع ہے بمعنی تلوار تھاوی اصل میں تھاوی تھا ایک تا کو تخفیف کیلئے حذف کر دیا ہے۔ کواکبه کوکب کی جمع ہے اس کے معنی ہیں ستارہ

ترجمہ:- گویا اڑا ہوا گرد جو ہماری تلواروں اور ہمارے سروں کے اوپر ہے رات ہے جس کے ستارے ٹوٹ کر گر رہے ہوں۔

محل الاستشاد:- اس میں جبہ مشبہ وہ ہیئت متزعمہ ہے جو ایک سیاہ چیز میں چند پھیلے ہوئے چمکدار لمبے مناسب مقدار کے اجسام کے گرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس میں جبہ مرکب حسی کا مرکب ہونا تو ظاہر ہے طرفین بھی مرکب ہیں کیونکہ شاعر نے صرف غبار کی لیل کے ساتھ اور تلوار کی ستاروں کے ساتھ تشبیہ دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ تلواروں کی اس ہیئت کی تشبیہ دی ہے جو لڑائی کے انتہائی شباب کی حالت میں تلواریں اپنی نیاموں سے باہر نکل کر بڑی تیزی کے ساتھ آگے پیچھے دائیں بائیں اوپر نیچے سیدھی میڑھی مختلف جہات میں متحرک ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کی تشبیہ دینے کا قصد کیا ہے شہاب ثاقب کے ان ستاروں کے ساتھ جن میں یہ کیفیات پیدا ہوتی ہیں کہ وہ مسلسل گرتے ہوں اور اسی طرح کبھی آگے جاتے ہوں اور کبھی پیچھے کی طرف جاتے ہوں۔

شاعر کے بارے میں تحقیق:- یہ شعر بشار ابن برد کا ہے عبداللطیف بغدادی نے بشار کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب سے میں نے امرؤ القیس کا یہ شعر سنا تھا کہ ”کأن قلوب الطیر رطبا ویا بسنا: لدی و کرھا العناب والحشف البالی“ اس وقت سے میرا دل بے قرار تھا یہاں تک کہ میں نے یہ شعر کہا۔ ابن جینی نے بھی اپنے مجموعہ میں اسی طرح روایت نقل کی ہے اور شعر کے الفاظ اس طرح نقل کئے ہیں فسوق رؤسهم و اسیافنا ”اور علامہ غفاجی نے سر البلاغہ میں اور ابن رشیق نے الحمدہ میں اسی طرح روایت نقل کی ہے اور معنی کے اعتبار سے یہی بہتر ہے اسلئے کہ جب تلواریں دوسروں کے سروں پر گریں گی تو ان کے گرنے سے ان کے سروں پر سے غبار اڑے گا اس طرح تشبیہ کا معنی زیادہ بہتر طور پر ثابت ہوتا ہے۔

وَالْمَرْكَبُ الْحِسِّيُّ فِيمَا طَرَفَاهُ مُخْتَلِفَانِ أَحَدُهُمَا مُفْرَدٌ وَالْآخَرُ مُرَكَّبٌ كَمَا تَرَفَى تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ بِأَغْلَامٍ يَأْقُوتُ نَشِيرُنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرٍ جَدِيدٍ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ نَشْرِ أَجْرَامٍ حُمُرٍ مُنْهَسُوطَةٍ عَلَى رُؤُسِ أَجْرَامٍ خَضِرٍ مُسْتَطِيلَةٍ

فَالْمُشَبَّهُ مُفْرَدٌ وَهُوَ الشَّقِيقُ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ مُرَكَّبٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَعَكْسُهُ تَشْبِيهُ نَهَارٍ مُشَمَّسٍ قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرَّبِّيِّ بِلَيْلٍ مُقَمَّرٍ كَمَا سَيَجِيءُ -

ترجمہ:-

اور مرکب حسی اس تشبیہ میں جس کے طرفین مختلف ہوں یعنی ایک مفرد اور دوسرا مرکب ہو جیسے اس کی مثال گزر چکی ہے شقیق کی تشبیہ دینے میں اس یا قوت کے ساتھ جو زبرد کے نیزوں پر پھیلائے گئے ہوں اس ہیئت سے جو حاصل ہو سرخ اجسام کو بنزلے جسموں کے سروں پر پھیلانے کی وجہ سے لہذا اس میں شقیق مشبہ مفرد ہے اور مشبہ بہ مرکب ہے جو بالکل ظاہر ہے اور اس کا عکس ہے نہار مشمس کی تشبیہ لیل مقرر کے ساتھ دینے میں جو عنقریب آ رہی ہے۔

تشریح:-

وفیما طر فاه مختلفان :- مختلف ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مشبہ مفرد ہو اور مشبہ بہ مرکب ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ مرکب ہو اور مشبہ بہ مفرد ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مشبہ مفرد ہو اور مشبہ بہ مرکب ہو جیسے

وَكَانَ مَحْمَرُ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَعَّدَ أَوْ تَصَوَّبَ :: أَعْلَامُ يَاقُوتَ نَشْرُونَ عَلَيَّ رِمَاحَ مَنْ زَبَرَ جَدَّ -  
تحقیق المفردات :- شقیق پہاڑوں میں پایا جانے والا ایک سرخ پھول ہوتا ہے جس کے درمیان میں سیاہ دھبہ ہوتا ہے۔ نعمان بادشاہ کی طرف منسوب کر کے اسے شقائق نعمان بھی کہتے ہیں۔ اس میں مفرد جمع سب برابر ہیں اعلام علم کی جمع ہے بمعنی جھنڈا مونٹ غائب کا صیغہ ہے بمعنی پھیلائے گئے ہیں۔ رِمَاح رمح کی جمع ہے بمعنی نیزہ۔ زبر جد مفرد ہے اس کی جمع زبارج آتی ہے زمرہ کے مشابہ ایک قیمتی پتھر کو کہتے ہیں۔ ترجمہ:- اور شقیق پھول جب نیچے کی طرف جھکے یا اوپر کی طرف اٹھے تو گویا کہ وہ یا قوت کے جھنڈے ہیں جنہیں زمرہ کے نیزوں پر پھیلا دئے گئے ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شقیق مفرد مشبہ اور اعلام یا قوت نیشنر علی رِمَاح من زبر جد مرکب مشبہ بہ ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت منزعہ ہے جو سرخ پردوں کے سبز پردوں پر بچھانے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ وجہ شبہ طرفین میں مشترک ہے کیونکہ جس طرح بچھے ہوئے ہرے زمرہ کے اوپر کھڑے کئے ہوئے یا قوت کے جھنڈے عمدہ لگتے ہیں اسی طرح ہرے بھرے ہزاروں ہواؤں کے جموں کوں سے شقیق کا پھول اوپر نیچے ہوتا ہے تو اس سے بھی منظر دل رہا لگتا ہے۔

چوتھی صورت:- اس کی ضد اور اس کا عکس ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ مرکب ہو اور مشبہ بہ مفرد ہو جیسے البتہ تمام متنبی کا یہ شعر ہے کہ

تَرِيَانَهَارًا مُشَمَّسًا قَدْ شَابَهُ :: زَهْرُ الرِّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقَمَّرٌ -

اس کی پوری تفصیل بعد میں آئے گی یہاں پر ہم صرف محل استشہاد کا تعین کر دیتے ہیں کہ اس میں ”نہار مشمس جو زہر الربا“ کیساتھ ملی ہوئی ہو مرکب مشبہ ہے اور ”لیل مقمر“ مفرد مشبہ بہ ہے اس میں وجہ شبہ وہ ہیئت منزعہ ہے جو سفید اور روشن چیز کے تاریک اور سیاہ چیز کے ساتھ ملنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی جس طرح تاریک رات میں چودھویں کا چاند ہر سو اپنا چاندنا پھیلاتا ہے اسی طرح یہ منظر شام ڈھلے ہرے بھرے ٹیلے پر سورج کی شعاعوں کے پڑنے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

وَبَيْنَ بَدِيعِ الْمُرَكَّبِ الْجِسْمِيِّ مَا أَيْ وَجْهَ الشَّيْءِ الَّذِي يَجِيءُ فِي الْهَيْئَاتِ الَّتِي تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ أَنْ يَكُونَ وَجْهَ الشَّيْءِ الْهَيْئَةُ الَّتِي تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ مِنَ الْإِسْتِدَارَةِ وَالْإِسْتِقَامَةِ وَغَيْرِهِمَا وَيُعْتَبَرُ فِيهَا تَرَكُّبٌ وَيَكُونُ مَا يَجِيءُ فِي تِلْكَ الْهَيْئَاتِ عَلَى وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَقْرَنَ بِالْحَرَكَةِ غَيْرُهُمَا أَنْ أَوْصَافَ الْجِسْمِ كَالشَّكْلِ وَاللَّوْنِ وَالْأَوْضَاحُ عِبَارَةً أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَاعْلَمْ أَنَّ مِمَّا يَزِدُّ دَاوِبَهُ التَّشْبِيهُ دَقَّةً وَسِحْرًا أَنْ يَجِيءُ فِي الْهَيْئَاتِ الَّتِي تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَاتُ -

وَالْهَيْئَةُ الْمَقْصُودَةُ فِي التَّشْبِيهِ عَلَى وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَقْتَرِنَ الْحَرَكَةُ بِغَيْرِهَا مِنَ الْأَوْصَافِ وَالثَّانِي أَنْ تَجَرَّدَ هَيْئَةُ الْحَرَكَةِ حَتَّى لَا يَرَادُ غَيْرُهَا فَلَاوُلْ كَمَا مَرَفَى قَوْلُهُ وَالشَّمْسُ كَالْمَرْأَةِ فِي كَيْفِ الْأَشْلِ مِنَ الْهَيْئَةِ بَيَانٌ لِمَا فِي قَوْلِهِ كَمَا الْحَاصِلَةُ مِنَ الْإِسْتِدَارَةِ مَعَ الْإِشْرَاقِ وَالْحَرَكَةُ السَّرِيعَةُ الْمُتَّصِلَةُ مَعَ تَمَوُّجِ الْإِشْرَاقِ حَتَّى يُرَى الشَّعَاعُ كَأَنَّهُ يَهْمُ بِأَنْ يَنْبَسِطَ حَتَّى يَفِيضَ مِنْ جَوَانِبِ الدَّائِرَةِ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ يُقَالُ بَدَالَهُ إِذَا نَدِمَ وَالْمَعْنَى ظَهَرَ لَهُ رَأَى غَيْرَ الْأَوَّلِ فَيَرْجِعُ مِنَ الْإِنْبِسَاطِ الَّذِي بَدَالَهُ إِلَى إِقْبَاضٍ كَأَنَّهُ يَرْجِعُ مِنَ الْجَوَانِبِ إِلَى الْوَسْطِ فَإِنَّ الشَّمْسَ إِذَا حَاطَ الْإِنْسَانُ النَّظَرَ إِلَيْهَا لَيَسْتَبِينَ جِزْمُهَا وَجَدَهَا مُؤَدِيَةً لِهَذِهِ الْهَيْئَةِ وَكَذَلِكَ الْمَرْأَةُ فِي كَيْفِ الْأَشْلِ۔

ترجمہ:-

اور مرکب حسی کی عجیب ترین وجہ شبہ وہ ہے جو ان ہیئت میں وارد ہوتی ہے جن پر حرکت واقع ہوتی ہے یعنی وجہ شبہ وہ ہیئت ہو جس پر حرکت واقع ہو کہ وہ کبھی گول ہوتی ہے کبھی سیدھی وغیرہ اس میں بھی تراکیب کا اعتبار ہوتا ہے اور وہ یعنی وجہ شبہ جو ان ہیئت میں وارد ہو وجہ شبہ میں سے ایک یہ ہے کہ متصل ہو حرکت کے ساتھ اس کے علاوہ جسم کے اوصاف مثلاً شکل لون وغیرہ اور اس میں زیادہ واضح اسرار البلاغہ کی عبارت ہے اور وہ یہ ہے کہ جان لو کہ وہ چیز جس کی وجہ سے تشبیہ کی لطافت اور جادوگری میں اضافہ ہوتا ہے یہ ہے کہ تشبیہ ان ہیئت میں لائی جائے جن میں حرکات واقع ہوتی ہیں اور تشبیہ میں وہ ہیئت جو مقصود ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ حرکت جسم کے دیگر اوصاف کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور دوسری یہ ہے کہ محض ہیئت حرکت ہو دیگر اوصاف مراد نہ ہوں اول جیسے شاعر کا قول اس مصرعہ میں اور سورج ایسا معلوم ہو رہا ہے جیسے آئینہ عرشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں من الہیۃ یہ بیان ہے اس چیز کیلئے جو گول چمکنے والی چیزوں کی تیز متصل گھومنے والی حرکت سے حاصل ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہو گویا کہ وہ گھوم کر ٹکلا چاہتی ہے پھر اپنے نکلنے کے ارادے سے پشیمان ہو کر واپس پلٹی ہو عربی میں ”بدالہ“ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی اپنے ارادے سے پشیمان ہو جائے اور اس کا مطلب یہ ہے اسے پہلے والی رائی کے بجائے کوئی دوسری رائی معلوم ہو جائے تو اس سابقہ انبساط سے انقباض کی طرف لوٹ جاتی ہے گویا کہ وہ دونوں جانب سے پلٹ کو وسط کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ جب انسان غور سے سورج کی طرف دیکھتا ہے تو اسے سورج اسی ہیئت میں معلوم ہوتا ہے اسی طرح آئینہ بھی عرشہ کے بیمار کے ہاتھ میں لگ رہا ہوتا ہے۔

تشریح:-

ومن بدیع المركب الحسی :- یہاں تک تشبیہ کی چاروں قسمیں ختم ہو گئیں اور اب یہاں سے تشبیہ مرکب کی بحث کے تتمہ اور خاتمہ کے طور پر ایک اور مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار حرکت سے حاصل ہونے والی ہیئت کو وجہ شبہ مرکب بنا کر اس میں ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ حرکت ہے جو حرکت کیساتھ لون اور شکل کے ملنے سے حاصل ہو جائے اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ہیئت شکل ولون کے ملے بغیر محض حرکت سے حاصل ہو جائے۔

پہلی قسم کی مثال جیسے الشمس كالمرأة فی كیف الأشل یعنی سورج کی تشبیہ دی جائے عرشہ کے بیمار کے ہاتھ میں آئے کے ساتھ۔ محل استشہاد:- اس میں شبہ ”الشمس“ ہے اور مشبہہ ”المرأة فی كیف الأشل“ ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت متزعمہ ہے جو ایک گول چمکنے والی چیز تیز اور متصل حرکت کے ساتھ متحرک ہو اور یہ حرکت ایسی دکھ رہی ہو کہ وہ متحرک چیز موج مار کر باہر نکلنے کی کوشش کر رہی ہے اور جب بھی باہر نکلنے کیلئے بالکل کنارے پر پہنچ جائے تو اپنے ارادے سے پشیمان ہو کر واپس چلی جائے اور یہ تیز دھوپ کیوقت بھی جب اسے غور سے دیکھا جائے تو یہی صورت معلوم ہوتی ہے۔ اور عرشہ کے بیمار کے ہاتھ میں آئینہ بھی اسی طرح نظر آتا ہے۔ اور اس میں حرکت کے ساتھ لون ”چمک“ اور شکل ”گول“ ہونا ملا ہوا ہے۔

وَالْوَجْهُ الثَّانِي أَنْ تَجَرَّدَ الْحَرَكَةُ عَنْ غَيْرِهَا مِنَ الْأَوْصَافِ فَهُنَاكَ أَيْضًا يَغْنَى كَمَا لَا بُدَّ فِي الْأَوَّلِ مِنْ أَنْ يَقْتَرِنَ بِالْحَرَكَةِ

غَيْرَ هَآئِینَ الْأَوْصَافِ فَكَذَآفِی الثَّانِیَ لَا بُدَّ مِنْ اخْتِلَافِ حَرَكَاتٍ كَثِیْرَةٍ لِلْجِسْمِ إِلَى جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ لَهُ كَانَ یَتَحَرَّكُ بَعْضُهُ إِلَى الِیْمِیْنِ وَبَعْضُهُ إِلَى الشِّمَالِ وَبَعْضُهُ إِلَى الْعُلُوِّ وَبَعْضُهُ إِلَى السُّفْلِ لِیَتَحَقَّقَ التَّرْكِیْبُ وَلَا لَكَآنَ وَجْهُ الشَّیْءِ مُفْرَدًا وَهُوَ الْحَرَكَةُ لَا مَرْكَبًا فَحَرَكَةُ الرَّحَى وَالِدُّوْلَابِ وَالسُّهْمِ لَا تَرْكِیْبُ فِیْهَا لِاتِّخَاذِهَا بِخِلَافِ حَرَكَةِ الْمُصْحَفِ فِی قَوْلِهِ شِعْرًا وَكَانَ الْبَرَقُ مُصْحَفٌ قَارٍ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ أَوْ قَارِئٌ فَلَا نَطْبَاقَ قَامِرَةً وَانْفِتَاحًا أَوْ فِیَنْطَبِقُ انْطَبَاقًا قَامِرَةً وَیَنْفَتِحُ انْفِتَاحًا أُخْرَى فَإِنَّ فِیْهَا تَرْكِیْبًا لِأَنَّ الْمُصْحَفَ لَتَحَرَّكَ فِی خَالَتِی الْإِنْطَبَاقِ وَالْإِنْفِتَاحِ إِلَى جِهَتَیْنِ فِی كُلِّ حَالَةٍ إِلَى جِهَةٍ۔

ترجمہ:-

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت کو دیگر اوصاف سے خالی کر لیا جائے تو یہاں پر بھی اسی طرح یعنی جس طرح اول میں یہ ضروری ہے کہ حرکت کے ساتھ دوسرے اوصاف ملے ہوئے ہوں اسی طرح دوسرے میں بھی یہ ضروری ہے کہ مختلف جہات کی طرف حرکات کثیرہ کا اختلاط ہو مثلاً بعض دائیں طرف بعض بائیں طرف بعض اوپر کی طرف بعض نیچے کی طرف تاکہ ترکیب متحقق ہو سکے ورنہ وجہ شبہ مفرد ہوگی یعنی صرف حرکت نہ کہ مرکب لہذا اچکی، بڑے ڈول، اور تیر کی حرکت میں کوئی ترکیب نہ ہوگی کیونکہ یہ متحد ہے بخلاف قرآن پاک کی حرکت کے شاعر کے اس شعر میں اور گویا کہ بجلی پڑھنے والے کا قرآن ہے قارہ مزہ کے حذف کرنے کے ساتھ ہے اصل میں قاری تھا کہ کبھی بند ہوتا ہے تو کھل جاتا ہے۔ اسلئے کہ اس میں ترکیب ہے کیونکہ قرآن بھی کھلنے اور بند ہونے کی دونوں حالتوں میں دونوں جہتوں کی طرف حرکت کرتا ہے۔

تشریح:-

دوسری قسم (یعنی محض حرکت میں تشبیہ دی جائے لون و شکل کے ملائے بغیر) کی مثال لیکن اس قسم کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ حرکات جہات مختلفہ میں متحرک ہوں کسی ایک جہت میں نہ ہوں جیسے چمکی کی حرکت کی صرف دائیں طرف ہوتی ہے اور نیزے کی حرکت کہ صرف سامنے کی طرف ہوتی ہے یا ڈول کی حرکت کہ صرف اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہے چنانچہ ان چیزوں میں تشبیہ دیتے وقت وجہ شبہ مفرد ہوگی مرکب نہیں ہوگی جیسے

وكان البرق مصحف قار: فلانطباقاوانفتاحا۔

گویا کہ بجلی قاری کے قرآن کی طرح ہے بند ہونے اور کھلنے میں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں برق مشبہ ہے اور مصحف قار مشبہ یہ ہے اور وجہ شبہ قرآن کے دونوں طرف کھلنے اور بند ہونے سے حاصل ہونی والی بیت موزعہ ہے۔ یعنی جس طرح قرآن کے بند ہونے اور کھلنے کی سمت اوپر نیچے مختلف ہوتی ہے اسی طرح بجلی کے چمک کی بیت بھی اوپر نیچے مختلف ہوتی ہے۔

وَقَدْ يَقَعُ التَّرْكِيبُ فِي هَيْئَةِ السُّكُونِ كَمَا فِي قَوْلِهِ فِي صِفَةِ كَلْبٍ ع يَقْعِي أَي يَجْلِسُ عَلَى الْيَنِيهِ جُلُوسَ الْبَدْوِيِّ الْمُضْطَلِّي مِنْ إِصْطَلَى بِالنَّارِ مِنَ الْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ مَوْقِعِ كُلِّ عَضْوِيْنَهُ أَي مِنْ الْكَلْبِ فِي إِقْعَائِهِ فَإِنَّهُ يَكُونُ بِكُلِّ عَضْوِيْنَهُ فِي الْإِقْعَاءِ مَوْقِعٌ خَاصٌّ وَلِلْمَجْمُوعِ صُورَةٌ خَاصَّةٌ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاقِعِ وَكَذَلِكَ صُورَةُ جُلُوسِ الْبَدْوِيِّ عِنْدَ الْإِصْطِلَاءِ بِالنَّارِ مُؤَلَّفَةٌ عَلَى الْأَرْضِ وَالْمَرْكَبِ الْعَقْلِيِّ مِنْ وَجْهِ الشَّيْءِ كَحِرْمَانِ الْإِتِّفَاعِ بِأَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ تَحْمِلِ التَّعَبِ فِي اسْتِصْحَابِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا الثَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا جَمْعُ سَفَرٍ بِكُسْرِ السِّينِ وَهُوَ الْكِتَابُ فَإِنَّهُ أَمَرَ عَلَى مُنْتَزَعٍ عَنْ عِدَّةٍ أُمُورٍ لِأَنَّهُ رُوِيَ بِسَنِ الْجِمَارِ فَعَلَّ مَخْصُوصٌ هُوَ الْحَمْلُ وَأَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ أَوْ عِيَّةُ الْعُلُومِ وَأَنَّ الْجِمَارَ جَاهِلٌ لِمَا فِيهَا وَكَذَآفِی جَانِبِ الشَّيْءِ۔

ترجمہ:-

اور کبھی کبھار بیت سکون میں ترکیب واقع ہوتی ہے جیسے شاعر کا شعر کہتے کی تعریف میں کہ وہ کتاب اپنی سرین کے بل اس طرح بیٹھتا ہے جیسے کوئی



دیہاتی آگ سیکنے کیلئے بیٹھتا ہے۔ مصطلی اصطلی بالناہ سے مأخوذ ہے اس میں تشبیہ کتے کے بیٹھنے سے اس کے ہر ہر عضو کے اپنے مقام پر ٹھہرنے کی وجہ سے ایک شکل حاصل ہوتی ہے اس میں ہے کیونکہ بیٹھنے کی صورت میں کتے کا ہر عضو ایک خاص مقام کے ساتھ مل جاتا ہے اور وقتی آگ کے سیکنے کیلئے زمین پر بیٹھنے والے دیہاتی کی بھی بعینہ یہی صورت ہوتی ہے اور وجہ شہد مرکب عقلی ہو جیسے انتہائی نافع چیز سے مستفید ہونے سے محروم ہونا جبکہ اسکے ساتھ رکھنے کی وجہ سے مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہو اللہ کے اس ارشاد میں کہ ان لوگوں کی مثال جن کو عمل کرنے کیلئے توراۃ دی گئی پھر انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا اس گدھے کی طرح ہے جس پر کتابیں لادی گئی ہوں اسفار سفر کی جمع ہے سین کے کسرے کے ساتھ ہے کتاب کے معنی میں ہے تو یہ ایک امر عقلی ہے جسے چند چیزوں سے متزع کیا گیا ہے کیونکہ گدھے کی جانب میں بھی ایک خاص فعل کی رعایت کی گئی ہے اور وہ بوجھ کا اٹھانا ہے اور یہ کہ اٹھانی جانے والی چیز سامان علم ہو اور یہ کہ گدھا اپنے اوپر لادے ہوئے سامان میں موجود علم سے بالکل ہی جاہل ہوتا ہے اور اسی طرح مشہد کی جانب میں بھی چند چیزوں کی رعایت رکھی گئی ہے۔

تشریح:-

وقد يقع الترکیب:- یہاں تک حرکت کی دو صورتیں بیان ہوئیں اور اب یہاں سے سکون کی ایک صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار سکون سے حاصل ہونے والی ہیئت متزعہ میں بھی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جیسے کتے کے بارے میں متنبی کا یہ قول ہے کہ یقینی جلوس البدو المصطلی۔ یعنی وہ (کتا) آگ سیکنے کیلئے بیٹھنے والے دیہاتی کی طرح بیٹھتا ہے۔ اس شعر میں کتہ مشہد ہے اور آگ سیکنے کیلئے بیٹھنے والا دیہاتی مشہد یہ ہے اور وجہ شہد ہر عضو کو ایک خاص مقام پر رکھنے سے حاصل ہونے والی ہیئت متزعہ ہے۔ یعنی جس طرح آگ سیکنے کیلئے دیہاتی اپنے پیروں پر چوڑ رکھ کر بیٹھتا ہے اسی طرح کتا بھی اپنی چوڑوں پر بیٹھتا ہے۔

والمركب العقلي كحرمان الانتفاع:- یہاں سے وجہ شہد کے مرکب عقلی ہونے کی تفصیل بیان کر رہے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يُحْمَلُونَ أَسْفَارًا۔ ترجمہ:- ان لوگوں کی مثال جن کو توراۃ دی گئی پھر انھوں نے اس پر عمل نہیں کیا بوجھ اٹھانے والے گدھے کی سی ہے۔

محل استشہاد:- اس آیت میں یہودی علماء کی تشبیہ دی ہے بوجھ اٹھانے والے گدھوں کے ساتھ۔ اور اس میں وجہ شہد ایک انتہائی قیمتی چیز کے پاس ہونے اور اس کی مشقت کے برداشت کرنے کے باوجود اس سے فائدہ نہ اٹھانا ہے۔ یہ وجہ شہد عقلی مرکب ہے اور اسے تین چیزوں سے اخذ کیا گیا ہے ایک یہ ہے کہ گدھے کی طرف ایک خاص فعل حمل (اٹھانے) کی نسبت کی گئی ہے۔ دوسرے نمبر پر ان گدھوں پر کتابیں لادی گئیں ہوں اور تیسرے نمبر پر وہ گدھے جاہل ہونے کی وجہ سے ان کتابوں سے فائدہ نہیں اٹھاتے ہیں تو ان تین صورتوں سے حاصل ہونے والی ہیئت متزعہ میں یہودی علماء کی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جس طرح یہ تین اوصاف گدھوں میں پائے جاتے ہیں اسی طرح یہودی علماء میں بھی پائے جاتے ہیں۔

وَاعْلَمُوا أَنَّهُ قَدْ تَنَزَّعَ وَجْهُ الشَّيْبَةِ مِنْ مَتَعَدِّ دَفِيقِ الْخَطِّ الْوُجُوبِ إِنْتِزَاعِهِ مِنْ أَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ الْمُتَعَدِّ كَمَا إِذَا تَنَزَّعَ وَجْهُ الشَّيْبَةِ مِنَ الشَّطْرِ الْأَوَّلِ مِنْ قَوْلِهِ يَشْعُرُ كَمَا أُنْبِرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا فِي الْأَسَاسِ أَنْبِرَقْتُ لِي فَلَا تَلَا إِذَا تَحَسَّنَتْ لَكَ وَتَعَرَّضْتَ فَالْكَلَامُ هَهُنَا عَلَى حَذْوِ الْجَارِ وَإِنْصَالِ الْفِعْلِ أَيْ أَنْبِرَقْتُ لِقَوْمٍ عَطَاشٍ جَمْعُ عَطَشَانٍ غَمَامَةٍ فَلَمَّا رَأَوْهَا أَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ أَيْ تَفَرَّقَتْ وَانْكَشَفَتْ فَلَا تَنْزَاعُ وَجْهُ الشَّيْبَةِ مِنْ مُجَرَّدِ قَوْلِهِ كَمَا أُنْبِرَقْتُ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَامَةٍ خَطِّ الْوُجُوبِ إِنْتِزَاعِهِ مِنَ الْجَمِيعِ أَيْ جَمِيعِ النَّبِيِّ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّشْبِيهَ أَيْ تَشْبِيهَ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْآيَاتِ السَّابِقَةِ بِحَالِ ظُهُورِ غَمَامَةِ لِقَوْمٍ عَطَاشٍ ثُمَّ تَفَرَّقَتْ وَانْكَشَفَتْ وَأَقْشَعَتْ مُتَحَيِّرِينَ بِاتِّصَالِ أَيْ بِاغْتِبَارِ الْإِتِّصَالِ فَالْبَاءُ هَهُنَا بِنِهَايَةِ قَوْلِهِمْ التَّشْبِيهَ بِالْوَجْهِ الْعَقْلِيِّ إِذَا الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ فِيهِ هُوَ اتِّصَالُ إِبْتِدَاءِ مَطْمَعٍ بِانْتِهَاءِ مُؤَيَّسٍ وَهَذَا بِخِلَافِ التَّشْبِيهَاتِ الْمُجْتَمِعَةِ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَزِيدُ كَالْأَسَدِ وَالسَّيْفِ وَالْبَحْرِ فَإِنَّ الْقُضْدَ فِيهَا إِلَى التَّشْبِيهِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُورِ عَلَى حِدَةٍ حَتَّى لَوْ حَذَفْتُ ذِكْرَ الْبَعْضِ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُ الْبَاقِي فِي إِفَادَةٍ

مَعْنَاهُ بِخِلَافِ الْمُرَكَّبِ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ يَخْتَلُ بِإِسْقَاطِ بَعْضِ الْأُمُورِ۔

ترجمہ:-

جان لو کہ کبھی کبھار وجہ شبہ متعدد سے مترع کی جاتی ہے تو اس کے مترع کرنے میں غلطی واقع ہو جاتی ہے اسلئے کہ اسے ان سے زیادہ مترع کرنا ضروری تھا جتنے سے اس کو مترع کیا گیا ہے جیسے کہ وجہ شبہ کو اس شعر کے اول مصرعہ سے مترع کر دیا جائے جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہو جائیں اساس کتاب میں ہے کہ ابرقت لی فلائی اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی عورت کسی کے سامنے بن ٹھن کر ظاہر ہو جائے تو یہاں پر کلام حذف جار اور ایصال فعل کے ساتھ ہے۔ یعنی بادل ایک پیاسی قوم کیلئے ظاہر ہوئے عطاش عطشان کی جمع ہے بمعنی پیاسا ہونا۔ ”بادل“ پھر جب اس قوم نے اسے دیکھا تو وہ اچانک چھٹ کر صاف ہو گیا لہذا وجہ شبہ کو صرف کما ابرقت تو ما عطاشا غلٹہ سے اخذ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وجہ شبہ کو پورے شعر سے مترع کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہاں پر سابقہ اشعار میں مذکور احوال کی تشبیہ دینا مقصود ہے ایسی پیاسی قوم کے ساتھ جس کے سامنے بادل کے ظاہر ہونے اور پھر اس کے چھٹ جانے کی قوم کی حیران ہونے والی حالت کیساتھ اتصال کے اعتبار سے ہے یہاں پر با بعینہ اس طرح ہے جس طرح التشبیہ بالوجہ العقلمی میں تھی کیونکہ اس میں امر مشترک ایک پر امید چیز کی ابتداء کا یوں کن چیز کی انتہاء کے ساتھ متصل ہونا ہے اور یہ تشبیہات مجمعہ کے خلاف ہے جیسے ہمارے قول زید کا کالا سد و السیف والجر میں ہے کیونکہ اس میں مقصود امور مختلفہ میں سے ہر ایک کے ساتھ تشبیہ دینا ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر بعض کو ذکر نہ بھی کیا جائے تو معنی کا فائدہ دینے میں باقی کا حال نہیں بدلتا ہے بخلاف مرکب کے اس میں بعض چیزوں کے ساقط ہو جانے سے مقصود میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔

تشریح:-

واعلم أنه قد ينتزع :- اس کا ماقبل والے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ ماقبل کیلئے خاتمہ اور تتمہ ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کبھی کبھار متعدد چیزوں سے وجہ شبہ مرکب کو مترع کیا جاتا ہے لیکن جتنی چیزوں سے اسے مترع کرنا چاہئے غلطی کی وجہ سے ان سے کم سے مترع کیا جاتا ہے مثلاً وجہ شبہ چار چیزوں سے مترع کرنا چاہئے ہوتا ہے لیکن متکلم یا مخاطب چار کے بجائے دو یا تین سے مترع کرتا ہے تو مطلوبہ تعداد سے کم سے انتراع کرنے کی وجہ سے غلطی ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے اس تشبیہ کا صحیح مفہوم معلوم نہیں ہو سکے گا اسلئے یہ صحیح نہیں ہے جیسے

كما أبرقت قومًا عطاشًا غمامةً: فلما رؤها أقشعت وتجلت۔

تحقیق المفردات :- ابرقت واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے بمعنی چمکنا۔ قوم کی جمع اقوام آتی ہے بمعنی لوگوں کی جماعت اور گردہ۔

عطاش اس کی جمع عطشان آتی ہے بمعنی پیاسا۔ أقشعت واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے بادل کا چھٹ جانا اور تجلّت آسمان کا صاف ہو جانا۔

ترجمہ:- جیسے کسی پیاسی قوم کے سامنے بادل ظاہر ہو جائے جب اس قوم نے دیکھا تو بادل چھٹ کر مطلع صاف ہو گیا۔

محل استنباد:- اس شعر میں ایک انتہائی محتاج قوم کی تشبیہ دے رہے ہیں جو انتہائی محتاج ہو لیکن جب وہ اپنے مطلوب کے بالکل قریب پہنچ گئے اور ان کی امید بر آنے لگے تو اچانک وہ چیز کسی رکاوٹ کی وجہ سے بالکل ناپید ہو جائے ایسی قوم کی تشبیہ دی ہے اس قوم کے ساتھ جو انتہائی پیاسی ہو اور جب بادل چھا جائیں اور بالکل بارش ہونے کے قریب ہو جائے تو بادل چھٹ جائیں اور وہ قوم پھر سے نا امید ہو جائے اور پیاسی ہی رہ جائے اس شعر میں مشبہ انتہائی محتاج قوم ہے جو اپنے مدعی کے قریب ہو جانے کے باوجود نا امید ہو کر محروم ہو جائے اور مشبہ بہ وہ قوم ہے جو انتہائی پیاسی ہو اور بادل کے چھا جانے کے باوجود پھر بادل کے چھٹ جانے کی وجہ سے مطلع صاف ہو جائے اس میں وجہ شبہ ایک چیز کا ابتداء اور انتہائی پر امید ہونا ہے (جو پہلے مصرعہ میں مذکور ہے) اور انتہاء انتہائی یائوس کن ہونا (جو دوسرے مصرعہ میں مذکور ہے) ہے اب اگر کوئی آدمی صرف پہلے والے مصرعہ سے وجہ شبہ مترع کرے تو یہ اس کی غلطی ہوگی کیونکہ اس صورت میں شعر کا مطلب شاعر کے منشأ کے مطابق نہیں بنے گا کیونکہ شاعر کا منشأ پورے شعر سے وجہ شبہ کا انتزاع کرنا ہے جو مذکورہ صورت میں پورا نہیں ہو رہا ہے کیونکہ شاعر کا مقصود امید و ناامیدی دونوں بتانا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں وجہ شبہ صرف امید بن رہی ہے جو کہ غلط ہے۔

اسفار سفر کی جمع ہے یہ سین کے کسرے کے ساتھ ہے اور اس کے معنی ہیں کتاب۔ اساس امام زمخشری کی لغت میں ایک انتہائی جامع کتاب

ہے۔ ابرقت کے معنی ہیں خوب صورت بن جانا اور عربوں کے ہاں یہ مقولہ مشہور ہے کہ جب کوئی عورت بن ٹھن کر کسی کے سامنے جاتی ہے تو کہا جاتا ہے

أبرقت لی فلاة یعنی فلاں عورت بن ٹھن کر میرے سامنے آئی ہے۔

باعتبار اتصال :- اس عبارت کے ساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ تشبیہ کا صلا ”ب“ بن جائے تو اس کا مدخول مشبہ بہ ہوتا ہے اس ضابطے کے مطابق امید کے ابتداء کی تشبیہ لازم آئے گی تا امید کی انتہاء کے ساتھ یعنی امید کی ابتداء مشبہ بنے گا اور انتہاء مشبہ بہ بنے گا جبکہ حقیقت اس کے برخلاف ہے کیونکہ حقیقت میں انتہائی محتاج اپنی امید سے ناامید ہونے والی قوم کی تشبیہ دینا مقصود ہے پیاسی پانی سے ناامید ہونے والی قوم کے ساتھ۔ تو شارح اس وہم کا ازالہ کرنے کیلئے فرماتے ہیں کہ یہاں پر باتشبیہ کا صلا نہیں ہے بلکہ یہ اعتبار کے معنی میں ہے جیسے کہ التشبیہ بالوجه العقلی میں ”ب“ اعتبار کے معنی میں ہے یعنی تشبیہ عقلی کے اعتبار سے دی جائے۔

وهذا بخلاف التشبیہات :- اس عبارت کیساتھ ایک وہم کا ازالہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب وجہ مشبہ متعدد ہو تو یہ تشبیہات متعدده کے مشابہ ہوتی ہے تو ہمیں کیسے معلوم ہوگا کہ اکسیں وجہ مشبہ میں تعدد ہے یا تشبیہات میں تعدد ہے؟

جواب :- اس عبارت کے ساتھ اس کا ازالہ کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جہاں پر تشبیہ میں تعدد ہو جیسے زید کالاسد والبحر والسیف تو اس تعدد میں اگر بعض کو حذف کر دیا جائے تو تشبیہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا بخلاف وجہ مشبہ متعدد کے کہ اگر اس میں سے بعض کو حذف کر دیا جائے تو تشبیہ دینے کا مقصد و ارادہ پورا نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ ”کما أبرقت قوما“ الخ میں گزر چکا ہے۔

وَالْمُتَعَدِّدُ الْجَسَدِيُّ كَاللُّونِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ فِي تَشْبِيهِهِ فَكَيْفَةً بِأُخْرَى وَ الْمُتَعَدِّدُ الْعَقْلِيُّ كَحَدَّةِ النَّظَرِ وَ كَمَالِ الْحَذَرِ وَ اخْفَاءِ السَّفَادِ أَيْ نَزْوَالِ الذِّكْرِ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي تَشْبِيهِهِ طَائِرِ الْغُرَابِ وَالْمُتَعَدِّدُ الْمُخْتَلِفُ أَيْ الَّذِي بَعْضُهُ جَسَدِيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ كَحُشْنِ الطَّلَعَةِ الَّذِي هُوَ جَسَدِيٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ أَيْ شَرَفُهُ وَاشْتِهَارُهُ الَّذِي هُوَ عَقْلِيٌّ فِي تَشْبِيهِهِ إِنْسَانٍ بِالشَّمْسِ فِي الْمُتَعَدِّدِ قِصْدًا لِشَرَاكِ الطَّرْفَيْنِ فِي كُلِّ مِنَ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ وَلَا يَعْمَدُ إِلَى إِنْتِزَاعِ هَيْئَةٍ مِنْهَا تَشْتَرِكُ فِيهَا۔

ترجمہ :- اور متعدد جسی جیسے رنگ، مزہ، بو ایک پھل کے دوسرے پھل کے ساتھ تشبیہ دینے میں۔ اور متعدد جسی جیسے نظری تیزی، حد سے زیادہ ڈر پوک ہونے، اور جفتی کو مخفی رکھنے، یعنی نر کا مادہ پر کودنے میں۔ کسی پرندے کے کوئے کیساتھ تشبیہ دینے میں اور متعدد مختلف یعنی جس کے بعض جسی ہوں اور بعض عقلی ہوں جیسے چہرے کی خوبصورتی جو جسی ہے اور شان کی بلندی یعنی کسی کی شان کا مشہور و معروف ہونا جو کہ عقلی ہے انسان کی سورج کے ساتھ تشبیہ دینے میں لہذا متعدد میں مذکورہ امور میں سے ہر ایک میں شریک ہونے کا قصد کیا جاتا ہے اور ان میں مشترک کسی ہیئت مترعدہ کے کا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے۔ تشریح :-

والمتعدد الحسی :- یہاں تک وجہ مشبہ واحد اور مرکب کو بیان کیا ہے اور اب یہاں سے متعدد جسی کو بیان کر رہے ہیں اور متعدد جسی کی تین قسمیں ہیں جسی عقلی اور مختلف چنانچہ سب سے پہلے متعدد جسی کو بیان کریں گے جیسے ایک پھل کی دوسرے پھل کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہا جائے ”الْحَامِضُ كَالسَّفَرِجِلِ فِي الطَّعْمِ وَاللُّونِ وَالرَّائِحَةِ۔ کھٹا پھل یہی کی طرح ہے ذائقہ رنگ اور خوشبو میں۔“

والمتعدد العقلی :- دوسری صورت یہ ہے کہ وجہ مشبہ متعدد عقلی ہو جیسے نظری تیزی دشمن سے چوکنار ہننے اور جفتی کرنے کی پوشیدگی میں کوئے کے ساتھ کسی دوسرے پرندے کی تشبیہ دی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ ”الصَّعُودَةُ كَالْغُرَابِ فِي حِدَّةِ النَّظَرِ وَ كَمَالِ الْحَذَرِ وَ اخْفَاءِ السَّفَادِ۔ اس میں وجہ مشبہ متعدد عقلی ہے۔ جبکہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حدۃ نظر اور اخفاء سفاد جسی ہے نہ کہ عقلی۔

جفتی کے اخفاء میں کوئے کے ساتھ تشبیہ اسلئے دی جاتی ہے کہ اب تک کسی نے کوئے کو جفتی (غویمہ) کرتے نہیں دیکھا ہے یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کوئے جفتی نہیں کرتا ہے بلکہ کوئے اور کوئی چوچ کو چوچ کے ساتھ ملاتے ہیں جس سے ان کی خواہش پوری ہو جاتی ہے اور کوئی انڈے دینے لگتی ہے اسی طرح دشمن سے چوکنار ہننے کے بارے میں کوئے کے بارے میں آتا ہے کہ ایک بار کوئے نے اپنے چوڑے سے کہا کہ بیٹا جب انسان کو دور سے آتا ہو دیکھو اور وہ جھک جائے تو تم اڑ جاؤ! کوئے کے چوڑے نے کہا کہ کیوں ابا؟ تو کوئے نے جواب دیا اسلئے کہ ہو سکتا ہے وہ تمہیں مارنے

کیلئے پتھر اٹھائے تو کوئے کے چوزے نے کہا کہ میں انسان کو جھکتا ہوا دیکھ کر نہیں اڑوں گا بلکہ انسان کو اپنے طرف آتا دیکھ کر اڑوں گا۔ تو کوئے نے کہا کہ یہ کیوں تو چوزے نے جواب دیا اسلئے کہ ممکن ہے کہ اسکے ہاتھ میں پہلے سے پتھر ہو اور وہ مجھے اس سے مارے۔

والمتعدد المختلف :- تیسری صورت یہ ہے کہ وجہ شہ متعده یعنی ان میں سے بعض عقلی اور بعض حسی ہوں جیسے سورج کے ساتھ کسی کے چہرے کی خوبصورتی کی تشبیہ دی جائے تو اس میں ایک تو چہرے کا حسن ہے جو حسی چیز ہے اور دوسری چیز چہرے کا سورج کی طرح مشہور ہونا ہے اور یہ ایک عقلی چیز ہے لہذا اس میں وجہ شہ متعدد بھی ہوئی اور مختلف بھی ہوئی پھر شارح نے متعدد کی تعریف کی ہے جو متعدد بار پہلے گزر چکی ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ الضَّمِيرُ لِلشَّانِ قَدْ يَنْتَنِعُ الشَّبَهُ أَى التَّمَاثُلُ يُقَالُ بَيْنَهُمَا شَبَهٌ بِالتَّخْرِيكِ أَى تَشَابُهُ وَالْمُرَادُ هَهُنَا مَابِهِ التَّشَابُهُ أَعْنَى وَجْهِ التَّشْبِيهِ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ لِشَرَاكِ الضَّدَّتَيْنِ فِيهِ أَى فِي التَّضَادِّ لِكُونَ كُلِّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِالْآخَرِ ثُمَّ يُنْزَلُ التَّضَادُّ مَنَزَلَةَ التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيحٍ أَى إِتْيَانِ بَمَافِيهِ مَلَاحَظَةً وَظَرَفَةً يُقَالُ مَلَحَ الشَّاعِرُ إِذَا أَثَى بِشَيْءٍ مَلِيحٍ وَقَالَ الْإِمَامُ الْمَرْزُوقِيُّ فِي قَوْلِ الْحَمَاسِيِّ شِعْرًا ثَانِي مِنْ أَبِي أَنَسٍ وَعَيْنِدَ فُشَلٍّ لِعَيْظَةِ الضَّحَّاكِ جَسْمِي إِنْ قَائِلَ هَذِهِ الْأَنْبِيَاءِ قَدْ قَصَّدَ بِهَا الْهَزَّ وَالتَّمْلِيحَ وَأَمَّا الْإِشَارَةُ إِلَى قِصَّةٍ أَوْ مَثَلٍ أَوْ شِعْرٍ فَإِنَّمَا هُوَ التَّمْلِيحُ بِتَقْدِيمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيمِ وَسَيَجِيئُ ذِكْرُهُ فِي الْخَاتِمَةِ - وَالتَّسْوِيَةُ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا وَقَعَتْ مِنْ جِهَةِ الْعَلَامَةِ الشَّيْرَازِيِّ وَهُوَ سَهْوُ أَوْ تَهْكُمُ أَى سُخْرِيَةٍ وَاسْتِهْزَاءٍ فَيُقَالُ لِلْجَبَّانِ مَا أَشَبَّهُ بِالْأَسَدِ وَلِبَخِيلٍ هُوَ خَاتِمٌ كُلُّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ صَالِحٌ لِلتَّمْلِيحِ وَالتَّهْكُمِ وَإِنَّمَا يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْمَقَامِ فَإِنْ كَانَ الْقَصْدُ إِلَى مَلَاحَظَةٍ وَظَرَفَةٍ دُونَ اسْتِهْزَاءٍ وَسُخْرِيَةٍ بِأَحَدٍ فَيَتَمْلِيحُ وَالْآفَتْهْكُمُ -

ترجمہ :-

جان لو کہ کبھی کبھار وجہ شہ متزع ہوتی ہے یہاں پر شہ تماثل کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے کہ ہنہما شہ۔ حرکت کے ساتھ یعنی ان دونوں کے درمیان مشابہت ہے اور یہاں پر اس سے مراد وہ چیز ہے جس کی وجہ سے مشابہت ہے یعنی وجہ شہ نفس تضاد سے دونوں ضدوں کے اس تضاد میں شریک ہونے کی وجہ سے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ضد ہے پھر تلمیح کے ذریعہ تضاد کو تناسب کی جگہ اتارا جائے گا اور ملاحظہ کیجئے ہیں ایسا کام کرنے کو جس میں ظرافت و مذاق ہو طبع الشاعر اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شاعر کوئی مزیدار بات کہے امام مرزوقی نے حماسی کے شعر کے پیرے پاس ابوانس کی طرف سے دھکی آئی تو ضحاک کے غصہ کی وجہ سے میرا جسم کھل گیا۔ کے متعلق کہا ہے کہ ان اشعار کے قائل نے ان اشعار کے ساتھ تلمیح اور استہزاء کا ارادہ کیا ہے اور وہ جو کسی قصہ یا کہادت یا شعر کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے تو وہ میم پر لام کی تقدیم کیساتھ تلمیح ہے اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ عنقریب آجائے گی باقی علامہ شیرازی نے ان دونوں کو برابر قرار دیا ہے جو ان کی غلطی ہے یا تنہم کے طور پر ہو یعنی مذاق اور استہزاء کے طور پر جیسے کسی مبدل کے بارے میں کہا جائے کہ یہ شیر کا کتنا زیادہ مشابہ ہے اور یا کسی بخیل کے بارے میں کہا جائے کہ یہ تو وقت کا حاتم طائی ہے یہ دونوں مثالیں تنہم اور تلمیح دونوں کی ہو سکتی ہیں صرف مقام کے لحاظ سے ان کے درمیان فرق کر دیا جاتا ہے کہ اگر کسی بات کو مزیدار اور نمکین چٹخارے دار بنانا مقصود ہو تو وہ تلمیح ہے ورنہ پھر تنہم اور مذاق ہے۔

تشریح :-

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ يَنْتَنِعُ الشَّبَهُ مِنْ نَفْسِ التَّضَادِّ :- یہاں سے وجہ شہ کی ایک اور صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار دو چیزوں کے درمیان تضاد ہوتا ہے تو اس تضاد کو پہلے تناسب کی جگہ اتارا جاتا ہے پھر اس سے وجہ شہ متزع کر کے وجہ شہ بنایا جاتا ہے اور اس سے مقصود مذاق کرنا اور کلام میں دل چسپی پیدا کرنا ہوتا ہے پھر کس مقام پر اسے مذاق کیلئے بنایا جائے گا اور کس مقام پر دلچسپی کیلئے تو اس کیلئے کوئی قانون اور قاعدہ نہیں ہے البتہ ہر جگہ کسی قرینہ کی وجہ سے اسے ایک دوسرے سے ممتاز کیا جائے گا مذاق کی مثال جیسے گیدڑ کے بارے میں کہا جائے کہ ما اشبہ بالأسد یعنی یہ گیدڑ بہادری میں شیر کے کتنا مشابہ ہے؟ یہ مذاق کیلئے ہو گا ورنہ کہاں گیدڑ اور کہاں شیر ان کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ یا کسی بخیل اور کنجوس آدمی کے بارے میں کہا جائے کہ "هَذَا حَاتِمٌ" یعنی یہ آدمی سخاوت میں حاتم طائی کی طرح ہے تو جس طرح بہادری اور بذل میں تضاد ہے اسی طرح سخاوت اور

کنجوسی میں تضاد ہے لیکن اس تضاد کو بمنزلہ مناسبت کے اتار کر ایک ضد کی دوسری ضد کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے ایک ضد کا دوسری ضد پر حمل کیا گیا ہے۔  
واما الإشارۃ۔ اس عبارت کیساتھ دو اصطلاحوں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں اور وہ دو اصطلاح یہ ہیں ایک تلمیح اور دوسری تلمیح۔ تلمیح کہتے ہیں دل لگی کرنا اور دلچسپی کی باتیں کرنا اور تلمیح کہتے ہیں کسی شعر یا واقعہ اور یا ضرب المثل کی طرف اشارہ کرنا علامہ شیرازی نے ان دونوں کے درمیان تساوی ثابت کر کے کہا ہے کہ یہ دونوں برابر ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے یہ ان کی غلطی ہے اسلئے کہ دیوان حماسہ کے اس شعر میں  
أَتَانِي مِنْ أَبِي أَنَسٍ وَعَيْدٌ: فَنُشِلَ لِعُظْمَةِ الضَّحَاكِ جَسْمِي۔

ترجمہ:- میرے ق

پاس ابوانس کی دھمکی آئی تو اس کے عظمت کی وجہ سے میرا پورا جسم پکھل گیا  
امام مرزوقی نے اس شعر کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں تلمیح اور ہزو ہے تو انھوں نے ہزو اور تلمیح کو ایک دوسرے کا مماثل بنایا ہے اور اگر اس میں کوئی تلمیح ہوتی تو پھر یہ کہنا چاہئے تھا کہ اس سے کسی قصہ اور ضرب المثل کی طرف اشارہ ہے لیکن انھوں نے یہ بات نہیں کہی ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دو اصطلاح ایک نہیں ہیں بلکہ ان کے درمیان فرق ہے۔

وانما يفرق بينهما :- یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ ہزو (مذاق) اور تلمیح میں فرق کرنے کیلئے کوئی ضابطہ نہیں ہے صرف قرینہ مقام سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ تلمیح اور ہزو تلمیح ہے چنانچہ اگر ملاحات اور مذاق کا ارادہ ہو تو تلمیح ہے ورنہ ہزو اور تحکم ہے۔

وَقَدْ سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ نَظَرٌ إِلَى ظَاهِرِ اللَّفْظِ أَنَّ وَجْهَ الشَّيْءِ فِي قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ أَسَدٌ وَلِلْبَحِيلِ هُوَ حَاتِمٌ هُوَ التَّضَادُّ الْمُسْتَشْرَكُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ بِإِعْتِبَارِ الْوُضُفَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ وَفِيهِ نَظَرٌ لَأَنَّا إِذَا قُلْنَا لِلْجَبَانِ كَأَلَا سَدٍ فِي التَّضَادِّ أَيْ فِي كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا مُضَادًّا لِأَخْرَافٍ لَا يَكُونُ هَذَا مِنَ التَّمْلِيحِ وَالتَّهْكُمِ فِي شَيْءٍ كَمَا إِذَا قُلْنَا لِلْسُّوَادِ كَأَلْبَيَاضِ فِي السُّوَيْبَةِ أَوْ فِي التَّقَابِلِ وَمَعْلُومٌ أَنَّا إِذَا رَدَدْنَا التَّصْرِيحَ بِوَجْهِ الشَّيْءِ فِي قَوْلِنَا لِلْجَبَانِ هُوَ أَسَدٌ تَمْلِيحًا أَوْ تَهْكُمًا لَمْ يَتَأْتِ لَنَا إِلَّا أَنْ نَقُولَ فِي الشَّجَاعَةِ لَكِنَّ الْحَاصِلَ فِي الْجَبَانِ أَنَّهَا هُوَ ضِدُّ الشَّجَاعَةِ فَتَزِلُّنَا تَضَادُّهُمَا مَنَزِلَةَ التَّنَاسُبِ وَجَعَلْنَا الْجُبْنَ بِمَنَزِلَةِ الشَّجَاعَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّمْلِيحِ وَالْهَزْوِ۔

ترجمہ:-

ظاہری الفاظ سے بعض لوگوں کو یہ دھوکہ ہوا ہے کہ بذل کے بارے میں ہمارا قول ہوا سدا اور بحیل کے بارے میں ہمارا قول ہوا حاتم وہ تضاد ہے جو دو متضاد وصفوں کے لحاظ سے طرفین کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کہ کیونکہ جب ہم یہ کہیں کہ بذل تضاد میں شیر کی طرح ہے یعنی ان میں ہر ایک کے دوسرے کی ضد ہونے میں تو یہ تلمیح ہوگا اور نہ ہی تہکم یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم یوں کہیں کہ کالا ہونا سفید ہونے کی طرح ہے رنگت میں یا تقابل میں اور یہ بھی معلوم ہے کہ جب ہم بذل سے مذاق یا تہکم کے طور پر ہوا سدا کہیں اور وجہ شبہ کی تصریح کرنا چاہیں تو اس کے کہنے کے سوا ہمارے لئے ممکن نہیں ہے کہ ہم یوں کہیں کہ فی الشجاعة لیکن بذل میں تو بہادری کی ضد حاصل ہے تو ہم نے اس تضاد کو بمنزلہ تناسب قرار دیا اور بذل کو تلمیح اور مذاق کے طور پر بہادری کی طرح قرار دیا ہے۔

تشریح:-

وقد سبق الى بعض الاوهام :- یہاں سے وجہ شبہ کے اخذ میں بعض لوگوں کی غلطی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دو متضاد چیزوں کی ایک دوسرے کیساتھ تشبیہ دیتے وقت ان کی تضاد کو پہلے مناسب مقام پر اتار کر پھر اسے وجہ شبہ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ عین تضاد کو وجہ شبہ بنایا جائے گا اسے مناسب مقام پر اتارنے کی ضرورت نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ وجہ شبہ اسے بنایا جاتا ہے کہ اگر اسے کلام میں صراحتہ ذکر کر دیا جائے تو اس سے تلمیح ہو سکتی ہو جیسے کسی بذل آدمی کے بارے میں کہا جائے کہ ہو کالا سدا فی الشجاعة۔ اور شجاعت و بذل کے درمیان چونکہ تضاد ہے اسلئے پہلے ہم بذل کو بمنزلہ شجاعت قرار دیں گے اور پھر کہیں گے کہ زید

کالأسد فی الشجاعة بخلاف اس کے کہ جہاں پر صرف دوسد ہوں اور اسے بمنزلہ شجاعت نہ اتاریں تو وہاں پر کلمہ نہیں ہو سکتی ہے جیسے کہ سواد کی لون میں بیاض کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو یہاں پر کوئی کلمہ نہیں ہوگی۔

وَأَدَاتُهُ أَيْ أَدَاةُ التَّشْبِيهِ الْكَافُ وَكَانَ وَقَدْ تَسْتَعْمَلُ عِنْدَ الظَّنِّ بَثُوبُ الْخَبَرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى تَشْبِيهِ سَوَاءَ كَانَ الْخَبَرُ جَابِداً أَوْ مُسْتَقَانِخَوْ كَانَ زَيْدُ أَخْوَكُ وَكَانَهُ قَدِيمٌ وَمِثْلُ وَمَا فِي مَعْنَاهُ بِمَا يُشْتَقُّ مِنَ الْمُمَاطَلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ وَمَا يُؤَدِّي هَذَا الْمَعْنَى وَالْأَصْلُ فِي نَحْوِ الْكَافِ أَيْ فِي الْكَافِ وَنَحْوَهَا كَلَفْظَةُ نَحْوٍ وَمِثْلٍ وَشِبْهِه بِخِلَافِ كَانَ وَتَمَاطِلُ وَتَشَابَهَ أَنْ يَلِيَهُ الْمُشَبَّهُ بِهِ لَفْظًا نَحْوُ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ أَوْ تَقْدِيرًا نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى تَقْدِيرٍ أَوْ كِمِثْلِ ذَوِي صَيْبٍ وَقَدْ يَلِيهِ أَيْ نَحْوُ الْكَافِ غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ الْمُشَبَّهِ بِهِ نَحْوُ وَاضْرَبَ لَهُمْ مِثْلَ الْحَيَّةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ الْآيَةَ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ تَشْبِيهِ حَالِ الدُّنْيَا بِالْمَاءِ وَلَا بِمُفْرَدٍ آخِرٍ يَتِمَّحَلُ تَقْدِيرُهُ بَلِ الْمُرَادُ تَشْبِيهِ حَالِ لَهَا فِي نَهْجَتِهَا وَنَضَارَتِهَا وَمَا يَتَعَقَّبُهَا مِنَ الْهَلَاكِ وَالْفَنَاءِ بِحَالَةِ النَّبَاتِ الْحَاصِلِ مِنَ الْمَاءِ يَكُونُ أَخْضَرَ نَاضِرًا ثُمَّ يَبْسُ فَيُطِيرُهُ الرِّيحُ كَانَ لَمْ يَكُنْ وَلَا حَاجَةً إِلَى تَقْدِيرِ كِمِثْلِ مَاءٍ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرُ هُوَ الْكَيْفِيَّةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ مَضْمُونِ الْكَلَامِ الْمَذْكُورِ بَعْدَ الْكَافِ وَاعْتِبَارُهَا مُسْتَعْنٍ عَنْ هَذَا التَّقْدِيرِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ التَّقْدِيرَ كِمِثْلِ مَاءٍ وَإِنَّ هَذَا بِمَا يَلِي الْكَافِ غَيْرُ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ مَحْذُوفٌ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا بَيْنًا لِأَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ الَّذِي يَلِي الْكَافَ قَدْ يَكُونُ مَلْفُوظًا وَقَدْ يَكُونُ مَحْذُوفًا عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ فِي الْإِيضَاحِ۔

ترجمہ:-

اور حروف تشبیہ کاف اور کان ہے اور کان کو کبھی کبھار تشبیہ کے ارادے کے بغیر بھی ثبوت خبر کی صورت میں ظن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے خواہ وہ خبر اسم جلد ہو یا اسم مشتق جیسے کان زید اخوک گویا کہ زید تیرا بھائی ہے اور کانہ قدم گویا کہ وہ آیا ہے اور مثل ہے اور مثل وہ ہے جو اس کے معنی میں ہو ان الفاظ میں سے جو مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوں اور اس معنی کو ادا کرنے والے ہوں اور کاف جیسے اصل یہ ہے یعنی کاف اور اس جیسے لفظ نحو، مثل، شبہ، بخلاف کان اور تماثل اور تشابہ کے۔ کہ مشبہ یہ اس کے متصل ہو لفظاً جیسے زید کالاسد یا تقدیراً جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے او کصیب من السماء اس کی تقدیری عبارت ہے او کمثل ذوی صیب۔ اور کبھی کاف کی طرح متصل غیر مشبہ بہ بھی ہوتا ہے جیسے بیان کر دیجئے ان سے دنیا کے زندگی کی مثال اس پانی کی طرح ہے جسے ہم نے نازل کیا ہے یہاں پر دنیا کے حالت کی پانی کے ساتھ یا کسی دوسرے مفرد کے ساتھ جس کو مقدر مانا جائے تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے بلکہ دنیا کی زیب وزینت رونق اور اس کے نیست و نابود ہونے کی حالت کو اس نبات کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود نہیں ہے بلکہ زیب وزینت اور رونق اور اس کے بعد اس کے نیست و نابود ہونے کی حالت کو اس نبات کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہے جو پانی سے پیدا ہو کر سر و ہنر و شاداب ہوتا ہے اور پھر خشک ہو جاتا ہے جس کو ہوائیں اڑا کر نیست و نابود کر دیتی ہیں اسی طرح مثل ماء مقدر ماننے کی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ کیفیت معتبر ہے جو کاف کے بعد ذکر کردہ کلام کے مضمون سے حاصل ہے اور اس کا اعتبار کرنا اس تقدیر سے مستغنی کر رہا ہے جس نے یہ خیال کیا ہے کہ تقدیر مثل ماء ہے اور اس قبیل سے ہے جس میں کاف کے متصل غیر مشبہ بہ ہے اس کے محذوف ہونے کی بناء پر تو اس سے صاف غلطی ہوئی ہے کیونکہ کاف کے متصل جو مشبہ بہ ہوتا ہے وہ کبھی ملفوظ اور کبھی محذوف ہوتا ہے ایضاح میں اس طرح کی تصریح موجود ہے۔

تشریح:-

وَأَدَاتُهُ: شروع میں عرض کر دیا تھا کہ تشبیہ میں چار ارکان ہوتے ہیں مشبہ مشبہ بہ وجہ شبہ اور ادات تشبیہ اب تک تین ارکان کا ذکر ہو چکا اور اب چوتھا رکن ادات تشبیہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ ادات تشبیہ تین ہیں ”کاف“ اور ”کان“۔ کان میں اصل یہ ہے کہ یہ ادات ہو لیکن کبھی کبھار اس کو وہاں استعمال کیا جاتا ہے جہاں پر خبر کے واقع ہونے نہ ہونے میں شک ہو خواہ وہ خبر اسم جلد ہو یا مشتق ہو جلد کی مثال جیسے کان زید اخوک مشتق کی مثال جیسے کان زید اقدام۔

اور تیسرا حرف تشبیہ ”مثل“ ہے اسی طرح تمام کے تمام وہ الفاظ جو اس کے ہم معنی ہوں جیسے تماثل مشابہت اور ان سے مشتق ہونے والے تمام کے تمام افعال۔

والأصل فسی الکاف :- یہاں سے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کاف اور ہر وہ حرف جو اس کے معنی میں ہو یعنی جو مشبہ مشبہ بہ اور وجہ شبہ پر داخل ہو کر ان کو مجرور بنادے تو جیسے نحو مثل اور شبہ اور ان سے مشتق ہونے والے تمام اسماء اور افعال جیسے مسائل تماثل مسائل اسی طرح شبابہ تشابہہ مشابہہ شبہہ وغیرہ تو ان کے بارے میں اصل قانون یہ ہے کہ یہ مشبہ بہ پر داخل ہوں پھر مشبہ بہ کی دو صورتیں ہیں مشبہ بہ لفظاً مذکور ہوگا یا تقدیراً۔ لفظاً مذکور ہونے کی مثال جیسے زید کا لاسد۔

تقدیراً مذکور ہونے کی مثال جیسے أو کصیب من السماء اصل میں تھا أو مثل ذوی صیب لیکن کاف کے مدخول مشبہ بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اس تقدیر کی ضرورت اسلئے پڑی ہے کہ اس کے بعد ”یجعلون أصابعهم فی آذانهم“ آ رہا ہے اس میں ضمائر ہیں اور ان ضمائر کیلئے مرجع کا ہونا ضروری ہے اسلئے یہاں پر اس کیلئے مرجع نکالنا ہوگا۔

اور کبھی کبھار غیر مشبہ بہ بھی کاف کا مدخول بنتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”واضرب لهم مثل الحیوۃ الدنیا کما أنزلناه“ اور ان کو دنیا کی زندگی کی مثال بیان کر دو کہ یہ پانی کی طرح ہے جسے ہم نے آسمان سے اتارا ہے۔

محل استنباد اس آیت میں دنیا کی زندگی کی تشبیہ دی ہے اس سبب کے ساتھ جو آسمان کے پانی کے برسنے سے لہلہا اٹھے اور پھر خشک ہو کر ریزہ ریزہ ہو جائے جسے تیز ہوا اڑا کر لیجائے اور منظر سے بالکل غائب کر دے اس مقام کو ایسا بنادے جیسے کہ اس پر کبھی کوئی سبزہ اگاہی نہ ہو تو سبزہ کے ان تمام احوال سے ایک بیت متزع کر کے اس بیت کے ساتھ انسانی زندگی کی تشبیہ دی ہے اس آیت میں ماء کے مشبہ بہ نہ ہونے کے باوجود اس پر کاف داخل ہے کیونکہ یہاں پر اکیلا ماء مشبہ بہ نہیں ہے بلکہ وہ تمام احوال مشبہ بہ ہیں جو ایک سبزہ کے اگنے کے بعد سے لیکر اس کے ریزہ ریزہ ہو کر غائب ہونے تک اس پر طاری ہوتے ہیں۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس آیت میں ماء کا مضاف مثل مقدر ہے اور وہ مشبہ بہ ہے لہذا اس صورت میں کاف غیر مشبہ بہ پر داخل نہیں ہوگا بلکہ مشبہ بہ پر داخل ہوگا لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں ہیں کہ اس کا مشبہ بہ مثل الماء ہے بلکہ اس کا مشبہ بہ مثل النبات الناشی من الماء ہے۔ اور اگر ہم اس بات کو مان بھی لیں کہ اس کا مشبہ بہ مثل الماء ہے تو تب بھی کاف کا مدخول غیر مشبہ بہ ہی ہوگا کیونکہ مقدر مذکور کے حکم میں ہوتا ہے اگر ہم اس کو مقدر بھی مان لیں تو وہ مذکور کے حکم میں ہوگا تو کاف کا مدخول وہی مقدر سمجھا جائے گا جس کو مقدر کر دیا گیا ہے اور وہ مشبہ بہ کا غیر ہے۔

وَقَدْ يَذْكُرُ فَعِلَ يُنْبِئُ عَنْهُ أَيْ عَنِ التَّشْبِيهِ كَمَا فِي عِلْمَتِ زَيْدٍ أَسَدًا إِنَّ قُرْبَ التَّشْبِيهِ وَادَّعَى كَمَالُ الْمُشَابَهَةِ لِمَا فِي عِلْمَتِ مَنْ مَعْنَى التَّحْقِيقِ وَحَسِبْتُ زَيْدًا أَسَدًا إِنَّ بَعْدَ التَّشْبِيهِ بِأَذْنَى تَبْعِيدٍ لِمَا فِي الْحُسْبَانِ مِنَ الْأَشْعَارِ بَعْدَ التَّحْقِيقِ وَالتَّيَقُّنِ وَفِي كَوْنِ مِثْلِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ مُنْبِئًا عَنِ التَّشْبِيهِ نَوْعُ خِفَاءٍ وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الْفِعْلَ يُنْبِئُ عَنْ حَالِ التَّشْبِيهِ فِي الْقُرْبِ وَالْبُعْدِ۔

ترجمہ :-

اور کبھی ایسا فعل ذکر کر دیا جاتا ہے جو مشعر تشبیہ ہوتا ہے جیسے علمت زید اسد واجب تشبیہ کو قریب کر دیا جائے اور کمال مشابہت کا دعویٰ کیا جائے اسلئے کہ علمت میں تحقیق کا معنی پایا جاتا ہے اور اور حسب زید اسد اگر بعد تشبیہ مقصود ہو کیونکہ حبان میں عدم تحقق اور عدم یقین کی طرف اشارہ ہے اور ان جیسے افعال کے مشعر ہونے میں قدرے خفاء ہے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ فعل سے تشبیہ کی حالت قرب یا بعد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح :-

وقد یذکر فعمل ینبی عنہ :- کبھی کبھار تشبیہ کیلئے ایسا فعل لایا جاتا ہے جس میں تشبیہ کا معنی نہیں پایا جاتا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس

فعل کی دلالت تشبیہ پر اقویٰ ہوگی یا اضعف۔ اقویٰ ہونے کی مثال جیسے علمت زیداً أسداً اس میں لفظ علمت کو استعمال کیا ہے اور یہ اعتقاد جازم کیلئے آتا ہے تو اس کی دلالت تشبیہ پر اقویٰ ہوگی اضعف کی مثال جیسے ”حسبت زیداً أسداً۔ اس میں ”حسبت“ استعمال کیا ہے اور یہ ظن اور احتمال پر دلالت کرتا ہے اسلئے تشبیہ پر اس کی دلالت اضعف ہوگی۔

وفی کون هذه الافعال :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ علمت اور حسبت کے بارے میں ماتن نے کہا ہے کہ یہ تشبیہ کیلئے آتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس جملے سے تشبیہ تو اسد کا زید پر حمل کے صحیح نہ ہونے سے معلوم ہو رہی ہے کیونکہ یہاں پر یہ دونوں مفعول بنتے ہیں اور ان افعال کے دونوں مفعولوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست ہوتا ہے اسلئے کہ مذکورہ صورت میں تشبیہ کا معنی اس افعال سے معلوم نہیں ہوتا کیونکہ ان افعال کی تشبیہ پر دلالت ہی نہیں ہوتی ہے بلکہ تشبیہ کا معنی عدم حمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں جملوں میں موضوع پر محمول کا حمل کرنا صحیح نہیں ہے جسے صحیح کرنے کیلئے ہم نے اسے تشبیہ پر محمول کیا ہے

اور مذکورہ صورت میں بھی ان دونوں کا ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہیں تھا اسلئے ہم نے کہا کہ یہ تشبیہ پر محمول ہے کہ زید کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے۔ بعض لوگوں نے ماتن کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ عبارت حذف مضاف کے قبیل سے ہے یعنی یسبی عن حال التشبیہ جیسے کہا جاتا ہے کہ أنبا فلان عن فلان أى عن احوال فلان لہذا ماتن کی عبارت بالکل صحیح ہے۔

وَالْغَرَضُ مِنْهُ أَى مِنَ التَّشْبِيهِ فِى الْأَغْلَبِ يَعُودُ إِلَى الْمُسْتَبِ وَهُوَ أَى الْغَرَضُ الْعَائِدُ إِلَى الْمُسْتَبِ بَيَانُ امْكَانِهِ أَى الْمُسْتَبِ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ امْتِزَاجًا يُمَكِّنُ أَنْ يُخَالَفَ فِيهِ وَيُدْعَى امْتِنَاعُهُ كَمَا فِى قَوْلِهِ شِعْرَفَانِ تَفَقَّى الْأَنَامُ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمَسْلُكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ فَإِنَّهُ لَمَّا ادَّعَى أَنْ الْمَمْدُوحُ قَدْ فَاقَ النَّاسَ حَتَّى صَارَ أَصْلًا بِرَأْسِهِ وَجَنَسًا بِنَفْسِهِ وَكَانَ هَذَا فِى الظَّاهِرِ كَالْمُمْتَنِعِ اخْتِجَّ لِهَذِهِ الدَّعْوَى وَبَيَّنَّ امْكَانَهَا بِأَنْ شَبَّ هَذِهِ الْحَالُ بِحَالِ الْمَسْلُكِ الَّذِى هُوَ مِنَ الدَّمَاءِ ثُمَّ أَنَّهُ لَا يَعْدُ مِنَ الدَّمَاءِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَوْصَافِ الشَّرِيفَةِ الَّتِى لَا تَوْجَدُ فِى الدَّمَاءِ وَهَذَا التَّشْبِيهُ ضَمْنِيٌّ وَمَكْنِيٌّ عَنْهُ لِأَصْرِيحٍ أَوْحَالِهِ عَطَفَتْ عَلَى امْكَانِهِ أَى بَيَانِ حَالِ الْمُسْتَبِ بِأَنَّهُ عَلَى أَى وَصْفٍ مِنَ الْأَوْصَافِ كَمَا فِى تَشْبِيهِ ثُوبٍ بِآخِرِ فِى السَّوَادِ إِذَا عَلِمَ السَّامِعُ لَوْنَ الْمُسْتَبِ بِهِ دُونَ لَوْنِ الْمُسْتَبِ أَوْ بِقَدَارِهَا أَى بَيَانِ بِقَدَارِ صَحِّحِ حَالِ الْمُسْتَبِ فِى الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ وَالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ كَمَا فِى تَشْبِيهِهِ أَى فِى تَشْبِيهِ الثُّوبِ بِالسَّوَادِ بِالْغَرَابِ فِى شِدَّتِهِ أَى شِدَّةِ السَّوَادِ أَوْ تَقَرُّيرِهَا مَرْفُوعٌ عَطَفًا عَلَى بَيَانِ امْكَانِهِ أَى تَقَرُّيرِ حَالِ الْمُسْتَبِ فِى نَفْسِ السَّامِعِ وَتَقْوِيَّةُ شَأْنِهِ كَمَا فِى تَشْبِيهِهِ مَنْ لَا يَخْضُلُ مِنْ سَعْيِهِ عَلَى طَائِلٍ بِمَنْ يَرْقُمُ عَلَى الْمَاءِ فَإِنَّكَ تَجِدُ فِيهِ مَنْ تَقَرُّيرِ عَدَمِ الْفَائِدَةِ وَتَقْوِيَّةُ شَأْنِهِ مَا لَا تَجِدُهُ فِى غَيْرِهِ لَأَنَّ الْفِكْرَ بِالْحِسِّيَّاتِ أَتَمُّ مِنْهُ بِالْعَقْلِيَّاتِ لِتَقَدُّمِ الْحِسِّيَّاتِ وَفَرَطِ الْفِكْرِ نَفْسٍ بِهَا۔

ترجمہ۔

اور تشبیہ کی غرض اکثر و بیشتر استعمال کے اعتبار سے مشبہ کی طرف لوٹی ہے اور وہ غرض جو مشبہ کی طرف لوٹی ہے مشبہ کا امکان بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مشبہ ایسا امر غریب ہو جس کے متنتع ہونے کا دعویٰ کرنا ممکن ہو جیسے اس شعر میں ہے کہ اگر تو مخلوق میں سے ہوتے ہوئے سب پر فوقیت رکھتا ہے تو یہ کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ مشک بھی تو ہرن کا خون ہی ہوتا ہے کیونکہ شاعر نے جب یہ دعویٰ کیا کہ میرا ممدوح تمام لوگوں سے فوقیت حاصل کر کے ایک مستقل قسم اور بنفسہ ایک جنس بن چکا ہے تو یہ بظاہر متنتع معلوم ہو رہا تھا اسلئے انھوں نے یہ دلیل لا کر اس کا امکان بیان کر دیا کہ یہ اس طرح ہے جیسا کہ مشک ہوتا ہے کہ وہ خون میں سے ہونے کے باوجود اس کے ایسے عمدہ اوصاف ہیں جو خون میں نہیں پائے جاتے ہیں ان کی وجہ سے اسے خون میں سے نہیں سمجھا جاتا ہے اور یہ تشبیہ ضمنی اور کنایہ کے طور پر پائی جاتی ہے ورنہ اس میں صراحتاً کوئی تشبیہ نہیں ہے یا اس کے حال کو۔ اس کا عطف امکان پر ہے یعنی مشبہ کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ اوصاف میں سے کس صفت پر ہے جیسے کالا ہونے میں ایک کپڑے کی دوسرے



کپڑے کے ساتھ تشبیہ دینے میں ہوتا ہے یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب سامع کو مشبہ بہ کارنگ تو معلوم ہو لیکن مشبہ کارنگ معلوم نہ ہو یا اس کی مقدار کو یعنی مشبہ کے حال کی مقدار کو بیان کرنا ہوتا ہے قوت و ضعف زیادتی اور نقصان کے اعتبار سے جیسے اس کی تشبیہ دینے میں یعنی خت کالا ہونے میں کالے کپڑے کی کالے کوئے کے ساتھ تشبیہ دینے میں ہوتا ہے یا اس کی تقریر مقصود ہوتی ہے یہ بیان امکان پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے یعنی سامع کے ذہن میں مشبہ کے حال کی تقویت مقصود ہوتی ہے جیسے وہ آدمی جس کی محنت کا کوئی ثمرہ اسے نذر رہا ہو اس کی تشبیہ دی جائے پانی پر لکھنے والے آدمی کے ساتھ چنانچہ اس میں عدم فائدہ کی جو تقویت پائی جاتی ہے وہ اس کے غیر میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ حیات میں فکر عقلیات کی فکر سے زیادہ اتم اور کامل تر ہوتی ہے اسلئے کہ ایک تو حیات عقلیات سے مقدم ہوتی ہیں اور دوسرے نمبر پر اسلئے کہ حیات کی طرف نفس انسان کا میلان زیادہ ہوتا ہے۔  
تشریح:-

والغرض منه فی الأغلب :- ہم نے شروع میں بتا دیا تھا کہ تشبیہ سے متعلق تین مباحث ہوں گی پہلی بحث ارکان کے متعلق تھی جو گزر گئی اب یہاں سے دوسری بحث غرض تشبیہ کے متعلق شروع کر رہے ہیں چنانچہ تشبیہ دینے سے کیا مقصد ہو گا تو تشبیہ میں اصل مقصود اکثر و بیشتر مشبہ ہوتا ہے کیونکہ تشبیہ قیاس کی طرح ہے اور قیاس میں اصل اور بنیاد مقیس علیہ ہوتا ہے اسلئے تشبیہ میں بھی اصل غرض مشبہ ہوتا ہے لیکن کبھار کبھار مشبہ بہ کو بھی مقصود بنالیا جاتا ہے۔

تشبیہ سے مقصود جب مشبہ ہو تو اس کے چھ اغراض ہیں۔ (۱) بیان امکان (۲) بیان حال (۳) بیان مقدار (۴) تقریر کیلئے ہونا (۵) تزیین کیلئے ہونا (۶) بیچ کیلئے ہونا یا استطراف کیلئے ہونا۔

پہلی غرض :- تشبیہ بیان امکان کیلئے وہاں پر ہوتی ہے جہاں پر مشبہ ایسا عجیب ہو کہ وہ اپنے ہم شلوں سے نکل کر ایک مستقل جنس بن گیا ہو کہ مخاطب جب بھی اس کے بارے میں سنے تو اسے ممتنع سمجھ کر اس کا انکار کرتا ہو کہ ایسا تو ہو ہی نہیں سکتا ہے تو وہاں پر مشبہ کے امکان پر دلیل قائم کرنے کیلئے کسی ممکن چیز کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جاتی ہے جیسے سیف الدولہ کے بارے میں منتہی کا یہ شعر ہے

فإن تفق الأنام وأنت منهم :: فإن المسلك بعض دم الغزال -

تحقیق المفردات :- تفق یہ فوق مصدر سے واحد مذکر مخاطب کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں فوقیت حاصل کرنا اور بلند ہونا۔ الأنام عوام اور لوگ۔ مسلك بمعنی مشک کستوری۔ غزال ہرن، آہو۔

ترجمہ :- اگر تم نے انسانوں میں سے ہونے کے باوجود ان پر فوقیت حاصل کر لی ہے تو یہ کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ مشک بھی تو ہرن کا خون ہی ہوتا ہے۔

محل استشہاد :- اس شعر میں منتہی اپنے ممدوح سیف الدولہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میرا ممدوح ترقی کرتے کرتے بلندی کے ایسے مراتب تک پہنچ چکا ہے کہ ان تک کوئی دوسرا نہیں پہنچ سکتا ہے گویا کہ وہ انسانوں سے ممتاز ہو کر مستقل ایک خاص نوع بن گیا ہے یہ اگرچہ بظاہر محال اور ناممکن ہے لیکن اس طرح ہونا ممکن ہے کہ کوئی چیز اپنے ہم جنسوں سے نکل کر کوئی ایسی صورت اختیار کر لے جو ان تمام سے ممتاز ہو کیونکہ کستوری (مشک) بھی تو ہرن کا خون ہی ہوتا ہے لیکن اپنے خصوصی اوصاف کی وجہ سے وہ خون سے ممتاز ہو کر خون میں شمار نہیں ہوتا ہے اسی طرح میرا ممدوح بھی عام لوگوں میں سے ہونے کے باوجود ان میں شمار نہیں ہوتا ہے بلکہ ان سے بالکل ہی ممتاز ہے۔

وهذا التشبيه ضمنی وممكنی :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ یہاں پر تشبیہ کی بحث ہو رہی تھی تو آپ کو چاہئے تھا کہ تشبیہ کی کوئی مثال ذکر کر دیتے جبکہ آپ نے یہاں پر جو شعر ذکر کیا ہے اس میں کوئی تشبیہ نہیں ہے لہذا اس کو تشبیہ کی مثال کے طور پر ذکر کرنا صحیح نہیں ہے پھر آپ نے اسے یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب :- یہاں پر وجہ تشبیہ یعنی شان کا بلند ہونا مذکور ہے یعنی جس طرح مشک خون ہونے کے باوجود باقی خون سے بلند و ممتاز ہوتا ہے اسی طرح سیف الدولہ بھی اپنے ہم جنسوں سے بلند و ممتاز ہے اور وجہ تشبیہ کیلئے لازم اور تشبیہ وجہ تشبیہ کیلئے ملزم ہے تو اس شعر میں تشبیہ کا ذکر لازم کا ارادہ ملزم۔ کے قبیل

سے ہے الغرض یہاں پر تشبیہ اگرچہ صراحتاً مذکور نہیں ہے لیکن ضمناً مذکور ہے اسلئے تشبیہ کیلئے اس شعر کو مثال کے طور پر پیش کرنا صحیح ہے۔

أَوْحَالَهُ: تشبیہ دینے سے دوسری غرض بیان حال ہے بیان حال کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ کی حالت بیان کرنے کیلئے مشبہ بہ کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی آدمی کو مشبہ بہ کا رنگ تو معلوم ہو کہ کالا ہے لیکن مشبہ کا علم نہ ہو تو مشبہ کا رنگ بتانے کیلئے اس کی تشبیہ دیدے تو مشبہ بہ کے رنگ کے علم کی وجہ سے مشبہ کے رنگ کا خود بخود علم ہو جائے گا۔

او مقدارہ: تشبیہ کی تیسری غرض یہ ہے کہ قوۃ یا ضعف کے اعتبار سے مشبہ کی مقدار بیان کرنے کیلئے اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی کالی چیز کی تشبیہ کوے کے ساتھ دی جائے کہ مثلاً فلاں آدمی بالکل کوے کی طرح ہے مثلاً یوں کہے کہ زید حبشی کی طرح کالا ہے۔

او تقریر ہا: تشبیہ دینے کی چوتھی غرض یہ ہے کہ مشبہ کو سامع کے ذہن میں بٹھانے کیلئے اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی آدمی کی بیکار محنت اور کوشش کی تشبیہ دی جائے کہ الخط علی الماء۔ یعنی اس کی محنت پانی پر لکھنے کی طرح ہے یعنی جس طرح پانی پر لکھنے والے کی محنت ضائع اور بیکار جاتی ہے اسی طرح اس کی محنت بھی ضائع اور بیکار ہے تو یہاں پر معقولی چیز کی محسوس چیز کے ساتھ تشبیہ دینے سے تقویت حاصل ہوتی ہے کیونکہ معقولی چیز کے محسوس کے ساتھ تشبیہ دے بغیر معقولی کا صحیح طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔

وَهَذِهِ الْأَغْرَاضُ الْأَرْبَعَةُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ وَجْهُ الشَّبْهِ فِي الْمُشَبَّهِ بِهِ أَتَمَّ وَهُوَ بِهِ أَشْهَرُ أَيْ وَأَنْ يَكُونَ الْمُشَبَّهِ بِهِ بَوَاجِهِ الشَّبْهِ أَشْهَرًا وَأَعْرَفَ فَظَاهِرًا لِّلْعَبَارَةِ أَنَّ كُلَّ مِمَّنِ الْأَرْبَعَةِ يَقْتَضِي الْأَتِمَّةَ وَالْأَشْهَرِيَّةَ لَكِنَّ التَّحْقِيقَ أَنْ يَبَيَّنَ الْإِمْكَانَ وَبَيَّنَ الْحَالَ لَا يَقْتَضِيَانِ إِلَّا الْأَشْهَرِيَّةَ لِيَصِحَّ الْقِيَاسُ وَيَتِمَّ الْإِحْتِجَاجُ فِي الْأَوَّلِ وَيُعْلَمُ الْحَالَ فِي الثَّانِي وَكَذَا بَيَانُ الْمَقْدَارِ لَا يَقْتَضِي الْأَتِمَّةَ بَلْ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمُشَبَّهِ بِهِ عَلَى حَدِّ مَقْدَارِ الْمُشَبَّهِ لَا أَزِيدُ وَلَا أَنْقُصُ لِيَتَعَيَّنَ مَقْدَارُ الْمُشَبَّهِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَأَمَّا تَقْرِيرُ الْحَالَ فَيَقْتَضِي الْأَنْزِلِينَ جَمِيعًا لِأَنَّ النَّفْسَ إِلَى الْأَتَمِّ الْأَشْهَرِ أَمِيلٌ فَالْتَّشْبِيَةُ بِهِ لِرِّيَاذَةِ التَّقْرِيرِ وَالتَّقْوِيَةِ أَجْدَرُ وَالْبَقِيَّةُ - ترجمہ:-

اور یہ چاروں اغراض اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں اتم بھی ہو اور اشہر و اعرف بھی ہو تو ظاہر عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان چاروں میں سے ہر ایک اتم اور اشہر ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جبکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ان میں سے بیان امکان اور بیان حال تو صرف زیادہ مشہور ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تاکہ قیاس کرنا صحیح ہو اور اول میں استدلال صحیح ہو جائے اور تا کہ ثانی میں حال معلوم ہو جائے اور اسی طرح بیان مقدار صرف اتم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ یہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشبہ بہ بقدر مشبہ ہو اس سے نہ زیادہ ہو اور نہ ہی کمتر ہوتا کہ مشبہ کی حقیقی مقدار کی تعیین ہو سکے اور جہاں تک تقریر حال ہے تو وہ دونوں کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ نفس انسانی اتم اور اشہر کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے لہذا زیادتی تقریر اور تقویت کیلئے اس کی تشبیہ و بنا زیادہ لائق ہے۔

تشریح:-

وَهَذِهِ الْأَغْرَاضُ: یہاں سے مذکورہ بالا چار اغراض کے بارے میں ایک فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ چار اغراض (بیان امکان، بیان حال، بیان مقدار، بیان تقریر) جن کو ہم نے بیان کیا ہے یہ دو باتوں کا تقاضا کرتے ہیں ایک اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اتم ہو اور دوسری اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں وجہ شبہ مشبہ کے بنسبت زیادہ مشہور ہو۔

شارح نے اس پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے ان چار کے بارے میں یہ کہا ہے کہ ان تمام کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اتم اور اشہر ہوتی ہے صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ سب ان دونوں کا تقاضا نہیں کرتے ہیں بلکہ ان میں سے بیان امکان اور بیان مقدار صرف زیادہ مشہور ہونے کا تقاضا کرتے ہیں بیان امکان میں اسلئے کہ جب وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت زیادہ مشہور ہوگی تو دلیل زیادہ مضبوط اور قوی ہوگی اور بیان حال میں وجہ شبہ کا زیادہ مشہور ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ مشبہ نہ کا حال معلوم ہو جائے اسی طرح بیان تقریر میں بھی زیادہ مشہور ہونے کا

تقاضا کرتا ہے زیادہ تاہم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اسلئے کہ اس میں مقصود ہوتا ہے مشبہ کی مقدار بتانا اس طور پر کہ مشبہ مشبہ بہ سے نہ زیادہ ہو اور نہ ہی کم اور یہ تب ہی ممکن ہے جب مشبہ بہ مشبہ سے زیادہ مشہور ہو۔ تاکہ مشبہ سامع کے دل میں بیٹھ کو متعین ہو جائے۔

اور چونکہ غرض بیان تقریر دونوں کا تقاضا کرتی ہے اسلئے کہ انسان کا نفس زیادہ مشہور اور زیادہ تاہم کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے لہذا ان دونوں میں تشبیہ دینا زیادہ صحیح ہے۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں پر ماتن نے یہ نہیں کہا ہے کہ ان چار میں سے ہر ایک زیادہ تاہم اور زیادہ مشہور ہونے کا تقاضا کرتا ہے بلکہ انھوں نے تو صرف اتنا کہا ہے کہ ان دو چیزوں کا یہ تقاضا کرتے ہیں قطع نظر اس بات سے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ تقاضا کرتے ہیں یا جدا جدا تو ممکن ہے کہ ماتن کا مطلب یہ ہو کہ بعض دونوں کا تقاضا کریں اور بعض کسی ایک کا تقاضا کریں لہذا آپ کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔

أَوْ تَزِينُهُ مَرْفُوعٌ عَظْفًا عَلَى امْتِنَانِهِ أَيْ تَزِينُ الْمُسَبِّهِ فِي عَيْنِ السَّامِعِ كَمَا فِي تَشْبِيهِ وَجْهِ أَسْوَدَ بِمُقَلَّةِ الظُّنْبِيِّ أَوْ تَشْوِيْهُ أَيْ تَقْبِيْخُهُ كَمَا فِي تَشْبِيهِ وَجْهِ مَجْدُورٍ بِسَلْحَةٍ جَامِدَةٍ قَدْ نَفَرَتْهَا الذِّكَّةُ جَمْعُ ذِيْلٍ أَوْ اسْتِطْرَافُهُ أَيْ انْمَا الْمُسَبِّهِ طَرِيفًا حَادِيًا تَبْدِيْعًا كَمَا فِي تَشْبِيهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوقَدٌ بِبَحْرَيْنِ الْمِسْكِ مُوجُهُ الذَّهَبِ لَا يَبْرَازُهُ أَيْ إِنَّمَا اسْتِطْرَفَ الْمُسَبِّهِ فِيْ هَذِهِ التَّشْبِيْهِ لَا يَبْرَازُ الْمُسَبِّهِ فِيْ صُوْرَةِ الْمُتَمَتِّعِ عَادَةً وَإِنْ كَانَ مُكِنَا عَقْلًا وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمُتَمَتِّعَ عَادَةً مُسْتَطْرَفٌ غَرِيبٌ وَلِلْإِسْتِطْرَافِ وَجْهٌ آخَرٌ غَيْرُ الْإِبْرَازِ فِيْ صُوْرَةِ الْمُتَمَتِّعِ عَادَةً وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُسَبِّهُ بِهِ نَادِرًا لِحُضُوْرِهِ فِي الدَّهْنِ إِنَّمَا مُطْلَقًا كَمَا مَرَفَى تَشْبِيهِ فَحْمٍ فِيْهِ جَمْرٌ مُوقَدٌ وَإِنَّمَا عِنْدَ حُضُوْرِ الْمُسَبِّهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ يَشْعُرُ وَلَا زَوْرَدِيَّةٌ يَعْنِي الْبَنْفَسَجَ تَزْهُو قَالَ الْجَوْهَرِيُّ فِي الصَّحَاحِ زَهَى الرَّجُلُ فَهُوَ مَزْهُوٌّ أَوْ أَتَكَبَّرَ وَفِيهِ لُغَةٌ أُخْرَى حَكَاهَا ابْنُ دُرَيْدٍ زَهَايَزْهُوٌّ هُوَ أَبْزَرُ قِتْهَا بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلَى حُمْرِ الْيَوَاقِيْتِ يَعْنِي الْأَزْهَارَ وَالشَّقَاقِيْقَ الْحُمْرُ كَأَنَّهُا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعْفَ بَهَا أَوَائِلِ النَّارِ فِيْ أَطْرَافٍ كَبِيْرَةٍ فَإِنَّ صُوْرَةَ اتِّصَالِ النَّارِ بِأَطْرَافِ الْكَبِيْرِ لَا يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا فِي الدَّهْنِ نُدْرَةٌ بِبَحْرَيْنِ الْمِسْكِ مُوجُهُ الذَّهَبِ لَكِنْ يَنْدُرُ حُضُوْرُهَا عِنْدَ حُضُوْرِ صُوْرَةِ الْبَنْفَسَجِ فَيَسْتِطْرَفُ بِمُشَاهَدَةِ عَنَاقٍ بَيْنَ صُوْرَتَيْنِ مُتَبَاعِدَتَيْنِ۔

ترجمہ:-

اور یا اس کو خوبصورت بنانا مقصود ہوتا ہے بیان امکان پر اس کا عطف ہونے کی وجہ سے یہ مرفوع ہے یعنی مشبہ کو سامع کی نگاہ میں خوبصورت بنانے کیلئے تشبیہ دی جائے جیسے کسی سیاہ آنکھ کی ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دی جائے یا مشبہ کو بد صورت ظاہر کرنا مقصود ہو جیسے کسی چمک زدہ چہرے کی اس سوکھے گوبر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس پر مرغوں نے اپنی چونچوں سے ٹھونکیں مار کر سوراخ کر دئے ہوں۔ دیکھ دیکھ کی جمع ہے یا مشبہ کو عجیب و غریب ظاہر کرنے کیلئے اس کی تشبیہ دی جائے جیسے اس کو نلکے کی جس میں چنگاری سلگتی ہو مشک کے اس سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج سونے کی ہو اس کو ظاہر کرنے کیلئے یعنی اس تشبیہ میں مشبہ اسلئے عجیب ہوتا ہے کہ اس میں مشبہ کو عادتہ متمتع کی طرح ظاہر کر دیا جاتا ہے اگرچہ عقلاً وہ ممکن ہو اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جو چیز عادتہ ناممکن ہو وہ عجیب و غریب ہی ہوتی ہے اور استطراف کی ابراز فی صورتہ عادتہ کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے کہ مشبہ مطلقاً نادر الحضور ہو پھر یہ یا تو مطلقاً ہو جیسے کہ وہ کوئلہ جس میں چنگاری سلگ رہی ہو اس کی تشبیہ میں گزر چکا ہے اور مشبہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے وقت اس کا حضور نادر ہوگا جیسے شاعر کے اس شعر میں ہے اور گل بنفشہ کے بہت سارے شگوفے فخر کرتے ہیں جو ہری نے صحاح میں بیان کیا ہے کہ زہی الرجل فهو مزهواس وقت کہتے ہیں جب کوئی تکبر کرے اور اس میں ایک اور لغت بھی ہے جسے ابن درید نے روایت کی ہے یعنی زہا یزھوڑھو اپنی تازگی کی وجہ سے باغات کے بیچ میں ان شگوفوں پر جو یا قوت کی طرح سرخ ہیں یعنی پھول اور سرخ پھول گویا کہ وہ اپنے کمزورتوں پر مصالحہ کے سرے کے شروع شروع کی آگ ہے ماچس کے اطراف کے ساتھ آگ کا اتصال ذہن میں آنا اگرچہ اتنا نادر نہیں ہے جتنا کہ مشک کا سمندر جس کی موج سونے کی ہو نادر ہے لیکن بنفشہ کی صورت کے ذہن میں آنے کے وقت اس کا وجود ذہن میں نادر ہے اسلئے اس میں دو متبادل صورتوں کے مل جانے کی وجہ سے غرابت پیدا ہو جائے گی ہے۔

تشریح:-

اوتربینہ :- تشبیہ کی پانچویں غرض یہ ہے کہ مشبہ بہ زیادہ خوبصورت ہو تو مشبہ کی زیادہ خوبصورتی بتانے کیلئے مشبہ بہ کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے جیسے کسی کے آنکھ کی سیاہی کی خوبصورتی بتاتے ہوئے ہرن کی آنکھ کے ساتھ تشبیہ دی جائے کیونکہ ہر سیاہ چیز بد صورت و بد نما نہیں ہوتی ہے جیسے کہ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ لیلیٰ زیادہ خوبصورت تھی اس کے باوجود مجنون اس پر لٹو ہو رہا تھا۔

اوتنسویہ :- تشبیہ کی چھٹی غرض یہ ہے کہ مشبہ کی مشبہ بہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے مقصود مشبہ کی بد صورتی بتانا ہو جیسے چیچک کے دانوں والے انسان کے بد نما چہرے کی مرغوں کے ٹھونکے مارے ہوئے گوہر یا انسانی غلاظت کے ساتھ تشبیہ دی جائے کہ فلاں کا چہرہ مرغوں کے ٹھونکے مارے ہوئے غلاظت کی ڈھیر یا اولے کی طرح ہے۔

اواستطرافہ :- استطراف کا مطلب یہ ہے کہ مشبہ کو عجیب و غریب بتانے کیلئے اس کی ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کا وجود ذہن میں عادتہً منتزع اور محال ہو جیسے کونکوں میں پڑے ہوئے انگارے کی مشک کے ایسے سمندر کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کی موج سونے کی ہو تو مشک کا سمندر ہونا اور سونے کی موج ہونا عادتہً محال اور ناممکن ہے لیکن دیکھتے ہوئے انگارے کا کونکے کے درمیان ہونا کوئی محال اور منتزع نہیں ہے اسلئے کہ اس کا وجود عادتہً پایا جاتا ہے لیکن یہاں پر اس کی تشبیہ سمندر کے ساتھ دینے میں اس کی غرابت اور عجیب ہونے کو بتانا مقصود ہے کہ یہ مشبہ بڑا عجیب ہے۔ اور اس تشبیہ میں وجہ شبہ سرخ چمکنے والی متحرک چیز کا سیاہ چیز کے درمیان ہونے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے وہ ہیئت ہے۔

ولاستطراف وجہ آخر :- ماتن نے تشبیہ کی ایک صورت بیان کر دی ہے اور اب یہاں سے ایک اور صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ یا تو مطلقاً نادر الحضور ہوگا یعنی عام طور پر وہ مشبہ بہ ذہن میں نہ آئے خواہ مشبہ کے ساتھ یا بغیر مشبہ کے اور وجہ شبہ مشبہ کے ہونے کے وقت نادر الحضور ہوگا یعنی وہ مشبہ بہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو نادر الحضور نہ ہو لیکن اس کے ساتھ مشبہ کا بھی حاضر ہونا نادر ہو۔ مشبہ بہ مطلقاً نادر الحضور ہو جیسے کونکوں کے درمیان دیکھتے ہوئے انگارے کی مشک کے ایسے سمندر کے ساتھ تشبیہ دینا جس کی موج سونے کی ہو تو یہاں پر عادتہً ایسے سمندر کا ذہن میں حاضر ہونا نادر ہے اسلئے کہ نہ تو ایسا سمندر خارج میں موجود ہے اور نہ ہی اس کا تصور کیا جاتا ہے۔ مشبہ کے حضور کے وقت مشبہ بہ نادر الحضور ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے

ولا زور دية تزهو يزرقنتها: بين الرياض على حمر اليواقيت كأنها فوق قامات ضعفن بها: أوائل النار في أطراف

کبریت -

تحقیق المفردات :- لازور دية لا جور دکا معرب اور لا جور دی کی طرف منسوب ہے اور لا جور دیک مشہور معدنی پتھر ہے جو آرمینیا اور فارس کے پہاڑوں میں پایا جاتا ہے اور اس میں عمدہ وہ ہوتا ہے جو صاف شفاف نیلگوں مال بہ سرخی یا مال بہ سبزی ہو یہ پتھر زیورات میں لگایا جاتا ہے اور بہت مفید ہے اور پھر اس کی رنگت کی طرف نسبت کر کے کسی چیز کو لا جور دی یا لازور دی کہا جاتا ہے۔

تزھو - اس کے معنی ہیں تکبر کرنا اترانا۔ ابن درید نے اس میں ایک اور لغت بھی نقل کی ہے اور وہ ہے زھا یزھو زھوا۔ بنفسج بمعنی سفر جل گل بنفشہ۔ زرقنتھا بمعنی نیلگوں۔ ریاض روضۃ کی جمع ہے بمعنی باغ، پارک۔ حمر اليواقیت اس میں صفت کی نسبت موصوف کی طرف ہے یعنی اليواقیت الحمر سرخ یا قوت۔ کبریت۔ گندھک اور آج کل اس کی تعبیر ماچس کے ساتھ بھی کی جاسکتی ہے۔

ترجمہ: گل بنفشہ کے بہت سے شگوفے فخر کرتے ہیں (اپنی تازگی کی وجہ سے) باغات میں ان شگوفوں پر جو یا قوت کی طرح سرخ ہیں گویا کہ وہ کمزوریتوں پر ماچس اور تیلی کے شروع شروع کی آگ ہیں۔

اس شعر میں لا جور دی تشبیہ دی ہے اس آگ کے ساتھ جو ماچس کی تیلی کے جلاتے وقت مصالحہ کے ساتھ ٹکراتے ہوئے شروع شروع میں پیدا ہوتی ہے اس میں نیلگوں کے ساتھ ساتھ سرخی بھی ہوتی ہے۔ اور گل بنفشہ کا پھول بھی نیلا ہوتا ہے جب گلاب کے پھولوں کے درمیان میں ہوتا تو وہاں پر یہی نقشہ نظر آتا ہے۔ اس تشبیہ میں ماچس مشبہ بہ کی طرف ذہن کے جانے کی وجہ سے گل بنفشہ مشبہ کی طرف انسانی ذہن نہیں جاتا ہے اسلئے ان دونوں میں سے ایک کے تصور سے دوسرے کا تصور لازم نہیں آئے گا۔

وَقَدْ يَعُودُ الْغَرَضُ مِنَ التَّشْبِيهِ إِلَى الْمُسْتَبِيهِ بِهِ وَهُوَ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا إِيْهَامٌ أَنَّهُ أَتَمُّ مِنَ الْمُسْتَبِيهِ فِي وَجْهِ الشَّبْهِ وَذَلِكَ فِي تَشْبِيهِ الْمَقْلُوبِ الَّذِي يُجْعَلُ فِيهِ النَّاقِصُ مُشَبَّهًا بِهِ قُصْدًا إِلَى ادِّعَاءِ أَنَّهُ أَكْمَلُ كَقَوْلِهِ شِعْرُ وَبَدَا الصَّبَاحُ كَانَ غَرَّتْهُ هَمِي بَيَاضٌ فِي جَبْهَةِ الْفَرَسِ فَوْقَ الدَّرْهِمِ اسْتَعِيرَتْ لِبَيَاضِ الصُّبْحِ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يَمْتَدِّحُ فَإِنَّهُ قُصِدَ إِيْهَامُ أَنَّ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ أَتَمُّ مِنَ الْمِصْبَاحِ فِي الْوُضُوحِ وَالضِّيَاءِ وَفِي قَوْلِهِ حِينَ يَمْتَدِّحُ دَلَالَةٌ عَلَى إِتِّصَافِ الْمَمْدُوحِ بِمَعْرِفَةِ حَقِّ الْمَادِحِ وَتَعْظِيمِ شَأْنِهِ عِنْدَ الْحَاضِرِينَ بِالْإِضْغَاءِ إِلَيْهِ وَالْإِزْتِيَّاحِ لَهُ وَعَلَى كَمَالِهِ فِي الْكَرَمِ حَيْثُ يُتَصَفَّى بِالْبَشَرِ وَالطَّلَاقَةِ عِنْدَ اسْتِمَاعِ الْمَدِيحِ وَالضَّرْبِ الثَّانِي الْغَرَضُ الْعَائِدُ إِلَى الْمُسْتَبِيهِ بِهِ بَيَانُ الْإِهْتِمَامِ بِهِ أَيْ الْمُسْتَبِيهِ بِهِ كَتَشْبِيهِ الْجَائِعِ وَجْهًا كَالْبَذْرِ فِي الْإِشْرَاقِ وَالْإِسْتِدَارَةِ بِالرَّغِيفِ وَيُسَمَّى هَذَا التَّشْبِيهِ الْمُسْتَحْتَمِلُ عَلَى هَذَا النَّوعِ مِنَ الْغَرَضِ إِظْهَارُ الْمَطْلُوبِ -

ترجمہ:-

اور کبھی کبھار غرض تشبیہ مشبہ بہ کی طرف لوٹی ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ یہ بات بتلانے کیلئے کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے نسبت اتم طور پر پائی جاتی ہے تشبیہ کی غرض مشبہ بہ کی طرف لوٹی ہے اور یہ تشبیہ مقلوب میں ہوتا ہے جہاں پر ناقص کو اس غرض کی خاطر مشبہ بہ بنادیا جاتا ہے کہ وہ اس وجہ شبہ میں مشبہ سے اقویٰ ہے جیسے شاعر کا شعر اور صبح ظاہر ہو گئی گویا کہ اس کی پیشانی غرہ گھوڑے کی پیشانی میں پائی جانے والی بقدر درہم سفیدی کو کہتے ہیں۔ یہاں پر سفیدی کو صبح کی سفیدی کیلئے استعارہ بنایا ہے۔ خلیفہ کا چہرہ ہے جب اس کی تعریف کی جائے اس شعر میں شاعر نے یہ بتانے کا ارادہ کیا ہے کہ خلیفہ کا چہرہ چمکنے دکنے میں صبح کی روشنی سے بھی بڑھا ہوا ہے اور یہ مدح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدوح اس صفت کے ساتھ متصف ہے کہ وہ تعریف کرنے والے کا حق پہنچاتا ہے اور اس سے اس کی عظمت شان کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے کہ وہ حاضرین کے سامنے کان لگا کر تعریف کرنے والے کی تعریف خود سنتا ہے اور خوش ہوتا ہے۔ اور اس سے اس کے کمال کرم کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ وہ اپنی تعریف سن کر چین بچیں ہونے کے بجائے اس کا چہرہ خوشی کے مارے چمک اٹھتا ہے اور مشبہ بہ کی طرف لوٹنے والی دوسری غرض مشبہ بہ کا بیان اہتمام ہے جیسے کوئی بھوکا آدمی چہرے کے چمکنے میں چاند کے ساتھ تشبیہ دے اور گولائی میں روٹی کے ساتھ اور جو تشبیہ اس غرض پر مشتمل ہوا اسے اظہار المطلوب بھی کہتے ہیں۔

تشریح:-

وقد يعود الغرض من التشبيه إلى المستبه به :- اکثر و بیشتر تشبیہ کی غرض مشبہ بہ کی طرف لوٹی ہے لیکن کبھی کبھار تشبیہ کی غرض مشبہ کے بجائے مشبہ بہ کی طرف بھی لوٹی ہے۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کو مشبہ سے اتم سمجھنے کیلئے غرض کو مشبہ بہ کی طرف لوٹا دیا جائے اور یہ عام طور پر تشبیہ قلب میں ہوتا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں مشبہ سے اتم ہو لیکن کبھی کبھار تشبیہ میں قلب کر دیا جاتا ہے یعنی ناقص کو مشبہ بہ اور اتم بنا کر اتم کی انقص کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے تو جہاں پر تشبیہ میں قلب ہو گا وہاں پر انقص کو اتم سمجھ کر انقص کے کمال کے اظہار کیلئے اتم کی انقص کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جیسے سیف الدولہ کی تعریف میں مثنوی کا یہ شعر ہے۔

وبدا الصباء فكان غرته : : وجه الخليفة حين يمتدح

تحقیق المفردات :- وبدا اظہار ہونا، واحد مذکر غائب فعل ماضی معروف کا صیغہ ہے۔ غرۃ۔ درہم سے کچھ زیادہ گھوڑے کے پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں پھر استعارۃ صبح کی سفیدی اور روشنی کیلئے اس کا استعمال ہوا ہے۔ یمتدح فعل مضارع کا صیغہ ہے یعنی جب اس کی تعریف کی جاتی ہے یا وہ تعریف کو قبول کرتا ہے۔

ترجمہ:- اور صبح ظاہر ہو گئی گویا کہ اس کی پیشانی خلیفہ کے چہرے کی طرح چمک رہی ہے جب وہ مدح قبول کرتا ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر نے خلیفہ کے چہرے کو مشبہ بہ بنا کر اس کے ساتھ صبح کے روشنی کی تشبیہ دی ہے جبکہ حقیقت میں صبح کی روشنی خلیفہ کے چہرے کی روشنی سے اتم و اکمل ہے اور خلیفہ کے چہرے کی روشنی انقص ہے لیکن اس میں مشبہ بہ کے اندر مبالغہ پیدا کرنے کیلئے اسے مشبہ سے اتم سمجھ کر اس کی تشبیہ دی گئی ہے۔

متن کے متعلق صرف اتنی ہی بات ہے شارح نے ایک تو ”غرة“ کی لغت بیان کی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے اور دوسرے نمبر پر ”یمتدح“ کی وضاحت کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ یمتدح کے ساتھ شاعر ممدوح کیلئے تین اوصاف ثابت کرنا چاہتا ہے۔

پہلا وصف یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ میرا ممدوح تعریف کرنے والے کا حق پہچانتا ہے دوسرا وصف یہ بیان کیا ہے کہ میرا ممدوح بڑی عظمت والا ہے اسلئے کہ وہ ایک ہی وقت میں تمام لوگوں کی باتیں سنتا ہے اور تیسرا وصف یہ بیان کیا ہے کہ میرا ممدوح بڑا بخشنے والا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ لوگوں سے تعریفات سن کر کچھ دینے سے ڈر کر تیوری نہیں چڑھاتا ہے بلکہ تعریف سن کر اس کا چہرہ خوشی سے کھل اٹھتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کے زیادہ اہتمام کیلئے تشبیہ کی غرض اس کی طرف لوٹائی جائے اور زیادت اہتمام کا مطلب یہ ہے کہ تشبیہ دینے سے متکلم کی اصل غرض مشبہ بہ کی طرف لوٹ رہی ہو اب اگر تشبیہ نہ دی جائے تو متکلم کی غرض بیان نہیں ہو سکے گی جیسے کوئی بھوکا آدمی کسی کے گول اور خوبصورت چہرے کی چاند کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یوں کہے کہ ”وجهہ کالبد رفی الاشراق و کال رغیف فی الاستدارة“ اس کا چہرہ چمکنے میں تو چاند کی طرح ہے اور گولائی میں روئی کی طرح ہے اب اگر وہ آدمی روئی کا ذکر نہ کرتا تو اس کا مقصد بیان نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس تشبیہ سے اصل میں اس کی غرض اپنے بھوک کا اظہار ہے اور وہ روئی کے ذکر ہی سے ہو سکتا ہے جیسے کسی بھوکے سے پوچھا گیا کہ دو اور دو کتنے ہوتے ہیں تو اس نے کہا کہ چار روٹیاں ہوتی ہیں تو یہاں پر بھی اس تشبیہ سے اس کا اصل مقصد اپنے بھوک کا اظہار ہے چاند کا ذکر ویسے ہی آگیا ہے۔

اسی طرح جحطان کے ایک قاضی صاحب ابن عباد کے پاس گئے گفتگو سے معلوم ہوا کہ قاضی جی بڑے صاحب علم آدمی ہیں صاحب نے ان کی تعریف کرتے ہوئے طرح ڈالی کہ ”و عالم یعرف بالسنجری“ کا دوسرا مصرع پیش کرو! باری باری لوگوں نے اپنے اپنے ذوق کے مصرعے پیش کر دیے آخر میں ایک صاحب کی جب باری آئی تو انھوں نے کہا کہ ”أشهى إلى النفس من الخبز“ صاحب سمجھ گئے کہ بیچارے بھوکے ہیں انہیں فورا کھانا کھلانے کا حکم دیا۔

اس تشبیہ میں چونکہ اپنے مطلوب کا اظہار ہوتا ہے اسلئے اسے اظہار المطلوب بھی کہتے ہیں۔

هَذَا أَيْ الَّذِي ذُكِرَ مِنْ جَعَلِ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ مُشَبَّهًا وَالْآخَرَ مُشَبَّهًا بِهِ إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا أَرِيدَ الْحَاقُّ النَّاقِصُ فِي وَجْهِ الشَّيْءِ حَقِيقَةً كَمَا فِي الْغَرَضِ الْعَائِدِ إِلَى الْمُشَبِّهِ أَوْ إِدْعَاءِ كَمَا فِي الْغَرَضِ الْعَائِدِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ بِالزَّائِدِ فِي وَجْهِ الشَّيْءِ فَإِنْ أَرِيدَ الْجَمْعُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى كَوْنِ أَحَدِهِمَا نَاقِصًا وَالْآخَرَ زَائِدًا سَوَاءً وَجَدَتْ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ أَمْ لَمْ تَوْجَدْ فَالْأَحْسَنُ تَرْكُ التَّشْبِيهِ إِلَى الْحُكْمِ بِالتَّشَابُهِ لِيَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّيْئَيْنِ مُشَبَّهًا وَمُشَبَّهًا بِهِ إِخْتِرَازًا مِنْ تَرْجِيحِ أَحَدِ الْمُتَسَاوَيْنِ فِي وَجْهِ الشَّيْءِ كَقَوْلِهِ شِعْرَتُنَا بِهِ دَمْعِي إِذْ جَرَى وَمُدَامَتِي فَمِنْ بَيْنِ مَا فِي الْكَاسِ عَيْنِي تَسْكُبُ فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي أَبَا خَمْرٍ أَسْبَلَتْ جَفُونِي قَالَ أَسْبَلِ الدَّمْعُ وَالْمَطَرُ إِذَا هَطَلَ وَأَسْبَلَتْ السَّمَاءُ فَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ أَبَا خَمْرٍ لِلتَّغْدِيَةِ وَلَيْسَتْ بِزَائِدَةٍ كَمَا تَوَهَّمُ بَعْضُهُمْ أَمْ مِنْ غَيْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ لَمَّا اعْتَقَدَ التَّسَاوَى بَيْنَ الدَّمْعِ وَالْخَمْرِ تَرَكَ التَّشْبِيهِ إِلَى التَّشَابُهِ وَيَجُوزُ عِنْدَ ارَادَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي أَمْرِ التَّشْبِيهِ أَيْضًا لِأَنَّهُمَا وَإِنْ تَسَاوَيَا فِي وَجْهِ الشَّيْءِ بِحَسَبِ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ إِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُجْعَلَ أَحَدُهُمَا مُشَبَّهًا وَالْآخَرَ مُشَبَّهًا بِهِ لِغَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ وَبَسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ بَيْنَ زِيَادَةِ الْإِهْتِمَامِ وَكَوْنِ الْكَلَامِ فِيهِ كَتَشْبِيهِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالضُّبْحِ وَعَكْسِيهِ أَيْ تَشْبِيهِ الضُّبْحِ بِغُرَّةِ الْفَرَسِ مَتَى أَرِيدَ تَهْذُوبَ مُنِيرِي مُظْلَمٍ أَكْثَرُ مِنْهُ أَيْ مِنْ ذَلِكَ الْمُنِيرِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى الْمُبَالَغَةِ فِي وَصْفِ غُرَّةِ الْفَرَسِ بِالضُّبْحِ وَالْإِنْسِاطِ وَقَطْرِ التَّلَافُوتِ

وَنَحْوِ ذَٰلِكَ اِذْ لَوْ قُصِدَ ذَٰلِكَ لَوَجَبَ جَعْلُ الْغُرَّةِ مُشَبَّهًا وَالصُّبْحِ مُشَبَّهًا بِهِ۔

ترجمہ:-

یہ جو مذکور ہوا کہ دو چیزوں میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ناقص حقیقی کو ملانا مقصود ہو جیسے کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ کی طرف لوٹتی ہے یا ناقص ادعائی کو ملانا مقصود ہوتا ہے جیسے کہ اس غرض میں ہوتا ہے جو مشبہ بہ کی طرف لوٹتی ہے وجہ شبہ میں زائد کے ساتھ اور اگر دو چیزوں کو جمع کر دیا جائے بغیر اس ارادے کے کہ ان میں سے ایک ناقص ہو اور دوسرا زائد ہو خواہ حقیقی طور پر ان میں سے کسی میں کوئی زیادتی پائی جائے یا نہ پائی جائے تو اس میں ان دونوں کو حکم میں ایک دوسرے کے مشابہ قرار دیکر تشبیہ کو چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے تاکہ ان میں سے ہر ایک وجہ شبہ میں دو متساویین میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے سے بچنے کیلئے مشبہ اور مشبہ بہ ہو سکے جیسے کہ اس شعر میں ہے مشابہ ہو گئے میرے آنسوں جب وہ جاری ہوئے اور میری شراب تو جو کچھ پیالہ میں ہے اسی کی طرح میری آنکھ برسا رہی ہیں سو خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے کہ میری آنکھیں شراب رو رہی ہیں اسبل الدمع والمطر اس وقت بولا جاتا ہے جب خوب بارش یا آنسوں برسنے لگیں۔ اسی طرح اسبلت السماء بالخمر میں لگی ہوئی باا سے متعدی بنانے کیلئے ہے زائدہ نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو اس کے زائدہ ہونے کا وہم ہوا ہے یا میں اپنے آنسوں پی رہا ہوں جب شاعر نے آنسوں اور شراب کو برابر کرنے کا ارادہ کیا تو اس وجہ سے اس نے تشبیہ ترک کر دی اور ان دونوں چیزوں کو ایک امر تشبیہ میں جمع کرنا بھی جائز ہے کیونکہ یہ وجہ شبہ میں اگرچہ قصد متکلم کے اعتبار سے برابر ہیں البتہ کسی غرض یا کسی سبب کی وجہ سے ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنانا جائز ہے مثلاً زیادہ اہتمام کیلئے یا اسلئے کہ اس میں کلام ہو رہا ہے جیسے گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کی تشبیہ صبح کے ساتھ دی جائے اور اس کا عکس یعنی صبح کی تشبیہ دینا گھوڑے کے پیشانی کی چمک کے ساتھ یہ اس صورت میں ہوگا کہ جب کسی روشن چیز کے ایسی تاریک چیز میں ظاہر ہونے کا ارادہ کیا جائے جو اس روشن چیز سے زیادہ سیاہ ہو گھوڑے کی پیشانی کو چمکنے انبساط اور انتہائی چمک کے ساتھ متصف کرنے میں مبالغہ کا ارادہ کئے بغیر کیونکہ اگر مبالغہ مقصود ہو تو پیشانی کو مشبہ اور صبح کو مشبہ بہ ہونا ضروری ہے۔

تفہیم:-

هذا إذا أريد إلحاق الناقص:- یہاں تک تشبیہ کی دو صورتیں بیان ہو گئیں اور اب یہاں سے اس کیلئے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ تشبیہ کی یہ دو صورتیں اس وقت ہوں گی جب ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے ناقص کو کامل کے ساتھ ملانے کا ارادہ ہو حقیقتاً جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب تشبیہ کی غرض مشبہ کی طرف لوٹنے یا ادعاء ناقص کو کامل کیساتھ ملایا جائے گا جیسے کہ غرض کے مشبہ بہ کی طرف لوٹنے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر تشبیہ دینے سے مقصود ناقص کو کامل کے ساتھ ملانا نہ ہو نہ حقیقتاً نہ ادعاء بلکہ اس سے مقصود صرف دونوں کے درمیان جمع کرنا ہو تو پھر وہاں پر ترک تشبیہ اولیٰ و احسن ہے اسلئے کہ تشبیہ میں ایک اتم اور دوسرا ناقص ہوتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں دونوں ایک دوسرے کے مساوی اور برابر ہیں اب اگر اسے تشبیہ بنا کر ان میں سے ایک کو مشبہ اور دوسرے کو مشبہ بہ بنادیا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے جیسے ابواسحاق ابراہیم کا یہ شعر ہے

تشابه دمعی اذ جرى ومدامتي :: فمن مثل مافي الكأس عيني تسكب ::

فوالله ما أدري أبالخمر أسبلت :: جفوني أم من عبرتي كنت أشرب -

تحقیق المفردات:- تشابہ فعل مضارع واحد مؤنث کا صیغہ ہے ہم مثل ہونا۔ دمعی میرے آنسوں۔ جرى جاری ہونا بہنا۔ مدامۃ شراب۔ کاس شراب کا البال بھر پیالہ۔ تسکب آنسوں بہانا۔ جفون جفن کی جمع ہے پلکیں۔ عبرتی میرے آنسوں۔

ترجمہ:- جب جاری ہوئے میرے آنسوں تو میرے آنسوں اور میری شراب مشابہ ہو گئے پس جو کچھ شراب کے پیالہ میں ہے میری آنکھیں برسا رہی ہیں خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ میری آنکھیں شراب رو رہی ہیں یا میں اپنے آنسوں پی رہا ہوں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر چونکہ شراب اور آنسوں میں برابری ثابت کر رہا ہے اسلئے تشبیہ کو ترک کر کے صرف تشابہ کے لفظ پر اکتفاء کیا ہے اسلئے اسے عدم تشبیہ پر حمل کرنا ہی اولیٰ ہے۔ اسی معنی کو صاحب ابن عباد نے بھی ذکر کیا ہے۔

رق الزجاج ورق الخمر:: وتشابها فتشاكل الأمر

فَكَأَنَّمَا خَمِرٌ وَلَا قَدْحٌ ۖ وَكَأَنَّمَا قَدْحٌ وَلَا خَمِرٌ

اس میں بھی دونوں کے درمیان برابری ثابت کی ہے۔

شاعر کے بارے میں تحقیق: یہ شعر ابواسحاق ابراہیم الصابی یہودی کا ہے اسے قرآن بڑا پکا یاد تھا لیکن اس کے باوجود اسے اسلام قبول کرنے کی توفیق نہیں ملی اور یہودی ہی مرا۔

فائدہ: اسبل اس وقت کہا جاتا ہے جب آنکھوں سے خوب آنسو برسیں یا آسمان سے خوب بارش ہو جائے چنانچہ کہا جاتا ہے اسبلت الدمع اسی طرح اسبلت السماء المطر۔

فائدہ: ابال خمر میں بالعد یہ کیلئے ہے زائدہ نہیں ہے بعض لوگوں نے غلطی سے اسے زائدہ قرار دیا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔

ویسجوز: یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر دو چیزیں بالکل برابر سرابریوں اور ان میں سے کسی کا ایک دوسرے پر نقص ہونا یا اکمل ہونا بیان کرنا مقصود نہ ہو تو اس میں اصل تو ترک تشبیہ ہے لیکن کبھی کبھار کسی اور مقصد مثلاً زیادت اہتمام وغیرہ کیلئے تشبیہ بھی دی جاتی ہے اسلئے کہ جہاں پر دو چیزوں کے درمیان نقص یا اکمل ہونا بتلانے کا قصد کیا جائے وہاں پر تشبیہ دینا واجب ہوتا ہے۔ جیسے گھوڑے کے پیشانی کی سفیدی کی تشبیہ دی جائے صبح کی روشنی کے ساتھ اس تشبیہ دینے سے مقصود صرف ایک تاریک اور سیاہ چیز کے بیچ میں سفید اور چمکدار چیز کا ظاہر ہونا بتلانا ہے چنانچہ اگر اس میں صبح کی سفیدی کا گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی سے زیادہ ہونا بتلانا مقصود ہوتا تو پھر تشبیہ دینا واجب ہوتا ہے۔ جبکہ مذکورہ بالا مثال میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔

وَهُوَ أَى التَّشْبِيهِ بِإِعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ الْمُشَبِّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّهُ إِمَّا تَشْبِيهُ مُفْرَدٍ بِمُفْرَدٍ وَهُمَا أَى الْمَفْرَدَانِ غَيْرِ مُقَيَّدَيْنِ كَتَشْبِيهِ الْخَدَّيْنِ بِالْوَرْدِ أَوْ مُقَيَّدَانِ كَقَوْلِهِمْ لِمَنْ لَا يَخْضُلُ مِنْ سَعْيِهِ عَلَى طَائِلٍ هُوَ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ فَالْمُشَبَّهِ هُوَ السَّاعِي الْمُقَيَّدَانِ لَا يَخْضُلُ مِنْ سَعْيِهِ عَلَى شَيْءٍ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ هُوَ الرَّاقِمُ الْمُقَيَّدُ بِكَوْنِ رَقِيمٍ عَلَى الْمَاءِ لِأَنَّ وَجْهَ الشُّبِّ هُوَ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الْفِعْلِ وَعَذْبِهِ وَهُوَ مَوْقُوفٌ عَلَى إِعْتِبَارِ هَذَيْنِ الْقَيَّدَيْنِ أَوْ مُخْتَلِفَانِ أَى أَحَدُهُمَا مُقَيَّدٌ وَالْآخَرُ غَيْرُ مُقَيَّدٍ كَقَوْلِهِ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرَاةِ فِي كَيْفِ الْأَشْلِ فَالْمُشَبَّهِ بِهِ أَغْنَى الْمِرَاةِ مُقَيَّدٌ بِكَوْنِهِ فِي كَيْفِ الْأَشْلِ بِخِلَافِ الْمُشَبَّهِ أَغْنَى الشَّمْسِ وَعَكْسُهُ أَى تَشْبِيهِ الْمِرَاةِ فِي كَيْفِ الْأَشْلِ بِالشَّمْسِ فَالْمُشَبَّهِ مُقَيَّدٌ دُونَ الْمُشَبَّهِ وَإِمَّا تَشْبِيهُ مُرَكَّبٍ بِمُرَكَّبٍ بَأَن يَكُونَ كُلٌّ مِنَ الطَّرْفَيْنِ كَيْفِيَّةً حَاصِلَةً مِنْ مَجْمُوعِ أَشْيَاءٍ قَدْ تَضَامَتْ وَتَلَا صَفَتْ حَتَّى عَادَتْ شَيْئًا وَاحِدًا كَمَا فِي بَيْتِ بَشَّارٍ كَأَنَّ مَنَازِلَ النَّعْ فَوْقَ رُؤُسِنَا عَلَى مَا سَبَقَ تَحْقِيقُهُ۔

ترجمہ:-

اور وہ یعنی تشبیہ طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کے اعتبار سے اس کی چار قسمیں ہیں کیونکہ تشبیہ یا تو مفرد کی مفرد کے ساتھ دی جائے گی اور پھر وہ دونوں مفرد غیر مقید ہوں گے جیسے گال کی تشبیہ گلاب کے پھول کے ساتھ دی جائے یا مقید ہوں گے جیسے وہ آدمی جس کی کوشش رائیگاں گئی ہو اس کی تشبیہ دی جائے اس آدمی کے ساتھ جو پانی پر لکھ رہا ہو تو اس میں ساری مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ اپنی کوشش سے کسی نتیجہ تک نہ پہنچے اور مشبہ بہ راقم مقید ہے اس کے ساتھ کہ اس کی تحریر پانی پر ہو کیونکہ وجہ شبہ فعل اور عدم فعل کے درمیان برابری کا ہونا ہے جو ان دونوں قیدوں کے اعتبار سے موقوف ہے اور یا مختلف ہوں گے یعنی ایک مقید اور دوسرا غیر مقید ہو جیسے شاعر کا شعر ہے اور سورج ایسا لگ رہا ہے جیسا کہ آئینہ ریشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں تو اس میں مشبہ بہ آئینہ ریشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں ہونے کے ساتھ مقید ہے بخلاف مشبہ سورج کے اور اس کا عکس یعنی ریشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں آئینہ ہونے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس میں مشبہ تو مقید ہے لیکن مشبہ بہ مقید نہیں ہے اور یا مرکب کی مرکب کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی اس کی صورت یہ ہے کہ طرفین میں سے ہر ایک کی ایک کیفیت حاصل ہو جو چند ایسی چیزوں سے مل کر بنے جو آپس میں مل جل کر بالکل یک جان بن جائیں جیسے بشار کے اس شعر میں



ہے گویا کراڑتی ہوئی گرد ہمارے سروں کے اوپر جس کی تحقیق گزر چکی ہے۔  
تشریح:-

وہو باعتبار الطرفين :- یہاں تک تشبیہ کے مباحث میں سے دو بحثیں (ارکان تشبیہ اور غرض تشبیہ) بیان ہو چکیں اور اب یہاں سے تشبیہ کی تیسری بحث اقسام تشبیہ بیان کر رہے ہیں پھر اس کی مختلف تقسیمات ہیں۔  
پہلی تقسیم :- یہ تقسیم طرفین کی افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے پھر اس کی موٹی موٹی چار قسمیں بن جاتی ہیں کہ طرفین مفرد ہوں گے یا مرکب ہوں گے یا مختلف ہوں گے۔

پھر مختلف ہونے کی صورت میں اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہو۔ پھر طرفین مفرد ہوں تو اس کی چار قسمیں ہیں دونوں مفرد مقید ہوں گے یا غیر مقید ہوں گے یا مختلف ہوں گے یعنی مشبہ مفرد مقید اور مشبہ بہ مفرد غیر مقید ہو یا مشبہ مفرد غیر مقید اور مشبہ بہ مفرد مقید ہو اور سب کو ملانے سے سات قسمیں بن جاتی ہیں۔  
دونوں مفرد غیر مقید کی مثال جیسے ”خذ زید کا الورد“ زید کا چہرہ گلاب کی طرح ہے۔

دونوں مفرد مقید کی مثال جیسے السعی بلا فائدة کا الخط علی الماء بے فائدہ سعی پانی پر لکھنے کی طرح ہے۔

اس میں ”سعی مشبہ“ مفرد ”بلا فائدة“ کے ساتھ مقید ہے اور ”خط“ مشبہ بہ مفرد ”علی الماء“ کے ساتھ مقید ہے۔

مشبہ مفرد غیر مقید اور مشبہ بہ مفرد مقید ہو جیسے الشمس كالمرأة فی كف الأشل اس مثال میں مشبہ ”الشمس“ مفرد غیر مقید ہے اور مشبہ بہ المرأة ”فی كف الأشل“ کے ساتھ مقید ہے۔

مشبہ مفرد مقید اور مشبہ بہ مفرد غیر مقید ہو جیسے ”المرأة فی كف الأشل كالشمس“ اس میں ”المرأة“ مشبہ مفرد ”فی كف الأشل“ کے ساتھ مقید ہے اور مشبہ بہ ”الشمس“ مفرد غیر مقید ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ طرفین دونوں مرکب ہوں اور مرکب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند چیزوں کے مجموعے سے ایک حالت متزع کر کے اسکی تشبیہ دی جائے دوسری چند چیزوں کی حالت متزع کے ساتھ جیسے بشار کا یہ شعر کہ کأن مشار النقع فوق رؤسنا وأسیافنا؛ لیل تهاوی کواکبه“ اس میں اسیاف اور لیل مرکب کے مجموعے سے ایک صورت متزع کر کے اس کی تشبیہ دی ہے لیل تهاوی کواکبه مرکب کے مجموعے کی صورت متزع کے ساتھ۔

وَأَمَّا تَشْبِيهُ مُفْرَدٍ بِمُرَكَّبٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيهِ الشَّقِيقِ وَهُوَ مُفْرَدٌ بِأَغْلَامٍ يَأْقُوتُ نُشْرَنَ عَلَى رَسَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدٍ وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ عِلَّةٍ أَسْوَرٍ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُرَكَّبِ وَالْمُفْرَدِ الْمُقَيَّدِ أَحْوَجُ شَيْئًا إِلَى التَّأَمُّلِ فَكَثِيرٌ أَمَا يَقَعُ الْإِلْتِبَاسُ وَأَمَّا تَشْبِيهُ مُرَكَّبٍ بِمُفْرَدٍ كَقَوْلِهِ شِعْرِي يَا صَاحِبِي تَقْصِيًا نَظَرِي كَمَا فِي الْآسَاسِ تَقْصِيَّتُهُ أَيْ بَلَغَتْ أَقْصَاهُ أَيْ اجْتَهَدَ فِي النَّظَرِ وَأَبْلَغًا أَقْصَى نَظَرِي كَمَا تَرَى أَوْ جَوْهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تَصَوَّرَ أَيْ تَتَصَوَّرُ فَحُذِفَ التَّاءُ يُقَالُ صَوْرَةُ اللَّهِ صَوْرَةٌ حَسَنَةٌ فَتَصَوَّرُ تَرَى أَيْ تَنْظُرُ كَمَا تَرَى أَشْمُسًا إِذَا شَمْسٌ لَمْ يَسْتُرْهُ غَيْمٌ قَدْ شَابَهُ أَيْ خَالَطَهُ زَهْرُ الرَّبِيِّ خَصَّهَا لِأَنَّهَا أَنْصَرُ وَأَشَدُّ خُضْرَةً أَوْ لِأَنَّهَا الْمَقْصُودُ بِالنَّظَرِ فَكَأَنَّهَا هُوَ أَيْ ذَلِكَ النَّهَارُ الْمُشْمَسُ الْمُصَوِّفُ مُقَمَّرٌ أَيْ لَيْلٌ ذُو قَمَرٍ لِأَنَّ الْأَزْهَارَ بِاخْضَرَارِهَا قَدْ قَصَصَتْ مِنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ حَتَّى صَارَ يَضْرِبُ إِلَى السَّوَادِ فَالْمُشَبَّهُ مُرَكَّبٌ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ مُفْرَدٌ وَهُوَ الْقَمَرُ وَأَيْضًا تَقْسِيمُهُمْ أَخْرَجَ لِتَشْبِيهِهِ بِاعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ تَعَدَّ دُطْرَفَاهُ -

ترجمہ:-

اور یا مفرد کی مرکب کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسے کہ گزر چکا ہے جیسے کہ شقیق کی تشبیہ میں گزر چکا ہے یہ مفرد ہے اس کی تشبیہ دی جائے یا قوت کے ایسے جھنڈوں کے ساتھ جنہیں زبرد کے نیزوں پر پھیلا دیا گیا ہو اور یہ چند چیزوں سے مرکب ہے۔ مرکب اور مفرد مقید کے درمیان جو فرق ہے وہ

مائل کا محتاج ہے کیونکہ بسا اوقات التباس واقع ہو جاتا ہے اور یا مرکب کی مفرد کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسے شاعر کا یہ شعر اے میرے ساتھیو اپنی نگاہوں کو گہری کرو اساس میں ہے تفصیلاً بلغت اقصاء کے معنی میں ہے یعنی تم خوب غور کے ساتھ اور نظر گہری کر کے دیکھو تو تم زمین کے بلند مقامات کو دیکھو گے کہ کیسے خوبصورت ہیں اصل میں تصور تھا ایک تاء حذف کر دی گئی کہا جاتا ہے اللہ نے اسے اچھی صورت دی ہے جس کی وجہ سے وہ خوبصورت بن گیا ہے تم ایسا دن دیکھو گے جو دھوپ والا ہے جس میں بلند مقام کے شگوفے ملے ہوئے ہیں اس کو خاص کیا ہے اس لئے کہ وہ بہت زیادہ سبز ہوتے ہیں یا اس لئے کہ مقصود بالذات یہی ہے پس گویا وہ نہار شمس مذکور (چاندنی رات ہے) کیونکہ شگوفوں نے اپنی انتہائی سبزی کی وجہ سے کم کر دیا ہے دھوپ کی روشنی کو یہاں تک کہ وہ مائل بسا ہی ہو گئی ہے تو مشبہ یہ مقرر مفرد ہے اور تقسیم پھر تشبیہ کی طرفین کے اعتبار سے اور وہ یہ کہ اگر اس کے طرفین متعدد ہوں۔  
تشریح:-

تیسری قسم یہ ہے کہ مفرد کی تشبیہ دی جائے مرکب کے ساتھ یعنی مشبہ مفرد اور مشبہ بہ مرکب ہو جیسے کان محمراً الشقیق إذا تصعدا وتصوب اعلام یا قوت نشرن علی رماح من زبرجد۔ اس شعر میں ”شقیق“ مفرد مشبہ ہے اور ”اعلام یا قوت نشرن علی رماح من زبرجد“ مشبہ بہ مرکب ہے۔

چوتھی قسم:- یہ ہے کہ مشبہ مرکب اور مشبہ بہ مفرد ہو جیسے مقسم بالذات کی تعریف میں ابوتام کا یہ شعر ہے۔

یا صاحبی تقصیا نظریکما :: تریا وجوه الأرض کیف تصویری

تریا نہارا مشمشا قد شابه :: زهر الربوا فکانما هو مقمر

تحقیق المفردات:- صاحبی صاحب کی تشبیہ ہے یا نسبت کی لگی ہے یعنی اے میرے ساتھیو۔ تقصیا کے معنی ہیں نظر کو خوب گہرا کرنا اور خوب غور سے کسی چیز کو دیکھنا۔ وجوه جبکہ جمع ہے بمعنی چہرہ انسانی سر کا سامنے سے دیکھنے والا حصہ یہاں پر زمین کی سطح مراد ہے۔ تصور اصل میں تصور تھا تخفیف کیلئے ایک تاء کو حذف کر دیا گیا ہے۔ بمعنی صورت کا بننا شکل کا بننا۔ شابه کے معنی ہیں ملا ہوا ہونا۔ زهر الربوا انتہائی سبز و شاداب نہار شمس اس دن کو کہتے ہیں جس میں مطلع بالکل صاف و شفاف ہو مقمر۔ چودہویں چاندنی والی رات۔

ترجمہ:- اے میرے دونوں ساتھیو اپنی نظروں کو گہرا کر تو تم دیکھو گے زمین کی سطح کو کہ وہ کیسی خوبصورت بن گئی ہے، تم دھوپ والا دن دیکھو گے جس میں بلند مقام کے شگوفے ملے ہوئے ہیں گویا کہ وہ چاندنی رات ہے۔ اس تشبیہ میں ”نہار شمس“ مشبہ مرکب اور ”لیل مقمر“ مشبہ بہ مفرد ہے کیونکہ اس میں اگرچہ لیل مقمر کے ساتھ مقید ہے لیکن یہ ترکیب توصیفی ہے اور ترکیب توصیفی ترکیب کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

مقرر مقید اور مرکب میں فرق یہ ہے کہ مرکب میں مقصود بالذات چند چیزوں کے مجموعی سے حاصل ہونی والی ہیئت ہوتی ہے اور اجزاء بالتبع مقصود ہوتے ہیں جبکہ مقرر مقید میں تمام اجزاء مقصود بالاصل ہوتے ہیں کوئی جزء بالتبع مقصود ہی نہیں ہوتا ہے۔

وہو ان تعدد طرفاء:- یہاں سے مصنف نے دوسری تقسیم بیان کی ہے اور یہ تقسیم تعدد طرفین کے اعتبار سے ہے چنانچہ اس تقسیم کے اعتبار سے تشبیہ کی تین قسمیں ہیں طرفین متعدد ہوں مشبہ متعدد ہو مشبہ بہ متعدد ہو۔ پھر جب طرفین متعدد ہوں تو اس کی دو قسمیں ہیں ملفوف اور مفروق تو یہ کل چار قسمیں بن گئیں تشبیہ ملفوف، تشبیہ مفروق، تشبیہ، التو یہ تشبیہ الجمع۔

ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ تشبیہ میں ہم دیکھیں گے کہ طرفین دونوں متعدد ہیں یا نہیں اگر دونوں طرفین متعدد ہوں تو دیکھیں گے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں جدا جدا مرتب ہیں یا نہیں اگر مشبہ اور مشبہ بہ دونوں جدا جدا مرتب ہوں تو اسے تشبیہ ملفوف کہتے ہیں اور اگر نہ ہوں تو اسے تشبیہ مفروق کہتے ہیں اور اگر طرفین دونوں متعدد نہ ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ مشبہ متعدد ہے یا مشبہ بہ اگر صرف مشبہ متعدد ہو تو وہ تشبیہ التو یہ ہے اور اگر صرف مشبہ بہ متعدد ہو تو وہ تشبیہ الجمع ہے۔

فَهُوَ أَمَّا مَلْفُوفٌ وَهُوَ أَنْ يُؤْتَى أَوْ لَا بِالْمُشَبَّهَاتِ عَلَى طَرِيقِ الْعُطْفِ أَوْ غَيْرِهِ ثُمَّ بِالْمُشَبَّهِ بِهَا كَذَلِكَ كَقَوْلِهِ فِي صِفَةِ الْعُقَابِ بِكَثْرَةِ اضْطِيَادِ الطُّيُورِ شِعْرُ كَانَ قُلُوبَ الطُّيْرِ طَبًا بَعْضُهَا وَيَا بَسًا بَعْضُهَا لَدَى وَكِرْهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ

هُوَ أَزْدَاءُ التَّعْرِيبِ الْبَالِي شَبَّ الرُّطْبِ الطَّرِي مِنْ قُلُوبِ الطَّيْرِ بِالْعُنَابِ وَالْيَابِسِ الْعَتِيقِ مِنْهَا بِالْحَشَفِ الْبَالِي إِذَا لَيْسَ لِاجْتِمَاعِهِمْ هَيْئَةٌ مَخْصُوصَةٌ يُعْتَدُّ بِهَا وَيُقْصَدُ تَشْبِيْهَا إِلَّا أَنَّهُ ذَكَرَ أَوَّلَ الْمُشَبَّهِينَ ثُمَّ الْمُشَبَّهَ بِهِمَا عَلَى التَّرْتِيبِ أَوْ مَفْرُوقٍ وَهُوَ أَنْ يُؤْتَى بِمُشَبِّهِ وَمُشَبَّهِ بِهِ ثُمَّ الْآخَرُ وَآخِرُ كَقَوْلِهِ شَعَرَ النَّشْرُ الطَّيْبُ وَالرَّائِحَةُ مَسْكٌ وَالْوَجُوهُ دَنَانِيرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ وَزَوَى أَطْرَافُ الْبَنَانِ غَنَمٌ هُوَ شَجَرٌ أَحْمَرُ لَتَيْنِ -

ترجمہ:-

تو یا تو وہ ملفوف ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً مشبہات کو بطریق عطف یا بلا عطف کو لایا جائے پھر اسی طرح مشبہات بھائی جیسے امر القیس کا قول ہے کثرت شکار میں بازی کی تعریف میں گویا کہ پرندوں کے دل تازہ اور خشک ہونے کی حالت میں باز کے گھونسلے کے قریب ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کجور شاعر نے پرندوں کے تازہ قلوب کو عناب کے ساتھ اور خشک دل کی ردی کجور کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ ان کے اجتماع کی کوئی معتد بہیت مخصوص نہیں جس کی تشبیہ کا ارادہ کیا جائے صرف یہ ہے کہ اس نے اولاً مشبہ پھر مشبہ بہ کو بالترتیب ذکر کیا ہے۔ یا مفروق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کو اول ذکر کر دیا جائے اور پھر اسی ترتیب سے باقیوں کو جیسے شاعر کا شعر ان کی خوشبو مشک کی طرح ہے اور چہرہ دینار کی طرح ہے اور انگلیوں کے پورے نزاکت میں غنم درخت کی طرح ہیں۔

تشریح:-

تشبیہ ملفوف کی تعریف:- تشبیہ ملفوف وہ تشبیہ ہے جس میں دو یا تین مشبہ میں سے اولاً بالترتیب مشبہ مذکور ہوں اور پھر اسی ترتیب سے مشبہ بہ ذکر کئے جائیں یہ لف ثمر مرتب سے ماخوذ ہے جیسے عقاب کے کثرت شکار کی تعریف میں امر القیس کا یہ شعر ہے۔

كَانَ قُلُوبُ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا:: لَدَيْ وَكْرَهَا الْعُنَابِ وَالْحَشَفِ الْبَالِي

تحقیق المفردات:- قلوب قلب کی جمع ہے بمعنی دل۔ طیر بمعنی پرندہ رطباً بمعنی تر و تازہ، یابساً بمعنی خشک، و کرجھونسلہ، آشیانہ، العناب کے معنی ہیں گل بابونہ حشف بیکار کجور، بالی پرانی کجوریں۔

ترجمہ:- گویا کہ پرندوں کے تازہ اور خشک دل اس (عقاب) کے گھونسلے کے پاس ایسے ہیں جیسے عناب اور خشک کجوریں۔

محل الاستشاد:- اس شعر میں امر القیس نے پرندوں کے تازہ اور خشک دلوں کی رنگ مقدار اور شکل میں عناب اور خشک کجور کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس طور پر کہ پہلے دو مشبہوں کو ذکر کیا ہے اور پھر دونوں مشبہ بہا کو اسی ترتیب کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ قلب مرطوب مشبہ اول ہے تو اس کا مشبہ بہ عناب کو پہلے ذکر کیا ہے اور قلب یابس مشبہ ثانی ہے تو اس کا مشبہ بہ بھی دوسرے نمبر پر ذکر کیا ہے۔

تشبیہ مفروق کی تعریف:- تشبیہ مفروق وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ اور مشبہ بہ کو درجہ بدرجہ ذکر کیا جائے یعنی پہلے ایک مشبہ اور اس کے مشبہ بہ کو ذکر کر دیا جائے پھر دوسرے مشبہ اور اس کے مشبہ بہ کو ذکر کر دیا جائے اسی طرح پھر تیسرے مشبہ اور اس کے مشبہ بہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے قرش اکبر کا عورتوں کی تعریف میں یہ شعر ہے۔

النشْرُ مَسْكٌ وَالْوَجُوهُ دَنَانِيرٌ وَالْأَكْفُ غَنَمٌ

تحقیق المفردات:- النشْر کے معنی ہیں خوشبو، مسک کے معنی ہیں مشک۔ وجوہ وجہ کی جمع ہے بمعنی چہرہ۔ دنانیر دینار کی جمع ہے بمعنی سونے کا سکہ۔ الأكف کف کی جمع ہے بمعنی تھیلی اطراف الید یعنی انگلیوں کے پورے۔ غنم یہ ایک درخت ہے جس کا پھل سرخ رنگ کا ہوتا ہے شاخیں انتہائی نرم و نازک ہوتی ہیں عام طور پر عاشق مزاج شاعر محبوبہ کی حنائی انگلیوں کی تشبیہ اس درخت کی کٹڑیوں کے ساتھ دیتے ہیں۔

محل الاستشاد:- اس شعر میں شاعر نے اپنی محبوبہ کی خوشبو کی تشبیہ دی ہے مشک کے ساتھ اور اس کے چہرے کی تشبیہ دی ہے دینار کے ساتھ اور اس کی حنائی انگلیوں کے پوروں کی تشبیہ دی ہے غنم درخت کی شاخوں کے ساتھ اور یہ بالترتیب مذکور ہیں اس طرح ہر مشبہ کے ساتھ اس کا مشبہ بہ متصل ہے۔

وَأَنْ تَعْدُدَ طَرَفَهُ الْأَوَّلَ يَعْنِي الْمُسَبَّهَ دُونَ الثَّانِي فَتَشْبِيهُهُ التَّسْوِيَةَ كَقَوْلِهِ شِعْرُ صُدُغِ الْحَبِيبِ وَحَالِي كِلَاهُمَا كَالْبَالِي وَإِنْ تَعْدُدَ طَرَفَهُ الثَّانِي يَعْنِي الْمُسَبَّهَ بِهِ دُونَ الْأَوَّلِ فَتَشْبِيهُهُ الْجَمْعُ كَقَوْلِهِ شِعْرُ بَاتٍ نَدِيمَا لِي حَتَّى الصَّبَاحِ::

أَعْيِدَ مَجْدُولٌ مَكَانَ الْوُشَاحِ كَأَنَّمَا يَتَبَسَّمُ ذَلِكَ الْأَعْيِدُ أَيْ النَّاعِمُ الْبَدَنُ عَنْ لَوْلُو مُنْضِدٍ مُنْظِمٍ أَوْ بَرْدٍ هُوَ حَبُّ  
الْغَمَامِ أَوْ أَقَاحٍ جَمْعُ أَقْحَوَانٍ وَهُوَ وَزْدَلَهُ نَوْرٌ شَبَّهَ بُغْرَهُ بِثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ -  
ترجمہ:-

اور اگر تشبیہ کی طرف اول متعدد ہو یعنی مشبہ نہ کہ ثانی تو یہ تشبیہ تسویہ ہے جیسے شعر محبوب کے گیسو اور میرے بال دونوں تاریک رات کی طرح ہیں  
اور اگر طرف ثانی متعدد ہو یعنی مشبہ یہ نہ کہ اول تو یہ تشبیہ جمع ہے جیسے شعر میرا محبوب صبح تک دل لگی کی باتیں کرتا رہا جو نازک اندام اور پتلی کمر والا تھا گویا کہ  
وہ نازم اندام مسکراتا تھا تہہ بہہ موتیوں سے یا اولوں سے اور یا گل بابونہ سے اقاح اقحوان کی جمع ہے گل بابونہ کو کہتے ہیں شاعر نے اس کے دانتوں کی تین  
چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

تشریح:-

تشبیہ تسویہ کی تعریف:- تشبیہ تسویہ اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ متعدد ہو اور مشبہ بہ واحد ہو جیسے رشید الدین و طوطا کا اپنی خستہ حالی کی شکایت  
کرتے ہوئے یہ شعر ہے صدغ الحبيب وحالي كالليالي

تحقیق المفردات:- صدغ کے معنی ہیں کپٹی حبیب، دوست لیالی لیل کی جمع ہے بمعنی رات۔

ترجمہ:- دوست کی کپٹی اور میری حالت دونوں رات کی طرح (تاریک) سیاہ ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں صدغ الحبيب اور حالی دونوں مشبہ اور متعدد ہیں اور لیالی مشبہ بہ اور مفرد ہے۔

فائدہ:- صدغ کا اطلاق اصل لغت کے اعتبار سے کپٹی پر ہوتا ہے لیکن پھر اس کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہونے لگا ہے جو کپٹی پر لٹکے ہوئے ہوتے ہیں۔

تشبیہ الجمع کی تعریف:- تشبیہ الجمع اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس میں مشبہ واحد ہو اور مشبہ بہ متعدد ہو جیسے بختری کا یہ شعر ہے بات ندیم مالی حتی

الصباح :: اغيد مجدول مكان الوشاح :: كأنما يبسم عن لولو منضد منظم أو برد أو أقاح

تحقیق المفردات:- ندیم محفل شراب کے ہمنشین کو کہتے ہیں، اغید نرم و نازک بدن الغادۃ نرم و نازک بدن والی عورت۔ مجدول۔ بٹا ہوا

ایا مضبوط بٹا ہوا۔ وشاح، باریک تلوار یا کمان اور یہاں پر مرصع کمر کے معنی میں ہے۔ لولو موتی۔ منضد تہہ بہہ۔ منظم پرونا برد، اولہ۔ اقاح اس  
کے معنی ہیں گل بابونہ۔

ترجمہ:- میرا محبوب صبح تک مجھ سے دل لگی کی باتیں کرتا رہا جو نازک اندام پتلی اور مرصع کمر والا ہے گویا کہ وہ مسکراتا تھا تہہ بہہ پروئے ہوئے

دانتوں سے یا اولوں سے یا گل بابونہ سے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں بختری نے اپنے دوست کے دانتوں کی چمکنے میں تین چیزوں (پروئے ہوئے تہہ بہہ موتیوں، اولوں اور گل بابونہ)

کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس میں مشبہ مفرد اور مشبہ بہ متعدد ہے۔

رَبَاغْتِبَارُ وَجْهِهِ عَطَفَتْ عَلَى قَوْلِهِ بِإِعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ إِذَا تَمَثَّلَ وَهُوَ مَا أَيْ التَّشْبِيهِ الَّذِي وَجْهُهُ وَصَفَتْ مُنْتَزَعٌ مِنْ

مُتَعَدِّ أَمْرَيْنِ أَوْ أُمُورٍ كَمَا مَرَّ مِنْ تَشْبِيهِ الثَّرِيَّا وَتَشْبِيهِ مَثَارِ النَّعْمِ مَعَ الْأَسْيَافِ وَتَشْبِيهِ الشَّمْسِ بِالْمِرَاةِ فِي كَفِّ

لَأَسْلَ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَقِيْدَهُ أَيْ الْمُنْتَزَعُ مِنْ مُتَعَدِّ السَّكَامِيِّ بِكَوْنِهِ غَيْرَ حَقِيقِيٍّ حَيْثُ قَالَ التَّشْبِيهِ مَتَى كَانَ

جُزْءُهُ وَصَفًا غَيْرَ حَقِيقِيٍّ وَكَانَ مُنْتَزَعًا مِنْ عِدَّةِ أُمُورٍ خَصَّ بِاسْمِ التَّمَثِيلِ كَمَا مَرَّ فِي تَشْبِيهِ مَثَلِ الْيَهُودِ بِمَثَلِ

لِحِمَارِ فَإِنَّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ هُوَ جَرْمَانُ الْإِنْتِفَاعِ بِأَبْلَغِ نَافِعٍ مَعَ الْكَدِّ وَالتَّعَبِ فِي اسْتِصْحَابِهِ فَهُوَ وَصَفَتْ مُرْكَبٌ مِنْ

تَعَدِّ دَعَائِدَ إِلَى التَّوَهُّمِ وَإِسَاغِيَّةٍ تَمَثِيلٍ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ بِخِلَافِ التَّمَثِيلِ يَعْنِي مَا لَا يَكُونُ وَجْهُهُ مُنْتَزَعًا عَنْ

تَعَدِّ دُوْعِنْدَ السَّكَامِيِّ مَا لَا يَكُونُ مُنْتَزَعًا مِنْ عِدَّةٍ أَوْ لَا يَكُونُ وَهَمِيًّا وَاعْتِبَارِيًّا بَلْ يَكُونُ حَقِيقِيًّا وَتَشْبِيهِ الثَّرِيَّا

بِالْعُقُودِ الْمُنَوَّرِ تَمْثِيلٌ عِنْدَ الْجَمْعِ هُوَ دُونَ السَّكَكِىِّ -

ترجمہ:-

اور وجہ شبہ کے اعتبار سے اس کا عطف اعتبار الطرفین پر ہے یا تمثیل ہے اور تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جو چند امور سے مشترک ہو جیسا کہ گزر چکا ہے ثریا اور تلواروں کی تشبیہ غبار کے ساتھ اور سورج کی تشبیہ آئینہ کے ساتھ رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں وغیرہ اور علامہ سکا کی نے مشترک من السعد کو مقید کیا ہے کہ وہ غیر حقیقی ہو کہ انھوں نے یوں کہا ہے کہ تشبیہ کی وجہ شبہ جب غیر حقیقی ہو اور امور متعددہ سے مشترک ہو تو اس کو تمثیل کے نام کیساتھ خاص کر دیا جاتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے یہودیوں کی حالت کے گدھے کے ساتھ تشبیہ دینے میں اس میں وجہ شبہ مشقت اٹھانے کے باوجود ایک بہت ہی مفید چیز سے استفادہ کرنے سے محروم ہونا ہے یہ ایک ایسا وصف ہے جو متعددہ سے مرکب ہے اور وہ ہم کی طرف راجع ہے اور یا غیر تمثیل ہے اور وہ اس کے خلاف ہے یعنی تمثیل کے خلاف ہے یعنی غیر تمثیل وہ ہے جس میں وجہ شبہ متعددہ سے مشترک نہ ہو اور سکا کی کے نزدیک وہ ہے جو متعددہ سے مشترک نہ ہو یا وہی اور اعتباری نہ ہو بلکہ حقیقی ہو لہذا اثری یا کی عقود منور کے ساتھ تشبیہ دینا تمثیل ہے جمہور کے نزدیک نہ کہ سکا کی کے نزدیک۔

تشریح:-

وہ اعتبار وجہ شبہ:- یہاں سے مصنف نے تشبیہ کی تیسری تقسیم بیان کی ہے اور یہ تقسیم وجہ شبہ کے اعتبار سے ہے چنانچہ وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں تشبیہ تمثیل اور تشبیہ غیر تمثیل۔

پھر ان کی تعریف میں جمہور علماء اور علامہ سکا کی کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک تشبیہ تمثیل کی تعریف:- تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایک ایسا وصف ہو جسے متعددہ سے مشترک کیا گیا ہو جیسے ثریا کی تشبیہ دینا انگور کے خوشے کے ساتھ یا گردوغبار میں تلواروں کی حرکت اور ٹکراؤ کی تشبیہ دینا ایسی رات کے ساتھ جس میں ستارے گر رہے ہوں یا سورج کی تشبیہ دینا ایسے آئینے کے ساتھ جو کسی فالج زدہ کے ہاتھ میں ہو یا فالج زدہ آدمی کے ہاتھ میں پکڑے ہوئے آئینے کی تشبیہ دینا سورج کے ساتھ۔ ان تمام تشبیہات میں کہیں طرفین عظمیٰ ہیں اور کہیں پر حسی ہیں کہیں پر مرکب اور کہیں پر مفرد ہیں کہیں پر اول مرکب ثانی مفرد اور کہیں پر اس کے خلاف ہے البتہ سب ایک بات میں مشترک ہیں کہ ان میں وجہ شبہ امور متعددہ سے مشترک ہے۔

اور علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے چنانچہ ان کے نزدیک تشبیہ تمثیل کی تعریف یوں ہوگی کہ تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسا وصف ہو جسے متعددہ سے مشترک کیا گیا ہو اور وہ وجہ شبہ غیر حقیقی ہو یعنی محض وہی ہو جیسے یہودی علماء کی تشبیہ دینا ایک انتہائی مفید چیز کے پاس ہونے اور اس کی مشقت اٹھانے کے باوجود اس سے فائدہ نہ اٹھانے میں علمی کتابوں کا بوجھ اٹھانے والے گدھوں کے ساتھ۔ دونوں تعریفوں کے درمیان نسبت:- ان دونوں تعریفوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے جمہور کی تعریف عام مطلق اور علامہ سکا کی کی تعریف خاص مطلق ہے چنانچہ ہر وہ تشبیہ جو جمہور کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہو اس کا سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور ہر وہ تشبیہ جو علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہو اس کا جمہور کے نزدیک تشبیہ تمثیل ہونا ضروری ہے کیونکہ سکا کی کی تعریف دو قیدوں پر مشتمل ہے اور جمہور کی تعریف ایک قید پر مشتمل ہے اور ایک کے ضمن میں دو کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہوتا ہے جبکہ دو کے ضمن میں ایک کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔

جمہور کے نزدیک تشبیہ غیر تمثیل کی تعریف:- تشبیہ غیر تمثیل وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ تمثیل کی ضد ہو یعنی وجہ شبہ ایسا وصف ہو جسے متعددہ سے مشترک نہ کیا گیا ہو۔ اور علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ غیر تمثیل وہ تشبیہ ہے جسے نہ تو متعددہ سے مشترک کیا گیا ہو اور نہ ہی وہ اعتباری اور وہی ہو بلکہ حقیقی ہو جیسے ثریا کی تشبیہ دی جائے عقود منور کے ساتھ تو جمہور کے نزدیک یہ تشبیہ غیر تمثیل کی مثال بنے گی لیکن علامہ سکا کی کے نزدیک یہ تشبیہ غیر تمثیل کی مثال نہیں بنے گی کیونکہ حقیقی نہیں ہے بلکہ وہی اور خیالی ہے جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک تشبیہ غیر تمثیل کیلئے امور متعددہ سے غیر مشترک ہونے کے ساتھ ساتھ حقیقی ہونا بھی ضروری ہے

وَأَيْضًا تَقْسِيمُهُمْ أَخْرَجَ لِتَشْبِيهِهِ بِأَعْتَابَارٍ وَجْهَهُمْ وَهُوَ أَنَّهُ إِمَامٌ جَمَلٌ وَهُوَ مَالٌ يُدْكَرُ وَجْهَهُ فَمِنْهُ أَيْ فَمِنْ الْمُجْمَلِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ وَجْهَهُ أَوْ فَمِنْ الْوَجْهِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ يَفْهَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ وَمِنْ لَهُ مَدْخُلٌ فِي ذَلِكَ نَحْوُ زَيْدٌ كَالْأَنَّهُ

وَبَيْنَهُ خَفِيٌّ لَا يَذَرُكَ إِلَّا الْخَاصَّةُ كَقَوْلِ بَعْضِهِمْ-

ترجمہ:-

اسی طرح وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ تشبیہ یا تو مجمل ہوگی اور مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو تو مجمل میں سے ایک وہ ہے جس کی وجہ شبہ ظاہر ہو یا وجہ شبہ غیر مذکور میں سے وہ ہے جو ظاہر ہو جس کو ہر وہ آدمی سمجھ سکے جس کو اس میں دخل ہو جیسے زید شیر کی طرح ہے اور اس میں سے ایک وہ ہے جس میں وجہ شبہ خفی ہو جسے خواص کے علاوہ کوئی نہ سمجھ سکے جیسے کہ بعض کا قول ہے۔  
تشریح:-

وایضاً ہوا ما مجمل:- یہاں سے وجہ شبہ کی دوسری تقسیم بیان کر رہے ہیں اور یہ تقسیم وجہ شبہ کے اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے ہے چنانچہ اس تقسیم کے اعتبار سے اول تو تشبیہ کی موٹی موٹی دو قسمیں بن جاتی ہیں پھر تفصیل کے ساتھ ان کی چھ قسمیں بن جاتی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ وجہ شبہ مجمل ہوگی یا مفصل۔ اگر وجہ شبہ مجمل ہو تو پھر ظاہر ہوگی یا خفی۔ پھر مجمل کی ایک قسم یہ ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ ہو دوسری قسم یہ ہے کہ مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز ہو تیسری قسم یہ ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز ہو۔  
تو پہلی قسم تشبیہ ظاہر ہے دوسری قسم تشبیہ خفی ہے تیسری قسم یہ ہے کہ تشبیہ کے طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے چوتھی قسم یہ ہے کہ مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کو چیز پائی جائے پانچویں قسم یہ ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والی کوئی چیز پائی جائے اور چھٹی قسم تشبیہ مفصل ہے۔  
تشبیہ مجمل کی تعریف:- تشبیہ مجمل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور نہ ہو۔

اوفمن الوجه الغیر:- اس عبارت کے ساتھ شارح نے مصنف کی عبارت میں مذکور ”منہ“ کی ضمیر کا مرجع بتایا ہے چنانچہ ”و“ ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں اس کا مرجع یا تو مجمل ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجمل کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور خفی یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ظاہر یا خفی ہونا وجہ شبہ کی صفت ہے مجمل کی صفت نہیں ہے اور یا اس کا مرجع وجہ شبہ ہے اس صورت میں ظہور و خفی کو مجمل کی صفت بنانا تو صحیح ہوگا لیکن اس سے روش کلام کی مخالفت ہو جائے گی کیونکہ یہاں پر تشبیہ کی تقسیم ہو رہی ہے نہ کہ وجہ شبہ کی جب کہ اس سے وجہ شبہ کی تقسیم ہونا لازم آرہا ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ حل نکالا ہے کہ یہاں پر ”و“ ضمیر کا مرجع وجہ شبہ ہے پھر بیان کردہ خرابی کا جواب یہ دیا ہے کہ وجہ شبہ چونکہ طرفین سے مأخوذ ہوتی ہے اسلئے وجہ شبہ کی تقسیم مستلزم ہوگی تشبیہ کی تقسیم کو تو یہاں پر بھی تشبیہ کی تقسیم ہوگی نہ کہ وجہ شبہ کی اگرچہ یہ صراحت نہ ہوگی بلکہ التزامی طور پر ہوگی۔  
تشبیہ ظاہر کی تعریف:- وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ ہر دیکھنے والا جانے جیسے ”زید کا الاسد“ اس تشبیہ میں ہر آدمی جانتا ہے کہ وجہ شبہ بہادری ہے۔  
تشبیہ خفی کی تعریف:- تشبیہ خفی وہ تشبیہ ہے جسے کچھ خاص لوگ ہی جانتے ہیں کہ یہ وجہ شبہ ہے جیسے

”ہم کالحلقۃ المفرغۃ لایدری ابن طرفاہ“ اس شعر میں لوگوں کے رتبے اور فضیلت میں برابر ہونے میں تشبیہ دی ہے اس ڈھلے ہوئے حلقے کیساتھ جس کے دونوں طرف اس طرح برابر برابر ہوں کسی کو معلوم نہ ہوتا ہو کہ اس کے دونوں کونے کس طرف ہیں یعنی جس طرح ایسے حلقے کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس کا کنارہ اور طرف کس طرف ہے اسی طرح یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ ان لوگوں میں سے فاضل کون اور فضل کون ہے۔

ذَكَرَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَادِرِ أَنَّهُ قَوْلُ مَنْ وَصَفَ بَنِي الْمُهَلَّبِ لِلْحَجَّاجِ لِمَا سَأَلَهُ عَنْهُمْ وَذَكَرَ جَارُ اللَّهِ أَنَّهُ قَوْلُ الْأَنْصَارِيِّ فَاطِمَةَ بِنْتَ الْخَرْشَبِ وَذَلِكَ أَنَّهَا سُبُلَتْ عَنْ بَنِيهَا أَيُّهُمْ أَفْضَلُ فَقَالَتْ عَمَّارَةٌ لَا بَلَّ فُلَانٌ لَا بَلَّ فُلَانٌ ثُمَّ قَالَتْ تَكَلَّمْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ أَعْلَمْتُمْ أَيُّهُمْ أَفْضَلُهُمْ هُمْ كَالْحَلْقَةِ الْمَفْرَغَةِ لَا يَذَرِي أَيْنَ طَرَفَاهَا أَيْنَ هُمْ مُتَنَاسِبُونَ فِي الشَّرَفِ يَمْتَنِعُ تَعْيِينُ بَعْضُهُمْ فَاضِلًا وَبَعْضُهُمْ أَفْضَلُ مِنْهُ كَمَا أَنَّهَا أَيْنَ الْحَلْقَةِ الْمَفْرَغَةِ مُتَنَاسِبَةُ الْأَجْزَاءِ فِي الصُّورَةِ يَمْتَنِعُ تَعْيِينُ بَعْضِهَا طَرَفًا وَبَعْضُهَا وَسْطًا لِكُونِهَا مَفْرَغَةً مُضْمَنَةً الْجَوَانِبِ كَالدَّائِرَةِ وَإِيضًا مِنْهُ أَيْ مِنَ الْمُجْمَلِ-

ترجمہ:-

شیخ عبدالقادر نے ذکر کیا ہے یہ اس کا قول ہے جس نے حجاج کے سامنے بنوالمہلب کی تعریف کی تھی جب حجاج نے بنوالمہلب کے بارے میں ان سوال کیا تھا اور علامہ زحشری نے کہا ہے کہ یہ انمار یہ فاطمہ بنت الخرشب نے کا قول ہے جب ان سے ان کے لڑکوں کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ان کے لڑکوں میں سے کونسا لڑکا افضل ہے؟ اس نے کہا کہ عمارہ افضل ہے پھر کہا نہیں بلکہ فلاں نہیں بلکہ فلاں پھر کہا کہ میں ان پر دوس اگر یہ جانوں کہ ان میں سے افضل کون ہے وہ تو اس ڈھلے ہوئے حلقے کی طرح ہیں جس کے طرفین معلوم نہ ہو رہے ہوں یعنی وہ شرافت میں سب برابر ہیں بعض کو افضل اور بعض کو فاضل متعین نہیں کیا جاسکتا ہے جیسا کہ وہ یعنی ذہلا ہو حلقہ بظاہر متناسب الا جزاء ہوتا ہے کہ اس کے بعض حصہ کو طرف اور بعض کو درمیان متعین نہیں کیا جاسکتا ہے دائرہ کی طرف اس کے بے شکاف ہونے کی وجہ سے۔ اور اسی طرح مجمل کی ایک قسم۔

تشریح:-

ذکر الشیخ :- یہاں سے شارح سعد الدین تفتازانی اس شعر کے قائل کے بارے میں تحقیق بیان کر رہے ہیں چنانچہ اس کے قائل کے بارے میں دو قول ہیں شیخ عبدالقادر جرجانی فرماتے ہیں کہ اس کا قائل کعب بن معدان ہیں ان سے حجاج نے بنوالمہلب کے لوگوں کے بارے میں سوال کیا تھا کہ ان میں سے کون اچھا اور بہتر ہے تو کعب نے ان کے اس سوال کے جواب میں کہا تھا کہ ”ہم کالحلقۃ المفرغۃ لایدری ابن طرفاہ“ یعنی جس طرح ڈھلے ہوئے حلقے کے دونوں طرفوں کا پتہ نہیں چلتا ہے اسی طرح بنوالمہلب کے لوگوں کا بھی پتہ نہیں چلتا ہے کیونکہ وہ سب کے سب افضلیت اور شرافت میں برابر برابر ہیں۔ اور علامہ جاری اللہ زحشری فرماتے ہیں کہ اس شعر کی قائلہ فاطمہ بنت الخرشب انمار یہ ہے ان سے کسی نے ان کے بیٹوں کے بارے میں پوچھا تھا کہ تمہارے بیٹوں میں سے کونسا بیٹا زیادہ بہتر ہے تو اس نے پہلے کہا کہ عمارہ افضل ہے پھر اس کی افضلیت کا انکار کر کے کہنے لگی کہ دوسرا افضل ہے پھر اس کی افضلیت کا بھی انکار کر کے اس نے تیسرے کے افضل ہونے کی بات کی اور پھر کہنے لگی کہ اگر میں اس بات میں تمیز کر پاؤں کہ میرے بیٹوں میں کون افضل ہے اور کون مفضول تو میں ان پر ماتم کروں پھر اس نے یہ شعر کہا ”ہم کالحلقۃ المفرغۃ لایدری ابن طرفاہ“ یعنی جس طرح ڈھلے ہوئے حلقے کے اطراف کا پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس کے اطراف کہاں ہیں اسی طرح میرے بیٹوں میں بھی یہ تمیز نہیں کی جاسکتی ہے کہ ان میں سے کون فاضل اور کون افضل ہے۔

وَقَوْلُهُ مِنْهُ دُونَ أَنْ يَقُولَ وَأَيْضًا إِمَّا كَذَا وَإِمَّا كَذَا الشَّعَارِبَانِ هَذَا مِنْ تَقْسِيمَاتِ الْمُجْمَلِ لِأَمِنْ تَقْسِيمَاتِ مُطْلَقِ التَّشْبِيهِ أَيْ وَمِنْ الْمُجْمَلِ مَا لَمْ يُدْكَرْ فِيهِ وَصِفَ أَحَدُ الطَّرْفَيْنِ يَعْغِي الْوَصْفَ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ إِيمَاءٌ إِلَى وَجْهِ الشَّيْءِ نَحْوُ زَيْدٍ أَسَدٌ۔

ترجمہ:-

مصنف نے یہاں پر منہ کہا ہے اما کذا واما کذا نہیں کہا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ مطلق مجمل کی تقسیم ہے مطلق تشبیہ کی تقسیم نہیں ہے یعنی مجمل ہی کی ایک قسم وہ ہے جس میں طرفین کا کوئی وصف مذکور نہ ہو یعنی وہ وصف جس میں شبہ یہ کی طرف اشارہ ہو جیسے زید شیر ہے

تشریح:-

وقوله منه ان يقول :- اس عبارت کے ساتھ مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت میں ”منہ“ کیوں لایا ہے اس کے بجائے ”اما کذا واما کذا“ کی عبارت کیوں ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- مصنف نے منہ کی عبارت اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے لائی ہے کہ یہ قسمیں مطلق تشبیہ کی نہیں ہیں بلکہ یہ تشبیہ کی قسم مجمل کی ہیں اگر ”اما کذا واما کذا“ کی عبارت لاتے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا اسلئے ”اما کذا واما کذا“ کی عبارت نہیں لائے ہیں۔

تیسری قسم یہ ہے کہ تشبیہ مجمل ہونے کے ساتھ ساتھ طرفین میں کوئی ایسا وصف بھی نہ پایا جائے کہ وہ کسی چیز کے وجہ شبہ ہونے کی طرف اشارہ کرے جیسے زید اسد اس میں کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ فلاں وجہ شبہ ہے۔

وَمِنْهُ مَا ذَكَرْتَنِي وَصَفَ الْمُشَبَّهَ بِهِ وَحْدَهُ أَيْ الْوَصْفُ الْمُسْتَعْرِضُ بَوَجْهِ الشَّيْءِ كَقَوْلِهِمْ كَالْحَلَقَةِ الْمَفْرَغَةِ لَا يَذَرِي  
أَيْنَ طَرَفَا وَبَيْنَهُ مَا ذَكَرْتَنِي وَصَفَهُمَا أَيْ الْمُشَبَّهَ وَالْمُشَبَّهَ بِهِ كَنِيْهِمَا كَقَوْلِهِ شِعْرٌ صَدَفَتْ عَنْهُ أَيْ أَعْرَضَتْ  
وَلَمْ تَصْدَفْ مَوَاجِبُهُ عَنِّي وَعَاوَدَ ظَنِّي فَلَمْ يَخْبُ كَالْغَيْثِ إِنْ جِئْتَهُ وَأَفَاكَ أَيْ أَتَاكَ رَيْقَةً يُقَالُ فَعَلَهُ فِي  
رَوْقٍ شَبَابِهِ وَرَيْقُهُ أَيْ أَوَّلُهُ وَأَصَابَهُ رَيْقُ الْمَطَرِ وَرَيْقُ كُلِّ شَيْءٍ أَفْضَلُهُ وَإِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ وَصَفَ  
الْمُشَبَّهَ أَعْنِي الْمَمْدُوحَ بَأَنِّ عَطَايَاهُ فَائِضَةٌ عَلَيْهِ أَعْرَضَ أَوْلَمَ يُعْرَضُ وَكَذَا وَصَفَ الْمُشَبَّهَ بِهِ أَعْنِي الْغَيْثَ بَأَنَّهُ  
يُصِيبُكَ جِئْتَهُ أَوْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ وَالْوَصْفَانِ مُشْعِرَانِ بَوَجْهِ الشَّيْءِ أَعْنِي الْإِفَاضَةَ خَالَتِي الطَّلَبِ وَعَذْبِهِ وَخَالَتِي  
الْإِقْبَالَ عَلَيْهِ وَالْأَعْرَاضَ عَنْهُ۔

ترجمہ:-

اور اسی میں سے وہ ہے جس میں صرف مشبہ بہ کا وصف مذکور ہو یعنی وہ وصف جس میں وجہ شبہ کی طرف اشارہ ہو جیسے فاطمہ کا قول کہ وہ سب  
ڈھلے ہوئے حلقے کی طرح ہیں جن کے طرفوں کو کوئی نہیں جانتا ہے۔ اور اسی میں سے ایک وہ ہے جس میں دونوں کے اوصاف مذکور ہوں یعنی مشبہ بہ اور  
مشبہ دونوں کے اوصاف ذکر کر دئے جائیں جیسے شاعر کا شعر ہے کہ میں نے اس سے اعراض کیا لیکن اس کے عطایا مجھ سے بند نہیں ہوئیں اور میرے ظن  
نے رجوع کیا تو وہ ناکام نہ ہوا ممدوح بارش کی طرح ہے اگر تو اس کے پاس آئے تو تجھے اس کا بہترین حصہ پہنچے گا فعلہ فی روق شبابہ وریقہ اس وقت کہا جاتا  
ہے جب کوئی کام آغاز جوانی میں کیا جائے اور اصابہ المطر پہلی بارش کو کہتے ہیں اور ریق کل شئی کسی بھی چیز کے افضل حصہ کو کہتے ہیں اور اگر تو اس سے  
بھاگ جائے تو وہ تیری طلب میں تیرا تعاقب کرنے میں مبالغہ کرے۔

اس شعر میں شاعر نے مشبہ یعنی ممدوح کی تعریف کی ہے کہ اس کی عطایا اس پر بہہ رہی ہیں وہ اس سے اعراض کرے یا نہ کرے اسی طرح مشبہ  
بہ کی بھی تعریف کی ہے کہ وہ بارش تجھے ضرور پہنچے گی خواہ تو اس کے پاس آئے یا اس کے پاس سے بھاگے۔ اور یہ دونوں وجہ شبہ کی طرف مشیر ہیں کہ اس سے  
میری مراد طلب و عدم طلب حالت اقبال و ادبار دونوں حالتوں میں اس کا پہنچ جانا ہے۔

تشریح:-

چوتھی قسم یہ ہے کہ صرف مشبہ بہ میں کسی چیز کے وجہ شبہ ہونے پر دلالت کرنے والا وصف پایا جائے جیسے فاطمہ کے قول میں ہے ”ہم کالحلقۃ  
السمفرغۃ لا یدریٰ آئین طرفاہ“ اس میں مشبہ بہ میں ایسا وصف موجود ہے جو وجہ شبہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ ہے حلقے کے دونوں اطراف کا برابر ہونا۔  
وقولہ منہ دون ان یقول :

اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنفؒ نے مجمل کی قسموں کے بیان کرنے میں  
ہر جگہ ومنہ ومنہ کا جملہ کیوں لایا ہے اس کے بجائے ”اما کذا اما کذا“ کی عبارت کیوں ذکر نہیں کی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟  
جواب:- مصنفؒ نے اس طرح کی عبارت اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ذکر کی ہے کہ یہ قسمیں مطلقاً تشبیہ کی نہیں ہیں بلکہ تشبیہ مجمل کی  
ہیں اور اگر مصنفؒ منہ کے بجائے ”اما کذا واما کذا“ کی عبارت لاتے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ نہ ہوتا بلکہ یہ وہم پیدا ہوتا کہ یہ قسمیں  
مجمل کی نہیں ہیں بلکہ مطلق تشبیہ کی ہیں۔

و ما لم یذکر فیہ وصف احد الطرفين : تیسری صورت یہ ہے کہ طرفین میں کسی چیز کے وجہ شبہ ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی وصف  
مذکور نہ ہو جیسے زید اسد۔

ومن ما ذکر فیہ وصف المشبہ بہ وحده:- چوتھی قسم یہ ہے کہ صرف مشبہ میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا کوئی وصف مذکور ہو جیسے فاطمہ انمار یہ کا  
قول کہ ہم کالحلقۃ لا یدریٰ آئین طرفاہ اس میں مشبہ بہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا وصف مذکور ہے اور وہ ہے ”آئین طرفاہ“ یعنی  
اس کے دونوں طرفوں کا برابر ہونا۔



ومنہ ما ذکر فیہ صٹھما: پانچویں قسم یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں میں وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا کوئی وصف ذکر کر دیا جائے جیسے سیف الدولہ کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر ہے

صدفت عنه ولم تصدق مواہبہ:: عنی وعاودہ ظنی فلم یخب  
کالغیث ان جثتہ وأفاک ریقہ:: وان ترحلت عنه لیج فی الطلب

تحقیق المفردات:- صدق باب ضرب سے صدق عنه کے معنی ہیں اعراض کرنا۔ مواہب جمع ہے موہب کی اس کے معنی ہیں عطیہ اور نوازش۔ عاود معاود کے معنی ہے۔ امراول کی طرف لوٹ آنا۔ لم یخب خیب کے معنی ہیں ناکام ہونا محروم ہونا۔ افاک کے معنی ہیں آنا۔ ریقی ہر چیز کا اول حصہ اور اگر اس کا صلہ شباب آئے تو اس کے معنی ہوتے ہیں نوجوانی۔ ترحلت منتقل ہونا کوچ کر لینا۔ لیج کے معنی ہیں لازم ہونا۔ باز رہنے سے انکار کرنا۔

ترجمہ:- میں نے اس سے اعراض کیا لیکن اس کی نوازشات مجھ سے بند نہیں ہوئیں اور میرے ظن نے اس سے رجوع کیا تو پھر وہ محروم نہ ہوا۔ وہ بارش کی طرح ہے کہ اگر تو اس کے پاس آئے تو وہ تجھے خوبصورت بنا دے اور اگر تو اس سے اعراض کرے تو وہ تیری تعاقب میں خوب کوشش کرے گا۔ محل استہدائہ:- اس شعر میں متنبی سیف الدولہ کی تعریف کر رہا ہے کہ میرے ممدوح کی نوازشات مجھ پر اتنی زیادہ ہیں کہ میں ان کے پاس جاؤں یا نہ جاؤں اس کی نوازشات مجھ تک بارش کی طرح پہنچتی رہتی ہیں یعنی جس طرح بارش ہر انسان کو پہنچتی ہے کوئی اس کے نیچے آئے یا اس سے بھاگے اسی طرح میرے ممدوح کی نوازشات بھی ہر انسان تک پہنچتی ہیں خواہ کوئی ان کے پاس آئے یا ان سے بھاگے۔ اس تشبیہ میں سیف الدولہ مشبہ ہے اور بارش مشبہ بہ ہے اور فائدہ پہنچانا دونوں کے درمیان وصف مشترک ہے پھر ان کے پاس آئے یا انکے پاس سے بھاگے یہ فائدہ پہنچاتے ہیں یہ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا مشبہ اور مشبہ بہ کا ایسا وصف ہے جو ان کے ساتھ مذکور ہے۔

ایک اور قسم بھی ہے جسے مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن شیخ البند نے حاشیہ میں اسے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والا کوئی وصف ذکر کر دیا جائے جیسے فلاق کثرت أبادیہ لدی ووصلت مواہبہ إلی طلبت منہ اولم اطلب کالغیث دوسری مثال ان الشمس التي طلعت لم یبد کو کب مثلك۔ ان دونوں مثالوں میں مشبہ کے ساتھ وجہ شبہ پر دلالت کرنے والے اوصاف مذکور ہیں۔

وَأَمَّا مَفْصَلٌ عَلَى إِثْمٍ مُّجْمَلٍ وَهُوَ مَا ذَكَرَ وَجْهَهُ كَقَوْلِهِ ع وَنَعْرَهُ فِي صَفَاءٍ وَأَدْمَعِي كَاللَّالِي وَقَدْ يُتَسَامَحُ بِهِ كَمَا يُتَسَبَّعُ مَكَانَهُ أَيْ بَأَنَّ يَذْكَرُ مَكَانَ وَجْهِ الشَّيْءِ مَا يُتَسَلَّزَمُ أَيْ يَكُونُ وَجْهُ الشَّيْءِ تَابِعًا لَهُ لَا زِمًا فِي الْجُمْلَةِ كَقَوْلِهِمْ لِلْكَلامِ الْفَصِيحِ هُوَ كَالْعَسَلِ فِي الْحَلَاوَةِ فَإِنَّ الْجَامِعَ فِيهِ لَا زِمُهَا أَيْ وَجْهُ الشَّيْءِ فِي هَذَا التَّشْبِيهِ لَا زِمُ الْحَلَاوَةِ وَهُوَ مِثْلُ الطَّبْعِ لِأَنَّهُ الْمُسْتَرَكُّ بَيْنَ الْعَسَلِ وَالْكَلامِ لَا الْحَلَاوَةَ الَّتِي هِيَ مِنْ خَوَاصِ الْمَطْعُونَاتِ۔

ترجمہ:-

اور یا مفصل ہوگی اس کا عطف اما مجمل پر ہے اور مجمل وہ ہے جس میں وجہ شبہ مذکور ہو جیسے اس کے دانت صفائی میں اور میرے آنسو موتیوں کی طرح ہیں اور کبھی تسامح کے طور پر اسے وجہ شبہ کی جگہ ذکر کر دیتے ہیں جو وجہ شبہ کو تسلزم ہو یعنی وجہ شبہ اس کے تابع ہو اور فی الجملہ اس کو لازم ہو جیسے عربوں کا کلام فصیح کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ مٹھاس میں شہد کی طرح ہے اس تشبیہ میں وجہ شبہ مٹھاس کا لازم ہے اور وہ ہے طبیعت کا اس کی طرف مائل ہو جانا کیونکہ یہ شہد اور کلام میں مشترک ہوتی ہے وہ حلاوت مراد نہیں ہے جو کھائی جانے والی چیزوں کے خواص میں سے ہے۔

تشریح:-

و اما مفصل:- چھٹی قسم یہ ہے کہ وجہ شبہ مفصل ہو یعنی الفاظ میں مذکور ہو جیسے ونعرة في صفاء وأدمعي كاللآلي۔ میرے محبوب

کے دانت اور میرے آنسو صفائی میں موتیوں کی طرح ہیں۔ اس میں دانتوں اور آنسو کے صفائی کی تشبیہ دی ہے موتیوں کے ساتھ اور وجہ شبہ ”صاف ہونا“ الفاظ میں مذکور ہے۔

وقد يتسامح یہاں تک ان چھ قسموں کی تفصیل ختم ہوگئی اور اب یہاں سے فائدہ کے طور پر ایک بات بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار کلام میں وجہ شبہ کے بجائے اس کے لازم کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے ”الکلام الفصیح كالعسل فی میلان النفس“ یعنی کلام فصیح نفس کے اس کی طرف مائل ہونے میں شہد کی طرح ہے اس میں کلام فصیح کی تشبیہ شہد کے ساتھ دی گئی ہے لیکن اس کی وجہ شبہ مٹھاس نہیں بنائی جاسکتی ہے اسلئے کہ وجہ شبہ میں طرفین کا مشترک ہونا ضروری ہے جبکہ مٹھاس ہونا دونوں کے درمیان وصف مشترک نہیں ہے کیونکہ شہد تو مٹھاس ہوتا ہے لیکن کلام میں مٹھاس نہیں ہوتی ہے اسلئے وجہ شبہ اس کا لازم نفس کا مائل ہونا بنے گا کیونکہ جس طرح شہد کے مٹھے ہونے کی وجہ سے اس کے کھانے کیلئے نفس انسانی مائل ہوتا ہے اسی طرح کلام فصیح کے سننے کیلئے بھی انسان کا نفس مائل ہوتا ہے۔ اور میلان نفس مٹھاس کا لازم ہے۔

وَأَيْضًا تَقْسِيمُهُ ثَالِثٌ لِلتَّشْبِيهِ بِإِغْتِبَارِ وَجْهِهِ وَهُوَ أَنَّهُ إِمَّا قَرِيبٌ مُبْتَدَلٌ وَهُوَ مَا يُنْتَقَلُ فِيهِ مِنَ الْمُشَبَّهِ إِلَى الْمُشَبِّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ تَدْقِيقٍ نَظَرٍ لظُهُورِ وَجْهِهِ فِي بَادِي الرَّأْيِ أَيْ فِي ظَاهِرِهِ إِذَا جَعَلْتَهُ مِنْ بَدَايَ الْمُرِيدِ أَوْ أَيْ ظَهَرَ وَأَنْ جَعَلْتَهُ مَهْمُوزًا مِنْ بَدَأَ فَمَعْنَاهُ فِي أَوَّلِ الرَّأْيِ وَظُهُورُ وَجْهِهِ فِي بَادِي الرَّأْيِ يَكُونُ لَامَرَيْنِ إِمَّا لِكُونِهِ أَمْرًا جُمْلِيًّا لِتَفْصِيلٍ فِيهِ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ أَسْبَقُ إِلَى النَّفْسِ مِنَ التَّفْصِيلِ أَلَّا تَرَى أَنَّ إِذْ رَأَيْتَ الْإِنْسَانَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ شَيْءٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ حَيَوَانٌ أَسْهَلُ وَأَقْدَمُ مِنْ إِذْ رَأَيْتَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِسْمٌ نَامَ حَسَّاسٌ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ نَاطِقٌ أَوْ لِكُونِ وَجْهِ الشَّيْءِ قَلِيلٌ التَّفْصِيلُ مَعَ غَلَبَةِ حُضُورِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فِي الدِّهْنِ إِمَّا عِنْدَ حُضُورِ الْمُشَبَّهِ لِقُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْمُشَبَّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ إِذْ لَا يَخْفَى أَنَّ الشَّيْءَ مَعَ مَا يُنَاسِبُهُ أَسْهَلُ حُضُورًا مِنْهُ مَعَ مَا لَا يُنَاسِبُهُ كَتَشْبِيهِ الْجُرَّةِ الصَّغِيرَةِ بِالْكُوزِ فِي الْمِقْدَارِ وَالشَّكْلِ فَإِنَّهُ قَدْ أُغْتَبِرَ فِي وَجْهِ الشَّيْءِ تَفْصِيلٌ مَا أَغْنَى الْمِقْدَارُ وَالشَّكْلُ إِلَّا أَنَّ الْكُوزَ غَالِبُ الْحُضُورِ عِنْدَ حُضُورِ الْجُرَّةِ

ترجمہ:-

اسی طرح تشبیہ کی وجہ شبہ کے اعتبار سے ایک تیسری تقسیم ہے کہ وہ یا تو قریب مبتدل ہوگی اور قریب مبتدل وہ ہے جس میں ذہن مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف غور و فکر کے بغیر منتقل ہو جائے ظاہر کے اعتبار سے وجہ شبہ کے ظہور کی وجہ سے یہ اس صورت میں ہے کہ جب یہ بدی الامر یہد و سے ماخوذ ہو بمعنی ظاہر ہونا اور اگر اسے بد اسے مان کر مہموز قرار دیا جائے تو یہ اول رائی کے معنی میں ہوگا اور بظاہر وجہ شبہ کا ظہور دو طرح سے ہوتا ہے یا تو اسلئے کہ وہ ایک ایسا امر اجمالی ہے جس میں تفصیل نہ ہو کیونکہ اجمال انسانی نفس کی طرف تفصیل سے اسبق ہوتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ انسان کا تصور کرنا چیز ہونے کے اعتبار سے جسم ہونے کے اعتبار سے اور حیوان ہونے کے اعتبار سے زیادہ آسان ہوتا ہے اس کے جسم نامی متحرک بالارادہ اور ناطق ہونے کے بنسبت اور یا اس وجہ سے کہ مشبہ بہ کے تصور کے ذہن میں غالب ہونے کے باوجود مشبہ کم تفصیل والا ہوتا ہے یا مشبہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے وقت مشبہ اور مشبہ بہ میں قرب مناسب کی وجہ سے کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کا تصور اپنے مناسب کے ساتھ غیر مناسب کے بنسبت زیادہ آسان ہوتا ہے جیسے شکل اور مقدار میں چھوٹے مٹکے کی تشبیہ لوٹے کے ساتھ دی جائے کیونکہ اس وجہ شبہ میں کچھ نہ کچھ تفصیل ملحوظ ہوتی ہی ہے اس سے میری مراد مقدار اور شکل ہے لیکن لوٹے کے ذہن میں آنے کے وقت مٹکا ذہن میں حاضر رہتا ہی ہے۔

تشریح:-

وَأَيْضًا مَا قَرِيبٌ مُبْتَدَلٌ :- وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی تیسری تقسیم وجہ شبہ کے قرب و بعد کے اعتبار سے ہے چنانچہ اس اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں قریب مبتدل اور بعید غریب۔

قریب مبتدل کی تعریف :- قریب مبتدل وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف انتقال کیا گیا ہو اس طور پر کہ اس میں وجہ شبہ کے ظاہر

ہونے کی وجہ سے زیادہ غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ پھر وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دو وجہ ہیں یا تو وہ مجمل ہوگی اور یا قلیل التفصیل ہوگی۔  
وجہ شبہ کے ظہور کی وجہ یا تو اس کا مجمل ہونا ہے کیونکہ مجمل کا تصور مفصل کے نسبت سے ذہن میں جلدی آتا ہے جیسے انسان کا تصور اس کا جسم ہونے کے اعتبار سے یا حیوان ہونے کے اعتبار سے یا شیئی ہونے کے اعتبار سے اسلئے اور اوقع فی الذہن ہوتا ہے انسان کی اس تعریف کی نسبت کہ اذہ جسم نام حساس متحرک بالارادة ناطق کیونکہ کسی بھی چیز کا اجمالی تصور اس کے تفصیلی تصور سے اسلئے اور اوقع فی الذہن ہوتا ہے۔

وجہ شبہ کے ظاہر ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر وجہ شبہ میں قدرے تفصیل ہو تو اس وجہ سے بھی اکثر مشبہ بہ ذہن میں حاضر رہتا ہے پھر اس کی دو وجہیں ہیں یا تو مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان انتہائی قرب مناسبت پائی جائے کہ جو بھی مشبہ بہ کا تصور کیا جائے تو مشبہ ذہن میں آئے اور یا مطلقاً مشبہ بہ کا حضور ذہن میں ہوتا ہو قطع نظر اس سے کہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان کوئی مناسبت ہے یا نہیں اور یا مشبہ بہ کا حضور ذہن میں مشبہ بہ کے بار بار ذہن سے ٹکرانے کی وجہ سے ہو۔  
مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان قرب مناسبت کی مثال جیسے کتشیبہ الجوزة الصغيرة بالكوز فی المقدار والشکل چھوٹے منکے کی لوٹے کے ساتھ شکل و مقدار میں تشبیہ دینا۔

تو اس تشبیہ میں قدرے تفصیل بھی ہے کہ اس میں مقدار اور شکل کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دونوں کے درمیان تناسب بھی پایا جاتا ہے کہ جب بھی چھوٹے منکے کی صورت ذہن میں آتی ہے تو اس کے ساتھ لوٹے کی صورت بھی ذہن میں آتی ہے۔  
أَوْ مُطْلَقًا عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ عِنْدَ حُضُورِ الْمُشَبَّهِ ثُمَّ غَلَبَتْ حُضُورُ الْمُشَبَّهِ بِهِ فِي الذَّهْنِ مُطْلَقًا يَكُونُ لَتَكَرُّرِ أَيْ لَتَكَرُّرِ الْمُشَبَّهِ بِهِ عَلَى الْحِسِّ فَإِنَّ الْمُتَكَرِّرَ عَلَى الْحِسِّ كَصُورَةِ الْقَمَرِ غَيْرِ مُنْخَسِفٍ أَسْهَلُ حُضُورًا سِمًا لَا يَتَكَرَّرُ عَلَى الْحِسِّ كَصُورَةِ الْقَمَرِ مُنْخَسِفًا كَالشَّمْسِ أَيْ كَتَشْبِيهِ الشَّمْسِ بِالْمَرَاةِ الْمَجْلُوءَةِ فِي الْإِسْتِدَارَةِ وَالْإِسْتِنَارَةِ فَإِنَّ فِي وَجْهِ الشَّبْهِ تَفْصِيلًا مَّا لَكِنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ أَغْنَى الْمَرَاةَ غَالِبَ الْحُضُورِ فِي الذَّهْنِ مُطْلَقًا۔  
ترجمہ:-

یا مطلقاً اس کا عطف عند حضور المشبہ پر ہے یعنی پھر مشبہ بہ کا مطلقاً ذہن میں حاضر ہونا ہوتا ہے مشبہ بہ کے حس پر متکرر ہونے کی وجہ سے کیونکہ متکرر علی الحس جیسے سورج کے گرہن نہ ہونے کی صورت ذہن میں زیادہ آسانی کے ساتھ حاضر ہوتی ہے اس صورت کے نہایت جو حس پر متکرر نہیں ہوتی ہے مثلاً سورج کا گرہن نہ ہونے کی صورت جیسے سورج یعنی سورج کی تشبیہ دی جائے صاف آئینہ کے ساتھ گولائی اور چمکنے میں کیونکہ اس میں وجہ شبہ میں اگرچہ قدرے تفصیل ہے لیکن مشبہ بہ یعنی آئینہ مطلقاً غالب الحضور فی الذہن ہے۔  
تشریح:-

دوسری صورت یعنی مطلقاً مشبہ بہ کی صورت ذہن میں رہتی ہو ذہن میں بار بار آنے کی وجہ سے اس کی ایک مثال شارح نے ذکر کی ہے کہ چاند کو گرہن نہ لگنے کی صورت چونکہ ہمارے ذہن کے ساتھ زیادہ نگرانی ہے اسلئے اس کا تصور ہمارے ذہن میں جلدی آئے گا چاند کے گرہن ہونے کی صورت کے نہایت اسلئے کہ اس کی صورت ہمارے ذہن کے ساتھ زیادہ نہیں نگرانی ہے تو اس کے عدم ٹکرانے کی وجہ سے اس کی صورت بھی ہمارے ذہن میں جلدی نہیں آئے گی۔ اور ماتن نے اس کی مثال ذکر کی ہے کتشیبہ الشمس بالمرآة المجلوة فی الاستدارة والاستنارة "سورج کی صاف آئینے کے ساتھ صفائی اور گولائی میں تشبیہ دینا۔ اس میں مشبہ سورج اور مشبہ بہ چمکنے والا آئینہ ہے مشبہ چونکہ ہمارے سامنے ہوتا ہے اور بار بار انسان اور آئینے کا آمنا سامنا ہوتا ہے اسلئے مشبہ بہ کی صورت ذہن میں جلدی آتی ہے۔

لِمُعَارَضَةِ كُلِّ مِنَ الْقُرْبِ وَالتَّكَرُّرِ التَّفْصِيلِ أَيْ وَأَمَّا كَانَ قِلَّةُ التَّفْصِيلِ فِي وَجْهِ الشَّبْهِ مَعَ غَلَبَةِ حُضُورِ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِسَبَبِ قُرْبِ الْمُنَاسَبَةِ أَوِ التَّكَرُّرِ أَعْلَى الْحِسِّ سَبَبًا لظُهُورِهِ الْمُؤَدَّى إِلَى الْإِبْتِدَالِ مَعَ أَنَّ التَّفْصِيلَ مِنْ أَسْبَابِ الْغَرَابَةِ لِأَنَّ قُرْبَ الْمُنَاسَبَةِ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى وَالتَّكَرُّرِ عَلَى الْحِسِّ فِي الثَّانِيَةِ يُعَارِضُ كُلَّ مِنْهُمَا التَّفْصِيلَ بِوَاسِطَةِ إِفْتِضَائِهِمَا سُرْعَةً إِنْ تَقَالِ مِنَ الْمُشَبَّهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ بِهِ فَيُصَيِّرُ وَجْهَهُ

الشَّيْبُ كَأَنَّهُ أَمْرٌ جَمَلِيٌّ لَا تَفْصِيلَ فِيهِ فَيَصِيرُ سَبَبًا لِإِبْتِدَالٍ وَإِنَّمَا يَعْبُدُ غَرِيبٌ عَظُمَ عَلَى إِمَّا قَرِيبٌ مُبْتَدَلٌ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا لَا يَنْتَقِلُ فِيهِ مِنَ الْمُسْتَشَبِّ إِلَى الْمُسْتَشَبِّ بِهِ الْأَبْعَدُ فَكُرِّهَ وَتَدْقِيقُ نَظَرٍ لِعَدَمِ الظُّهُورِ أَيْ لِحِفَاءِ وَجْهِهِ فِي بَادِي الرَّأْيِ وَذَلِكَ أَعْنَى عَدَمِ الظُّهُورِ فِيهِ إِمَّا بِكَثْرَةِ التَّفْصِيلِ كَقَوْلِهِ ع وَالشَّمْسُ كَالْمِرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ فَإِنَّ وَجْهَ التَّنْشِيهِ فِيهِ مِنَ التَّفْصِيلِ مَا قَدْ سَقَى وَلِذَا لَا يَتَقَعُ فِي نَفْسِ الرَّائِي لِلْمِرَاةِ الدَّائِمَةِ الْإِضْطِرَابُ الْإِبْعَدَانِ يَسْتَأْنِفُ تَأْمُلًا وَيَكُونُ فِي نَظَرِهِ مُتَمَهِّلًا أَوْ نُدُورًا أَوْ لِنُدُورِ حُضُورِ الْمُسْتَشَبِّ بِهِ إِمَّا عِنْدَ حُضُورِ الْمُسْتَشَبِّ لِبَعْدِ الْمُنَاسَبَةِ كَمَا مَرَّ مِنْ تَنَشِيهِ الْبَنَفْسِجِ بِنَارِ الْكِبْرِيَّتِ وَإِمَّا مُطْلَقًا وَنُدُورِ حُضُورِ الْمُسْتَشَبِّ بِهِ مُطْلَقًا يَكُونُ لِيَكُونَهُ وَهَمِيًّا كَأَنِّيَابِ الْأَعْوَالِ أَوْ مُرَكَّبًا خِيَالِيًّا كَأَغْلَامِ يَأْفُوتُ تُشِيرُنَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبَرَجَدٍ أَوْ مُرَكَّبًا عَقْلِيًّا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ اسْفَارًا كَمَا مَرَّ إشارَةً إِلَى الْأَنْثَلَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا هَاهُنَا أَوَّلَ قَلَّةٍ تَكَرَّرَ فِي أَيْ الْمُسْتَشَبِّ بِهِ عَلَى الْحِسِّ كَقَوْلِهِ وَالشَّمْسُ كَالْمِرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ فَإِنَّ الرَّجُلَ زَيْمًا يَنْقُضِي عُمرَهُ وَلَا يَتَفَقُّ لَهُ أَنْ يَرَى مِرَاةً فِي كَفِّ الْأَشْلِ -

ترجمہ:-

کیونکہ قرب اور تکرار میں سے ہر ایک تفصیل کے معارض ہے یعنی مشبہ بہ کا قرب مناسبت یا حس پر تکرار کی وجہ سے اور مشبہ بہ کے غالب الحضور فی الذہن ہونے کی وجہ سے وہ شبہ میں تفصیل آگئی ہے یہ سبب بنتا ہے وہ شبہ کے ایسا ظاہر ہونے کا جو ابتداء کی طرف لیجانے والا ہے حالانکہ تفصیل غرابت کے اسباب میں سے ہے اسلئے کہ قرب مناسبت پہلی صورت میں اور تکرار دوسری صورت میں ان میں سے ہر ایک کیلئے تفصیل معارض ہے کیونکہ یہ مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف سرعت انتقال کا تقاضا کرتے ہیں تو وہ شبہ گویا کہ ایسی امر اجمالی بن جائے گی جس میں کوئی تفصیل نہیں ہے تو یہ ابتداء کا سبب بن جائے گا۔ اور یا بعید غریب ہے اس کا عطف ہے اما قریب مبتدل پر اور وہ وہ ہے جو اس کے خلاف ہو یعنی وہ ہے جس میں وہ شبہ کے بظاہر مخفی ہونے کی وجہ سے غور و فکر کے بغیر مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہوا اور پھر اس وجہ شبہ کا ظاہر نہ ہونا یا تو کثرت تفصیل کی وجہ سے ہوگا جیسے شاعر کے اس شعر میں ہے اور سورج آئینہ کی طرح ہے رعشہ زدہ انسان کے ہاتھ میں اس میں وہ شبہ میں کچھ نہ کچھ تفصیل ہے جو پہلے گزر چکی ہے اسی وجہ سے یہ وہ شبہ دائمہ الحریکہ آئینہ کو دیکھنے والے کے دل میں واقع نہیں ہوتی ہے جب تک وہ پورے طور پر غور نہ کرے اور دھیرے دھیرے سوچے نہیں اور یا وہ شبہ کے ذہن میں نادر الحضور ہونے کی وجہ سے ہوگا یا تو مشبہ کے حضور فی الذہن کے وقت آپس میں مناسبت کے بعد کی وجہ سے جیسے کہ ماچس کی آگ کے ساتھ گل بنفشہ کی تشبیہ دینے میں گزر چکا ہے اور یا مطلقاً ہوگا پھر مشبہ بہ کا مطلقاً نادر الحضور فی الذہن ہونا ہوتا ہے یا تو اس کے وہمی ہونے کی وجہ سے جیسے چڑیلوں کے ڈھاڑیں یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے جیسے وہ یا قوت کے جھنڈے جنہیں زمرہ کے نیروں پر پھیلا دیا گیا ہو اور یا مرکب عقلی ہونے کی وجہ سے جیسے یہودی علماء کی بوجھ اٹھانے والے لگدھے کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اس میں ان مثالوں کی طرف اشارہ ہے جن کو بار بار ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے یا مشبہ بہ کے حس پر قلت تکرار کی وجہ سے جیسے شاعر کا قول والشمس والمرآة فی کف الاشلی۔ کیونکہ بسا اوقات کسی کی پوری عمر گزر جاتی ہے لیکن اس کو رعشہ زدہ کے ہاتھ میں آئینہ دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:-

لمعارضۃ کل من القرب والتکرار التفصیل :- اس دوسری صورت میں دو چیزوں کے درمیان تعارض آگیا اور وہ اس طرح کہ قلت تفصیل تقاضا کرتی ہے کہ وہ شبہ ظاہر نہ ہو اور انسان کے ذہن میں جلدی نہ آئے جبکہ مشبہ بہ کا ذہن میں حاضر ہونا دونوں کے درمیان قرب مناسبت کی وجہ سے یا مشبہ بہ کے ذہن کے ساتھ بار بار تکرار کی وجہ سے یہ تقاضا کرتے ہیں کہ وہ شبہ ظاہر ہو اور جلدی ذہن میں آئے تو اس طرح ان دونوں میں تعارض آگیا پہلی والی وجہ کا ہم اعتبار کریں تو اسے بعید غریب ہونا چاہئے اور دوسری وجہ کا اعتبار کریں تو اسے قریب مبتدل ہونا چاہئے ان دونوں میں سے چونکہ مناسبت اور مشبہ بہ کا بار بار ذہن میں آنا قوی ہیں اسلئے ہم اسے ترجیح دیں گے اور یہ قریب مبتدل کہلائے گا۔

واما بعيد غريب :- یہاں سے دوسری قسم بیان کر رہے ہیں اور وہ ہے بعید غریب یہ قریب متبذل کی ضد اور نقیض ہے چنانچہ اس کی تعریف بھی قریب متبذل کی ضد اور نقیض ہوگی۔

بعید غریب کی تعریف :- بعید غریب وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ سے مشبہ بہ کی طرف انتقال کیا گیا ہو اور اس میں وجہ شبہ ایسا مخفی وصف ہو جس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت ہو اور پھر مخفی ہونے کی وجہ یا تو کثرت تفصیل ہوگی تو اس تفصیل کی وجہ سے اس میں غمی آئے گا جیسے الشمس كالمرأة فی كفت الأشل اس میں سورج کی اس آنے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو کسی رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں ہو اس میں وجہ شبہ میں چونکہ تفصیل زیادہ ہے اسلئے اس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اس میں خفا ہے باقی اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اونس دورۃ :- وجہ شبہ کے مخفی ہونے کی دوسری وجہ۔ وجہ شبہ کا حضور ذہن میں نادر ہو یعنی مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان بعد مناسبت کی وجہ سے اس کا حضور نادر ہو جیسے گل بنفشہ کی تشبیہ دی جائے ماچس کے مصالحہ کے ساتھ ماچس کے تیلی کے ٹکرانے سے اس میں مشبہ گل بنفشہ ہے اور مشبہ بہ ماچس کے اطراف میں چمکنے والی آگ ہے اور ان دونوں کے درمیان انتہائی زیادہ دوری ہوتی ہے مشبہ بہ کے ذہن میں حاضر ہونے کے ساتھ مشبہ ذہن میں حاضر نہیں ہوتا ہے اور یا مطلقاً مشبہ بہ کا حضور ذہن میں نادر ہو یعنی خواہ مشبہ پایا جائے یا نہیں لیکن مشبہ بہ کی ذات ایسی ہو کہ اس کا ذہن میں ہونا بڑا نادر ہو پھر مطلقاً مشبہ بہ کے عدم حضور کی بہت ساری مختلف وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا حضور ذہن میں نادر ہوگا اس کے وہی ہونے کی وجہ سے جیسے انیاب اغوال جب مشبہ بہ بن جائیں یا مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے نادر ہوگا جیسے ”اعلام یا قوت نشرون علی رماح من زبرجد“ کو جب مشبہ بہ بنایا جائے۔ یا مشبہ بہ کے مرکب خیالی ہونے کی وجہ سے اس کا حضور فی الذہن نادر ہوگا جیسے یہودی علماء کی گدھوں کے ساتھ تشبیہ دینا کمثل الحمار یحمل أسفارا“ اور یا قلت تکرار کی وجہ سے اس کا حضور فی الذہن نادر ہوگا جیسے الشمس كالمرأة فی كفت الأشل“ اس کا وقوع اتنا قلیل ہوتا ہے کہ کبھی کبھار پوری زندگی آدمی اس کا ادراک نہیں کرتا ہے۔

بادی الرأی :- اس کے تحت علامہ تفتازانی نے اس کے اصل کو ذکر کیا ہے چنانچہ بادی اصل میں یابد ایبد و یعنی ناقص داوی سے مأخوذ ہے اور اس کے معنی ہوں گے ظاہر ہونا اور یا یہ مأخوذ ہے بدمامہوز اللام سے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے اول الامر شروع ہونا دونوں صورتوں میں حاصل معنی ایک ہی ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

فَالْغَرَابَةُ فِيهِ أَى فِي تَشْبِيهِ الشَّمْسِ بِالْمِرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ مِنْ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا كَثْرَةُ التَّفْصِيلِ فِي وَجْهِ الشَّبِّهِ وَالثَّانِي قِلَّةُ التَّكْرَارِ عَلَى الْحَسَنِ - فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ يَكُونُ نَذْرَةُ حُضُورِ الْمُشَبِّهِ بِهِ سَبَبًا لِعَدَمِ ظُهُورِ وَجْهِ الشَّبِّهِ قُلْتَ لِأَنَّهُ فَرَعَ الطَّرْفَيْنِ وَالْجَامِعُ الْمُشْتَرِكُ الَّذِي بَيْنَهُمَا أَنْمَا يُطْلَبُ بَعْدَ حُضُورِ الطَّرْفَيْنِ فَإِذَا نَذَرَ حُضُورُهُمَا نَذَرَ الْتَفَاتِ الذَّهْنِ إِلَى مَا يَجْمَعُهُمَا وَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلتَّشْبِيهِ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ :-

لہذا اس میں غرابت سورج کے رعشہ زدہ آدمی کے ہاتھ میں پکڑے ہوئے شیشہ کے ساتھ تشبیہ دینا دو وجہ سے ہے ایک اس وجہ سے کہ اس میں وجہ شبہ کے اندر کثرت تفصیل ہے اور دوسری اس وجہ سے کہ اس میں حس پر قلت تکرار ہے۔ اگر تم یہ اعتراض کرو کہ وجہ شبہ کے نادر ہونے کیلئے مشبہ بہ کا نادر الحضور فی الذہن ہونا کیسے سبب بن سکتا ہے؟ تو میں کہوں گا کہ وجہ شبہ طرفین کی فرع ہے اور وہ جامع جوان دونوں کے درمیان مشترک ہے اسے طرفین کے حضور کے بعد ہی طلب کیا جاسکتا ہے لہذا جب ان دونوں کا حضور فی الذہن نادر ہو تو ان کے جامع کی طرف ذہن کا ملتفت ہونا بھی نادر ہوگا اور پھر یہ ان دونوں کے درمیان تشبیہ کیلئے سبب بن سکے گا۔

تشریح :-

فالغرابۃ فیہ من وجہین :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے ایک عجیب کام کیا

ہے اور وہ ہے کہ الشمس كالمرأة فی كفت الأشمل“ کو آپ نے ایک مقام پر قلت تکرار کی مثال بنا دیا ہے جبکہ دوسری جگہ کثرت تکرار کی مثال بنا دیا ہے تو ایک ہی چیز قلت و کثرت دونوں کیلئے مثال کیسے بن سکتی ہے جبکہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ جواب :- وجہ شبہ کی دو چیزیں ہیں ایک حیثیت ہے اس کے اجزاء کا زیادہ ہونا جس کی وجہ سے اس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور دوسری حیثیت ہے جس کے ساتھ اس کے ٹکراؤ (ممارست) کا کم ہونا تو یہ پہلی قسم کی مثال ہے اجزاء کے زیادہ ہونے کے اعتبار سے اور یہ دوسری قسم کی مثال ہے جس کے ساتھ اس کے ٹکراؤ کا کم ہونے کے اعتبار سے اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کے اجزاء تو زیادہ ہوں لیکن جس کے ساتھ اس کا ٹکراؤ نہ ہونے کے برابر ہو لہذا یہ مثال دونوں قسموں کیلئے حیثیت کے فرق کے ساتھ بن سکتی ہے۔

فان قیل :- آپ نے بحث شروع کی تھی وجہ شبہ کے نادر ہونے کی پھر آپ نے یہاں پر مشبہ بہ کا نادر ہونا بیان کرنا شروع کر دیا ہے جبکہ مشبہ بہ اور وجہ شبہ دونوں متغائر چیزیں ہیں مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا وجہ شبہ کے نادر ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور اس کا ظہور وجہ شبہ کے ظہور کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح مشبہ بہ کا کھلی وجہ شبہ کے کھلی کیلئے مستلزم نہیں ہے اور وجہ شبہ کا کھلی مشبہ بہ کے کھلی کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ ذات ہے اور وجہ شبہ وصف ہے تو آپ نے وجہ شبہ کے نادر الحضور ہونے کو بیان کرنے کے بجائے مشبہ بہ کا نادر الحضور ہونا کیوں بیان کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- وجہ شبہ مأخوذ ہوتی ہے طرفین سے اور وجہ شبہ کے طرفین مشبہ اور مشبہ بہ ہیں تو طرفین کا نادر الحضور ہونا مستلزم ہوتا ہے وجہ شبہ کے نادر الحضور ہونے کیلئے اور طرفین کا ظہور مستلزم ہوتا ہے وجہ شبہ کے ظہور کیلئے لہذا طرفین کے نادر ہونے کو ثابت کرنے سے وجہ شبہ کا نادر خود بخود ثابت ہو جائے گا اسلئے مصنف نے مشبہ بہ کا نادر ہونا بیان کیا ہے اس صورت میں وجہ شبہ کا نادر الحضور ہونا اگرچہ دلالت مطابقی اور استعارہ صریحی کے طور پر نہیں ہوگا لیکن دلالت التزامی اور استعارہ مکنیہ کے طور پر ہو جائے گا۔

وَالْمُرَادُ بِالتَّفْصِيلِ أَنْ تَنْظُرَ فِي أَكْثَرِ مِنْ وَصْفٍ وَاحِدٍ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ بِمَعْنَى أَنْ يُعْتَبَرَ فِي الْأَوْصَافِ وَجُودُهَا أَوْ عَدَمُ الْبَعْضِ كُلِّ بَيْنَ ذَلِكَ فِي أَمْرٍ وَاحِدٍ أَوْ ثَلَاثَةٍ أَوْ أَكْثَرَ فَلِذَا قَالُوا يَقَعُ أَى التَّفْصِيلِ عَلَى وَجْهِ كَثِيرَةٍ أَعْرِفَهَا أَنْ تَأْخُذَ بَعْضًا مِنَ الْأَوْصَافِ وَتَدَعِ بَعْضًا أَى تُعْتَبَرُ وَجُودُ بَعْضِهَا وَعَدَمُ بَعْضِهَا كَمَا فِي قَوْلِهِ شَعَرَ حَمَلْتُ رُذَيْنِيًا يَعْنِي رُمَحَامَسُوبًا إِلَى رُذَيْنَةٍ كَانَ سَنَانُهُ سَنَالَهُبٍ لَمْ يَتَّصِلْ بِدُخَانٍ فَاعْتَبَرَ فِي اللَّهَبِ الشَّكْلُ وَاللُّونُ وَاللَّمْعَانِ وَتَرَكَ الْإِتِّصَالَ بِالدُّخَانِ وَنَفَاهُ وَأَنْ تُعْتَبَرَ الْجَمِيعُ كَمَا تَرَى تَشْبِيهِ الثَّرْيَا بِالْعَنْقُودِ الْمَلَاحِيَةِ الْمُنَوَّرَةِ بِاعْتِبَارِ اللَّوْنِ وَالشَّكْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَكَلَّمَكَ التَّرْكِيبُ خِيَالِيًا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا مِنْ أُمُورٍ أَكْثَرَ كَانَ التَّشْبِيهُ أَبْعَدَ لِيَكُونَ تَفَاصِيلُهُ أَكْثَرَ۔

ترجمہ :-

اور تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے ایک وصف یا اس سے زیادہ میں غور و فکر کر لیا جائے اس طور پر کہ ان تمام اوصاف کے وجودی یا عدمی ہونے کا اعتبار کیا جائے یا بعض کے وجودی اور بعض کے عدمی ہونے کا اعتبار کیا جائے پھر ان میں سے ہر ایک امر واحد میں ہوگا یا دو میں یا تین میں اور یا اس سے زائد میں اسی لئے انھوں نے کہا ہے اور واقع ہوتی ہے یہ تفصیل بہت ساری صورتوں میں ان میں سے مشہور تر وہ ہے کہ تو ان میں سے بعض کا اعتبار کرے اور بعض کا اعتبار نہ کرے جیسے شاعر کے اس شعر میں ہے میں نے اٹھایا روئی نیزہ یعنی وہ نیزہ جو روئینہ کی طرف منسوب ہے گویا کہ اس کی بھال آگ کا شعلہ تھا جس میں دھواں نہ تھا تو شعلہ میں شکل اور رنگ اور چمک کا اعتبار کیا ہے اور دھوئیں کے ساتھ ہونے کا اعتبار نہ کر کے اسے چھوڑ دیا ہے اور یہ کہ تمام کا اعتبار کیا جائے جیسے ثریا کی عقود دلاویہ کے ساتھ تشبیہ میں گزر چکا ہے۔ لون شکل وغیرہ کے اعتبار سے اور وجہ شبہ خیالی ہو یا عقلی جتنی زیادہ چیزوں سے بنائی جائے گی اتنی ہی تشبیہ بعید ہوگی تفصیل کے زیادہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح :-

والمُرَادُ بِالتَّفْصِيلِ أَنْ يَنْظُرَ فِي أَكْثَرِ مِنْ وَصْفٍ :- یہاں سے قلت تفصیل اور کثرت تفصیل کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ کثرت

تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا ایک سے زائد اوصاف ہوں پھر موصوف واحد ہو گیا تثنیہ ہو گیا ثلاثہ ہو گیا سے زائد ہو گا اور اوصاف کے اکثر رک نے کا مطلب یہ ہے کہ ان اوصاف کا اعتبار وجود اہو گا یا عدما ہو گا یا عدما اور وجود ادوئوں اعتبار سے ہو گا یعنی کچھ اوصاف کا وجود اعتبار ہو گا اور کچھ کا عدما ہو گا موصوف کے چار اور صفت کے تین احوال کو آپس میں ضرب دینے سے بارہ صورتیں بن جاتی ہیں۔

جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے

موصوف واحد ہو موصوف تثنیہ ہو موصوف ثلاثہ ہو موصوف تین سے زائد ہو

اوصاف وجودی ہوں اوصاف وجودی ہوں اوصاف وجودی ہوں اوصاف وجودی ہوں

اوصاف عدمی ہوں اوصاف عدمی ہوں اوصاف عدمی ہوں اوصاف عدمی ہوں

بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں

ان بارہ صورتوں میں سب زیادہ مشہور و مقبول دو صورتیں ہیں ایک وہ صورت ہے جس میں بعض اوصاف وجودی معتبر ہوں اور بعض عدما دوسری وہ صورت ہے جس میں تمام اوصاف کے وجود کا اعتبار کیا جائے اور مشہور و معروف ان دو صورتوں کا موصوف کی چار صورتوں (موصوف واحد ہو تثنیہ ہو ثلاثہ ہو اور ثلاثہ سے زائد ہو)

کے ساتھ ضرب دینے سے آٹھ صورتیں اعراف بن جاتی ہیں یعنی موصوف واحد ہو تمام اوصاف وجودی ہوں، موصوف تثنیہ ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں موصوف ثلاثہ ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں اور موصوف زائد علی ثلاثہ ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں اسی طرح موصوف واحد ہو اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں موصوف تثنیہ ہو اور اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں موصوف ثلاثہ ہو اور اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں اور موصوف زائد علی ثلاثہ ہو اور اوصاف بعض وجودی اور بعض عدمی ہوں اور باقی چار صورتیں (یعنی تمام اوصاف عدمی معتبر ہوں اور موصوف واحد ہو یا تثنیہ ہو یا ثلاثہ ہو اور یا زائد علی ثلاثہ ہو) غیر اعراف و اشہر ہیں۔

مصنف نے ان آٹھ اشہر صورتوں میں سے صرف دو کی مثالیں ذکر کی ہے۔

پہلی مثال موصوف ایک ہو اور اس کے بعض اوصاف وجودی اور بعض عدمی ہوں جیسے تلوار کی تعریف میں امرہ القیس کا یہ شعر

حملت ردینہ کأن سنانہ: سنانہب لم یصل بدخان

تحقیق المفردات:- ردینہ ردینہ کی طرف منسوب ہے یہ ایک عورت کا نام ہے جو انتہائی عمدہ قسم کی تلواریں بناتی تھی اور اس کے شوہر کا نام ہے سمر وہ بھی انتہائی عمدہ قسم کی تلواریں بناتے تھے۔ سنان نیزے کا پھل اس کی جمع آسنہ آتی ہے سنانہگ کا شعلہ یا شعلے کی لو۔ لہب شعلہ۔ دخان دھواں۔ ترجمہ:- میں نے ردینی تلوار اٹھائی ہے گویا کہ اس کی دھار شعلہ کی لو ہے جس کے ساتھ دھواں نہ لگا ہو۔

محل انتہاد:- اس میں مشبہ بہ چار اوصاف کے ساتھ متصف ہے ان میں سے تین وجودی معتبر ہیں اور ایک عدما معتبر ہے۔ تین وجودی اوصاف یہ ہیں ایک شکل میں کہ دونوں کی شکل ایک طرح ہوتی ہے و دوسرا وصف لون ہے کہ دونوں کا لون ایک طرح سرخ ہوتا ہے اور تیسرا وجودی وصف چمک ہے کہ دونوں چمکتے ہیں اور عدمی وصف دھوئیں کے ساتھ متصل نہ ہونا ہے۔

دوسری مثال کہ موصوف ایک ہو اور تمام اوصاف وجودی ہوں جیسے ثریا کی تشبیہ دینا انکسور کے ٹوٹنے کے ساتھ اس میں تمام اوصاف وجودی معتبر

ہیں کہ ان میں شکل بھی ہولون بھی ہو اور چمک بھی ہو اور شکل بھی ایک خاص زاویے کی ہو۔

والتشبیہ البلیغ ما کان من هذا الضرب ائی من بعید الغریب دون القریب المبتدل لغرائبہ ائی لکون عند الضرب غریبا غیر مبدل ولان نیل الشئی بعد طلیہ الذ وسوقعہ من النفس الطف وانما یكون المبعید الغریب بلیغا حسنا اذا کان سببہ لطف المعنی ودقته او ترتیب بعض المعانی علی البعض وبنائہ ان علی اول ورد قال الی سابق فیحتاج الی تأمل ونظر۔

ترجمہ:-

اور تشبیہ بلیغ بھی وہی ہے جو اس قسم میں سے ہو یعنی بعید غریب سے ہونے کے قریب مبتذل سے اس کی غرابت کی وجہ سے یعنی اس قسم کے غریب مبتذل ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ جب بھی کوئی چیز طلب کے بعد حاصل ہو جائے تو وہ زیادہ لذیذ اور اوقع فی النفس ہوتی ہے۔ لیکن بعید غریب کا بلیغ ہونا اس وقت ہے جب اس کا سبب لطیف اور دقیق المعنی ہو یا بعض معانی کا بعض پر ترتیب ہو اور اول پر ثانی کی بناء ہو تاں کا اول کی طرف رد ہوتا کہ وہ محتاج تامل بن جائے۔

تقریر:-

والتشبیہ البلیغ :- یہاں تک تشبیہ کی دو قسمیں میان ہوئیں ہیں قریب مبتذل اور بعید غریب ان دونوں میں سے زیادہ بلیغ بعید غریب ہے نہ کہ قریب مبتذل اسلئے کہ بعید غریب میں وجہ شبہ ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ مخفی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اسے معلوم کرنے کیلئے کوشش اور محنت کرنی پڑتی ہے اور جو چیز کوشش انتظار اور محنت کے بعد حاصل ہو جائے وہ زیادہ لذیذ ہوتی ہے اس چیز کے نسبت جو بغیر محنت اور کوشش کے حاصل ہو جائے لہذا جب بعید غریب زیادہ لذیذ ہے تو زیادہ بلیغ بھی ہوگی۔

وانما یکون البعید الغریب :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کتاب کے مقدمہ میں بتایا تھا کہ غرابت محل فصاحت و بلاغت ہے جبکہ یہاں پر آپ بتا رہے ہیں کہ بعید غریب بلیغ ہوتا ہے تو ایک چیز کسی چیز کیلئے محل بھی ہو اور بلیغ بھی ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے لہذا آپ کی ان دو عبارتوں کے درمیان تضاد ہے۔

جواب :- مقدمہ میں ہم نے جو کہا تھا کہ غرابت محل فصاحت ہے یہ ترکیب نحویہ کی مخالفت کے اعتبار سے ہم نے کہا تھا کہ بعض کو مقدم کر دیا جائے اور بعض کو مؤخر کر دیا جائے اور بعض کو ذکر کر دیا جائے اور بعض کو حذف کر دیا جائے بعض کو ظاہر کر دیا جائے اور بعض کو مضر کر دیا جائے جبکہ یہاں پر ہم نے جو کہا ہے کہ بعید غریب بلیغ ہوتی ہے قریب مبتذل سے یہ معنی دقت کے اعتبار سے اور بعض معانی کو بعض پر مرتب کرنے اور ثانی کو اول پر بناء کرنے کے اعتبار سے اور تالی کو سابق کو تالی بنانے کے اعتبار سے کہا ہے جس کی وجہ سے معنی کے مخفی ہونے کے اعتبار سے انسان کو غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جس کی وجہ سے اس میں بلاغت اتم اور اکمل طریقے سے پائی جائے گی۔

وَقَدْ تَصَرَّفْتُ فِي التَّشْبِيهِ الْقَرِيبِ الْمُبْتَذَلِ بِمَا يَجْعَلُهُ غَرِيبًا وَيُخْرِجُهُ عَنِ الْإِبْتِذَالِ كَقَوْلِهِ شَعْرَلَمْ تَلْقَ هَذَ الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارَنَا إِلَّا بَوَجْهِ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ فَتَشْبِيهُ الْوَجْهِ بِالشَّمْسِ مُبْتَذَلٌ إِلَّا أَنَّ حَدِيثَ الْحَيَاءِ وَمَا فِيهِ مِنَ الدَّقَّةِ وَالْخَفَاءِ أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِبْتِذَالِ إِلَى الْغَرَابَةِ وَقَوْلُهُ لَمْ تَلْقَ إِنْ كَانَ مِنْ لَقِيَّتِهِ بِمَعْنَى أَبْصَرْتُهُ فَالتَّشْبِيهُ مَكْنَى غَيْرِ مُصْرَحٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ لَقِيَّتِهِ بِمَعْنَى قَابَلْتُهُ وَعَارَضْتُهُ فَهُوَ فِعْلٌ يُبْنَى عَنِ التَّشْبِيهِ أَيْ لَمْ تُقَابَلْهُ فِي الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ إِلَّا بَوَجْهِ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءٌ وَقَوْلُهُ شَعْرَ مَاتَهُ مِثْلُ النُّجُومِ ثَوَاقِبًا أَيْ لَوَائِمًا لَوْلَمْ يَكُنْ لِلثَّوَابِتِ أَقْوَلٌ فَتَشْبِيهُ الْعَزْمِ بِالنَّجْمِ مُبْتَذَلٌ إِلَّا أَنَّ اشْتِرَاطَ عَدَمِ الْأَقْوَلِ أَخْرَجَهُ إِلَى الْغَرَابَةِ وَيُسَمَّى مِثْلُ هَذِهِ التَّشْبِيهِ التَّشْبِيهِ الْمَشْرُوطَ لِتَقْيِيدِ الْمُشَبَّهِ أَوِ الْمُشَبَّهِ بِهِ أَوْ كِلَيْهِمَا بِشَرْطِ وَجُودِ وَعَدْبِي يَذَلُّ عَلَيْهِ صَرِيحُ اللَّفْظِ وَسَبَاقُ الْكَلَامِ۔

ترجمہ:-

اور کبھی کبھار قریب مبتذل میں کوئی ایسا تصرف کر دیا جاتا ہے جو اسے غریب مبتذل بنا دیتا ہے اور ابتذال سے نکال دیتا ہے جیسے شعر اس چہرے کا سامنا نہیں کر رہا ہے ہمارا سورج مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیا نہیں ہے تو چہرے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دینا قریب مبتذل ہے لیکن حیا کے ذکر اور اس میں پائی جانے والی دقت اور خفاء نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اور شاعر کا قول لم تلتق اگر من لقیۃ سے مأخوذ ہو تو البصرۃ کے معنی میں ہوگا اور اس میں یہ تشبیہ مکنی غیر مصرح ہوگی اور اگر لقیۃ قابلۃ اور عارضۃ کے معنی میں ہو تو اس سے تشبیہ کی طرف اشارہ ہو جائے گا یعنی اس



چہرے کا حسن و خوبصورتی میں مقابل نہیں بن سکتا ہے مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں کوئی حیاء نہیں ہے اور شاعر کا یہ قول کہ اس کے ارادے ستاروں کی طرح روشن ہیں اگر ستاروں کیلئے غروب ہونا نہ ہوتا تو ستارے کیساتھ ارادے کی تشبیہ دینا قریب مبتذل ہے لیکن عدم غروب کی شرط نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اس جیسی تشبیہ کو تشبیہ مشروط کہتے ہیں کیونکہ اس میں مشبہ یا مشبہ بہ یا دونوں کو کسی وجودی یا عدمی شرط کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جس پر صریح لفظ یا سیاق کلام دلالت کرتا ہے۔

تفہیم:

وقد يتصرف القريب غريباً :- یہاں تک تشبیہ کی دو قسمیں قریب مبتذل اور بعید غریب بیان ہو گئیں کہ ان میں سے زیادہ ابلغ بعید غریب ہے نہ کہ قریب مبتذل اور اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار قریب مبتذل کو ابلغ بنانے کیلئے اس میں تصرف کر کے اسے بعید غریب بنا دیا جاتا ہے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال جیسے لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا :: الا بوجه ليس فيه حياء

تحقیق المفردات :- لم تلق میں دو احتمال ہیں یہ لفظ یا تو لقیۃ، بمعنی ابصرۃ کے ہے اس صورت میں یہ استعارہ مکلیہ بن جائے گا کیونکہ جب ممدوح کا چہرہ سورج سے بھی زیادہ روشن ہوگا تو اصل اشراق میں دونوں مشترک ہوں گے جس سے ضمنی طور پر تشبیہ ثابت ہوگی اور اگر یہ لقیۃ بمعنی قابلیۃ عارضۃ کے ہو تو یہ تشبیہ صریحی ہوگی بالفاظ دیگر اول معنی کی صورت میں یہ تشبیہ غریب بنے گی اسے غریب بنانے کیلئے اس میں تصرف کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی جبکہ دوسرے معنی کی صورت میں یہ تشبیہ قریب مبتذل ہوگی جسے بعید بنانے کیلئے اس میں تصرف کرنے کی ضرورت پڑے گی۔ ترجمہ :- اس چہرے کے سامنے نہیں آتا ہے ہمارے دن کا سورج مگر ایسے چہرے کے ساتھ جس میں حیاء نہیں ہے۔

محل استشہاد :- اس شعر میں منتہی نے سیف الدولۃ کے چہرے کی تشبیہ سورج کے ساتھ دی ہے جو شمس نہارنا تک پوری ہو جاتی ہے اور یہ تشبیہ قریب مبتذل ہے اسلئے کہ اس کی وجہ شبہ بالکل ظاہر ہے اور وہ ہے چمکانا جو ہر ایک کو سمجھ میں آتی ہے لیکن اس کے بعد لیس فیہ حیاء کی قید نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اسلئے کہ سورج میں حیاء کا نہ ہونا ایک ایسا معنی ہے کہ اس میں غور و فکر کئے بغیر یہ باسانی سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

دوسری مثال عز ماته مثل النجوم ثواقباً :: لو لم يكن للثاقبات افول

تحقیق المفردات :- عز مات عزم کی جمع ہے مضبوط ارادہ۔ نجوم نجم کی جمع ہے ستارہ۔ ثواقب ثاقب کی جمع ہے رات کو چمکنے والا ستارہ افول غروب ہونا۔

ترجمہ :- اس کے ارادے ستاروں کی طرح روشن ہیں اگر ستاروں کیلئے غروب ہونا نہ ہوتا۔

محل استشہاد :- اس شعر میں اپنے ممدوح کی تشبیہ دی ہے ستاروں کے ساتھ اور یہ تشبیہ قریب مبتذل ہے اسلئے کہ اس کی وجہ شبہ ہر ایک معلوم کر سکتا ہے کہ یہ تشبیہ بلندی ارادہ میں دی گئی ہے لیکن لو لم یکن للثاقبات افول کی قید نے اسے ابتذال سے نکال کر غرابت میں داخل کر دیا ہے اسلئے کہ اس قید کی وجہ سے اس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس تشبیہ کو تشبیہ مشروط بھی کہتے ہیں اسلئے کہ اس میں مشبہ یا مشبہ بہ یا دونوں وجودی یا عدمی کسی قید کے ساتھ مقید ہوتے ہیں پھر یہ قید یا تو صراحۃً موجود ہوتی ہے جیسے لو لم یکن للثاقبات افول میں ہے اور یا یہ قید سیاق کلام سے معلوم ہوتی ہے جیسے الا بوجه لیس فیہ حیاء میں ہے۔

وَبَاغْتَبَارِ أَيْ وَالتَّشْبِيهِ بِاِغْتِبَارِ أَدَاتِهِ إِمَّا مُؤَكَّدٌ وَهُوَ مَا حَذَفَتْ أَدَاتُهُ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ أَيْ مِثْلَ مَرَّ السَّحَابِ وَمِنْهُ أَيْ بِنِ الْمَوْكَدِ مَا أَضْيَفَ الْمُسَبَّهُ بِهِ إِلَى الْمُسَبَّهِ بِغَدْحَذٍ الْآدَانِ خَوْشَعَرِ وَالرَّيْحُ تَغْبُثُ بِالْغُصُونِ أَيْ تُمِيلُهَا إِلَى الْأَطْرَافِ وَالْجَوَانِبِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الْأَصِيلِ هُوَ الْوَقْتُ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى الْمَغْرَبِ يُعَدُّ مِنَ الْأَوْقَاتِ الطَّيِّبَةِ كَالسَّخَرِ وَيُوصَفُ بِالضُّفْرَةِ كَقَوْلِهِ شَعْرُ رَبِّ نَهَارٍ لِلْفِرَاقِ أَصِيلُهُ وَوَجْهِي كَلَّا لَوْ نِجَاهُ مَا تَنَاسَبَ فَذَهَبَ الْأَصِيلُ ضُفْرَتُهُ وَشَعَاعُ الشَّمْسِ فِيهِ عَلَى لَجْنِ الْمَاءِ أَيْ مَاءٌ

كَاللَّجَيْنِ أَيْ الْفِضَّةِ فِي الصَّفَاءِ وَالْيَاضَ فَهَذَا تَشْبِيهُ مُؤَكَّدٌ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَمْ يُمَيِّزْ بَيْنَ لَجَيْنِ الْكَلَامِ وَلَجَيْنِهِ وَلَمْ يَعْرِفْ هِجَانَهُ مِنْ هَجِينِهِ حَتَّى ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ اللَّجَيْنِ إِنَّمَا هُوَ يَفْتَحُ اللَّامَ وَكَسْرُ الْجَيْنِ يَغْنِي الْوَرَقَ الَّذِي يَسْقُطُ مِنَ الشَّجَرِ شَبَّهُ بِهِ وَجْهَ الْمَاءِ وَبَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْأَصِيلَ هُوَ الشَّجَرُ الَّذِي لَهُ أَصْلٌ وَعَرَقٌ وَذَهَبُهُ وَرَقُهُ الَّذِي أَصْفَرَّ بَزْدًا خَرِيفٌ وَسَقَطَ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ الْمَاءِ وَفَسَادُ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ غَنَى عَنِ الْبَيَانِ۔

ترجمہ:-

اورادات کے اعتبار سے تشبیہ یا تو مؤکد ہے اور مؤکد وہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور کشتیاں گزرتی ہیں ہواؤں کی طرح گزرتا اور تشبیہ مؤکد میں سے ایک وہ ہے جس میں مشبہ پہ کی مشبہ کی طرف اضافت کی جائے اداۃ تشبیہ کے حذف کر دینے کے بعد جیسے شعر اور ہوا اکھیل رہی ہے شاخوں سے یعنی اسے ادھر ادھر جھکاتی ہے اور حال یہ ہے کہ پچھلی پہر کی زردی ظاہر ہو چکی تھی اکیل عصر کے بعد سے مغرب تک کے وقت کو کہتے ہیں جو عمری کے وقت کی طرح مبارک اوقات میں سے سمجھا جاتا ہے اور اسے زردی کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے کہ شاعر کے اس شعر میں ہے جدائی کے بہت سارے دن جن کی زردی اور میرا چہرہ دونوں کا رنگ برابر ہے تو ذہب الاصل سے اس وقت کی زردی مراد ہے اور ایسے وقت میں سورج کی شعاع کا صفائی ستھرائی میں چاندی کی طرح سفید پانی پر پڑنا تو یہ تشبیہ مؤکد ہے۔ بعض لوگوں سے کلام کے حسن و قبح میں کوئی تمیز نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے وہ عمدہ اور گھٹیا کلام نہ سمجھ سکے یہاں تک کہ انھوں نے کہہ دیا کہ کونین لام کے فتح اور کسرہ کے ساتھ دونوں برابر ہیں یعنی اس سے وہ پتے مراد ہیں جو درختوں سے جھڑ جاتے ہیں۔

اور شاعر نے اسی کے ساتھ پانی کے سطح کی تشبیہ دی ہے اور بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ اصل سے وہ درخت مراد ہے جس میں جڑ اور ریشے ہوتے ہیں اور ذہب سے مراد اس کے وہ پتے ہیں۔ جو پت جھڑ کے موسم کی سردی کی وجہ سے پیلے ہو کر درختوں سے گر جاتے ہیں اور ان دونوں وجہوں کا فساد محتاج بیان نہیں ہے۔

تشریح:-

تشبیہ میں تین چیزیں ہوتی ہیں طرفین وجہ اور اداۃ تشبیہ۔ یہاں تک طرفین اور وجہ شبہ کے اعتبار سے تشبیہ کی قسمیں بیان ہوئیں اور اب یہاں سے تشبیہ کا تیسرا رکن ادات تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ ادات تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی موٹی موٹی دو قسمیں ہیں تشبیہ مؤکد اور تشبیہ مرسل۔

تشبیہ مؤکد وہ تشبیہ ہے جس میں اداۃ تشبیہ حذف کر دئے جائیں پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اداۃ تشبیہ کے حذف کر دینے کے بعد دونوں کا آپس میں حمل کا تعلق ہو یعنی مشبہ پہ مبتدا ہو اور مشبہ خبر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وہی تمر مر السحاب“ اصل میں تھا وہی تمر مثل مر السحاب“ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اداۃ تشبیہ کے حذف کر دینے کے بعد مشبہ پہ کو مشبہ کی طرف مضاف کر دیا جائے جیسے شعر

”والريح تعبت بالغصون وقد جرى :: ذهب الأصيل على لجين الماء۔“

تحقیق المفردات:- ریح بمعنی ہوا۔ تعبت کھلنا۔ غصون غصن کی جمع ہے درخت کی شاخ اور ڈالی کو کہتے ہیں۔ ذهب سونا۔

الأصيل شام کا وقت۔ لجین چاندی۔ الماء پانی۔

ترجمہ:- اور ہوا شاخوں کے ساتھ کھلتی ہے اس حال میں کہ شام کا سونا ظاہر ہو گیا ہے پانی کی چاندی پر۔

محل استشہاد:- اس شعر میں محل استشہاد ”لجین الماء“ کیونکہ یہ اصل میں ہے علی ماء کا لجین۔ اس میں لجین ”مشبہ پہ“ کی اضافت

”ماء“ مشبہ کی طرف کی گئی ہے۔ یعنی ایسا صاف ستھرا پانی جو اپنی صفائی ستھرائی میں چاندی کی طرح ہے۔

اس تشبیہ کو تشبیہ مؤکد اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں اضافت بیانیہ کے ذریعہ مشبہ کا مشبہ پہ کے عین کی طرح ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔

هو الوقت :- اس عبارت کیساتھ اصیل کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اصیل کا اطلاق عصر کے بعد سے مغرب تک کے وقت پر ہوتا ہے جو وقت سحر کی طرح انتہائی قیمتی خوشگوار اور پاکیزہ سمجھا جاتا ہے اور اسے زرد وقت بھی کہتے ہیں جیسے کہ اس شعر میں ہے کہ ورب نہار لفراق أصيلة ووجهی کلا لونیهما متناسب۔ اور بہت سارے دن کے شام اور فراق کے وقت میرا رنگ دونوں ایک طرح ہیں۔ تو مذکورہ بالا شعر میں ”ذهب الاصیل“ سے مراد سورج کی زرد شعائیں ہیں۔

شارح نے اس کے بعد علامہ غلطی کی علامہ طبی اور علامہ زوزنی کی تردید کی ہے چنانچہ ان دونوں حضرات نے کہا تھا کہ ظہن لام کے فتح اور جیم کے کسرہ کے ساتھ اس کے معنی ہیں پت جھڑ کے موسم میں درختوں سے پتوں کا جھڑ کر گر جانا۔ اور شاعر نے اس شعر میں موسم خزاں میں گرنے والے پتوں کی تشبیہ دی ہے پانی کی سطح کے ساتھ۔ اور ذهب الاصیل کا مطلب علامہ زوزنی نے یہ بیان کیا ہے کہ اصیل سے مراد وہ درخت ہے جس میں جزاؤں ریشے ہوتے ہیں اور ذهب سے مراد موسم خزاں میں زرد ہو کر پانی کی سطح پر گرنے والے پتے ہیں شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں قول غلط ہیں پہلا قول اسلئے غلط ہے پانی کی سطح پر گرے ہوئے پتوں کے ساتھ تشبیہ دینا بے معنی ہے دوسرا قول اسلئے غلط ہے کہ جو پتے موسم خزاں میں زرد ہو کر گر پڑتے ہوں ان کا اسی درخت کے ساتھ اختصاص نہیں جس کی جڑیں اور ریشے ہوں لہذا اضافت بے معنی ہے اسی طرح درخت پر اصیل کا اطلاق نہ لغت کے اعتبار سے صحیح ہے نہ عرف کے اعتبار سے اس وجہ سے بھی معنی بیان کرنا غلط ہے۔

أَوْ مُرْسِلٌ غَطِفٌ عَلَى إِمَامٍ مَوْكِدٍ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا ذُكِرَ آدَاتُهُ فَصَارَ مُرْسِلًا مِنَ التَّأَكُّدِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ حَذْفِ الْأَدَاةِ الْمُشْعِرِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ بَانَ الْمُشَبَّهُ غَيْرُ الْمُشَبَّهِ بِهِ كَمَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثِلَةِ الْمَذْكُورَةِ فِيهَا آدَاةُ التَّشْبِيهِ۔ ترجمہ:-

یا مرسل ہے اس کا عطف امام موکد پر ہے اور وہ اس کے برخلاف ہے یعنی وہ جس میں ادات تشبیہ مذکور ہو تو یہ اس تاکید سے آزاد ہوگی جو حذف ادات تشبیہ سے مستفاد ہوتی ہے اور اس سے بظاہر اس بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ مشبہ عین مشبہ بہ ہے جیسا کہ ان مثالوں میں گزر چکا ہے جس میں ادات تشبیہ مذکور ہوتا ہے۔

تشریح:-

او مرسل :- ادات تشبیہ کے اعتبار سے دوسری قسم تشبیہ مرسل ہے تشبیہ مرسل وہ تشبیہ ہے جو تشبیہ موکد کے خلاف ہو یعنی جس میں حرف تشبیہ کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے زید کا اسد۔

تشبیہ مرسل کی وجہ تسمیہ :- تشبیہ مرسل کو مرسل اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ارسال سے مأخوذ ہے اور ارسال کے معنی ہیں چھوڑ دینا اور اس میں بھی ادات تشبیہ کے حذف کرنے سے اس میں آنے والی تاکید چھوڑ دی جاتی ہے جو تشبیہ موکد میں ہوتی ہے کیونکہ تشبیہ موکد میں ادات تشبیہ کو حذف کر کے مشبہ کو مشبہ یہ کیلئے محمول بنا کر یا مشبہ بہ کی طرف مشبہ کی اضافت کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مشبہ وجہ تشبیہ میں عین مشبہ بہ ہے جبکہ حرف تشبیہ کے ذکر کرنے کی صورت میں یہ تاکید نہیں رہتی ہے اسلئے اسے تاکید مرسل کہتے ہیں۔

وَالْتَّشْبِيَةُ بِاغْتِبَارِ الْغَرَضِ إِمَّا مَقْبُولٌ وَهُوَ الْوَاقِعُ بِإِفَادَتِهِ أَيْ إِفَادَةِ الْغَرَضِ كَأَن يَكُونَ الْمُشَبَّهُ بِهِ أَعْرَفَ شَيْئٍ بِوَجْهِ الشَّبَّهِ فِي بَيَانِ الْحَالِ أَوْ كَأَن يَكُونَ الْمُشَبَّهُ بِهِ أَتَمَّ شَيْئٍ فِيهِ أَيْ فِي وَجْهِ التَّشْبِيهِ فِي الْحَاقِ النَّاقِصِ بِالْكَامِلِ أَوْ كَأَن يَكُونَ الْمُشَبَّهُ بِهِ مُسَلَّمٌ الْحُكْمُ فِيهِ أَيْ فِي وَجْهِ التَّشْبِيهِ مَعْرُوفَةٌ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ فِي بَيَانِ الْإِتِّكَانِ أَوْ مُرْدُودٌ غَطِفٌ عَلَى مَقْبُولٍ وَهُوَ بِخِلَافِهِ أَيْ مَا يَكُونُ قَاصِرًا عَنْ إِفَادَةِ الْغَرَضِ بَانَ لَا يَكُونُ عَلَى شَرْطِ الْمَقْبُولِ كَمَا مَسَّيَ۔ ترجمہ:-

اور غرض کے اعتبار سے تشبیہ یا تو مقبول ہوگی اور تشبیہ مقبول وہ تشبیہ ہے جو غرض کو پورے طور پر ادا کر رہی ہو اس طور پر کہ مشبہ بہ کے ساتھ بیان

حال میں مشبہ بہ زیادہ مشہور ہو یا اس طور پر کہ مشبہ بہ وجہ شبہ میں اتم ہوتا قص کو کامل کے ساتھ ملانے میں یا تشبیہ کے بیان امکان میں مخاطب کے نزدیک مشبہ یہ مسلم الحکم ہو۔ یا مردود ہے اس کا عطف مقبول پر ہے اور مردود وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو یعنی وہ جس سے غرض کا فائدہ حاصل نہ ہو رہا ہو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ مقبول کی شرط پر نہ ہو۔

تشریح:-

وباعتبار الغرض:- غرض تشبیہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں ہیں تشبیہ مقبول اور تشبیہ مردود۔

تشبیہ مقبول کی تعریف:- تشبیہ مقبول وہ تشبیہ ہے جو غرض تشبیہ کو پوری طرح سے اداء کرے۔

پھر اس کی تین علتیں ہیں۔

یا تو اس بات کے بیان کرنے کیلئے تشبیہ دی جائے گی کہ بیان حال میں مشبہ بہ وجہ شبہ کے ساتھ مشبہ کے نسبت زیادہ مشہور ہے۔

یا اس بات کے بیان کرنے کیلئے تشبیہ دی جائے گی کہ ناقص کو کامل کے ساتھ ملانے میں مشبہ بہ مشبہ کے نسبت وجہ شبہ کے ساتھ زیادہ تام ہے۔

یا اس بات کے بیان کرنے کیلئے تشبیہ دی جاتی ہے کہ مخاطب کے نزدیک تشبیہ میں مشبہ یہ مسلم الحکم ہے۔

تشبیہ مردود کی تعریف:- تشبیہ مردود وہ تشبیہ ہے جو غرض تشبیہ کا پورا فائدہ پہنچانے سے قاصر ہو جیسے یہ شعر پہلے گزر چکا ہے کہ

كما أبرقت قومًا عطاشًا غمامةً: فلما رَوْها اقشعت وتجلت

اس شعر میں وجہ شبہ کے اخذ کرنے میں غلطی ہوئی ہے کہ شعر کے صرف پہلے مصرعہ سے وجہ شبہ اخذ کی گئی ہے جبکہ وجہ شبہ دونوں مصرعوں کے مجموعے سے اخذ کر نی چاہئے تھی اسلئے یہ تشبیہ مردود ہوگی۔

خاتمة فی تقسیم التشبیہ بحسب القوة والضعف فی المبالغة باعتبار ذکر الأركان وترکها قد سبق أن الأركان أربعة والمُشَبَّه به مذکور قطعاً فالمُشَبَّه إماماً مذکوراً ومُحذوفٌ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَوَجْهُ الشَّبْهِ إِمَّا مَذْكُورًا وَمُحذوفٌ وَعَلَى التَّقَادِيرِ فَلَا دَاةَ إِمَّا مَذْكُورَةً أَوْ مُحذوفَةً تَصِيرُ ثَمَانِيَةً۔

ترجمہ:-

یہ تشبیہ کی تقسیم ہے مبالغہ میں قوت و ضعف کے اعتبار سے ارکان کے ذکر اور حذف کرنے کے اعتبار سے یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ تشبیہ کے ارکان چار ہیں اور مشبہ بہ قطعی طور پر مذکور ہوتا ہے پھر مشبہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا پھر ان دونوں صورتوں میں وجہ شبہ مذکور ہوگی یا محذوف ہوگی ان چاروں صورتوں میں اداة تشبیہ مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا یہ آٹھ قسمیں بن جائیں گی۔

تشریح:-

خاتمہ یہاں تک تشبیہ کی تینوں ارکان کی تقسیم کی ہے جبکہ کچھ تقسیمیں رہ رہی تھیں تو خاتمہ میں ان قسموں کو ذکر کر رہے ہیں اور وہ ہے تشبیہ کی تقسیم مبالغہ کے کم یا زیادہ ہونے کے اعتبار سے ارکان تشبیہ کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تشبیہ میں مشبہ بہ کا ذکر کرنا ہر حال میں ضروری ہوتا ہے باقی مشبہ کو ذکر کیا جائے گا یا نہیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے مذکور ہوگا یا محذوف ہوگا پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں اگر مذکور ہو تو پھر اداة تشبیہ مذکور ہوگا یا نہیں اسی طرح اگر محذوف ہو تو بھی اداة تشبیہ مذکور ہوگا یا نہیں تو یہ کل چار صورتیں بن گئیں پھر ان میں سے ہر ایک صورت دو حال سے خالی نہیں ہے وجہ شبہ مذکور ہوگا یا نہیں تو یہ کل آٹھ صورتیں بن گئیں۔ جن کی تفصیل درجہ ذیل ہے۔

(۱) چاروں مذکور ہوں جیسے زید کا الأسد فی الشجاعة (۵) مشبہ اور وجہ شبہ محذوف ہوں جیسے کا الأسد

(۲) صرف مشبہ محذوف ہو جیسے کا الأسد فی الشجاعة (۶) مشبہ اور اداة تشبیہ محذوف ہو جیسے اسد فی الشجاعة

(۳) صرف وجہ شبہ محذوف ہو جیسے زید کا الأسد (۷) وجہ شبہ اور اداة تشبیہ محذوف ہو جیسے زید الأسد

(۴) صرف اداة تشبیہ محذوف ہو جیسے زید الأسد فی الشجاعة (۸) مشبہ اداة تشبیہ اور وجہ تشبیہ تینوں محذوف ہوں الأسد

وَأَعْلَى مَرَاتِبِ التَّشْبِيهِ فِي قُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ إِذَا كَانَ اخْتِلَافُ الْمَرَاتِبِ وَتَعَدُّدُهَا بِإِعْتِبَارِ ذِكْرِ أَرْكَانِهِ أَيْ التَّشْبِيهِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضُهَا أَيْ بَعْضَ الْأَرْكَانِ فَقَوْلُهُ بِإِعْتِبَارِهِ تَعَلُّقٌ بِالْإِخْتِلَافِ الدَّالُّ عَلَيْهِ سُوقُ الْكَلَامِ لِأَنَّ أَعْلَى مَرَاتِبِ التَّشْبِيهِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى عِدَّةِ مَرَاتِبِ مُخْتَلِفَةٍ وَأِنَّمَا يَقْدِرُ ذَلِكَ لِأَنَّ اخْتِلَافَ الْمَرَاتِبِ قَدْ يَكُونُ بِإِخْتِلَافِ الْمُسْتَشَبِّهِ بِهِ نَحْوُ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ وَزَيْدٍ كَالذَّنْبِ فِي الشَّجَاعَةِ وَقَدْ يَكُونُ بِإِخْتِلَافِ الْأَدَاةِ نَحْوُ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ وَكَانَ زَيْدُ الْأَسَدِ وَقَدْ يَكُونُ بِإِعْتِبَارِ ذِكْرِ الْأَرْكَانِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا بَأَنَّهُ إِنْ ذُكِرَ الْجَمِيعُ فَهُوَ أَذْنَى الْمَرَاتِبِ وَإِنْ حُذِفَ الْوَجْهُ وَالْأَدَاةُ فَأَعْلَاهَا وَالْأَفْتَوْسَطُ وَقَدْ تَوَهَّمُ بَعْضُهُمْ أَنَّ قَوْلَهُ بِإِعْتِبَارِهِ مُتَعَلِّقٌ بِقُوَّةِ الْمُبَالَغَةِ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا قُوَّةَ لِلْمُبَالَغَةِ عِنْدَ ذِكْرِ جَمِيعِ الْأَرْكَانِ۔

ترجمہ:-

اور تشبیہ میں قوت مبالغہ میں سب سے اعلیٰ مرتبہ وہ ہے جہاں پر مراتب اور ان کے تعدد کا اختلاف تمام ارکان تشبیہ یا بعض ارکان تشبیہ کے ذکر کرنے کے اعتبار سے ہو مصنفؒ کا قول باعتبار اختلاف کے ساتھ متعلق ہے جس پر سیاق کلام دلالت کر رہا ہے کیونکہ اعلیٰ مراتب تشبیہ چند مختلف مراتب کے لحاظ سے ہی ہو سکتی ہے پھر اس کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف مراتب کبھی اختلاف مشبہہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید کا لاسد زید کا لذنب فی الشجاعة اور کبھی اختلاف اداء کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے زید کا لاسد و کان زید الاسد اور کبھی کبھار کل یا بعض کے ذکر کے اعتبار سے ہوتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اگر سب کو ذکر کر دیا جائے تو یہ سب سے ادنیٰ مرتبہ ہوگا۔

تشریح:-

یہاں سے آنے والے مسئلے کیلئے تمہید بیان کر رہے ہیں کہ ان آٹھ صورتوں میں ادنیٰ متوسط اور اعلیٰ کوئی صورت ہے کیونکہ مبالغہ میں یہ تمام صورتیں آپس میں فرق اور اختلاف کی وجہ سے برابر نہیں ہو سکتی ہیں اسلئے ان کے درمیان فرق تو ضرور ہوگا اور یہ فرق ارکان تشبیہ کے ذکر اور عدم ذکر کے اعتبار سے ہوگا۔

فقولہ باعتبار متعلق باختلاف :- باعتبار ذکر ارکان میں باحرف جر ہے یہ اپنے مجرور کے ساتھ مل کر کسی چیز کا متعلق بنتا ہے پھر اس کا متعلق کیا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول علامہ خلخالیؒ کا ہے جس کی شارح نے تردید کی ہے اور دوسرا قول علامہ تفتازانیؒ کا اپنا ہے۔ باعتبار ذکر الارکان کا متعلق علامہ صاحب کے نزدیک روش کلام سے معلوم ہونے والا لفظ ”اختلاف“ مصدر ہے اسلئے کہ قوت وضعف کا یہ اختلاف کبھی مشبہہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کہ اگر مشبہہ وہ مشبہہ میں قوی ہو تو اس کا مرتبہ اس تشبیہ سے قوی تر ہوگا جس میں مشبہہ وہ مشبہہ میں ضعیف ہو جیسے ”زید کا لاسد فی الشجاعة۔ زید کا لذنب فی الشجاعة“ سے بلاغت میں قوی تر ہوگا کیونکہ شجاعت (وجہ شہ) اسد میں ذنب کی نسبت قوی تر اور زیادہ پائی جاتی ہے اور کبھی اختلاف مراتب اداء کی وجہ سے ہوتا ہے ”زید کا لاسد اور کان زید الاسد“ اس میں مانی کی تشبیہ اول کے مقابلہ میں قوی تر ہے کیونکہ کان ظن کیلئے آتا ہے اور یہ علم کے زیادہ قریب ہے نسبت کاف تشبیہ کے کہ یہ صرف تشبیہ کیلئے آتا ہے۔ اور علامہ خلخالیؒ کے نزدیک اس کا متعلق ”قوة المبالغة“ ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔

باعتبار کا متعلق قوة المبالغة بنانا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ ”تشبیہ کی قسموں میں مبالغہ کے اعتبار سے سب سے اعلیٰ قسم وہ ہے جس میں مبالغہ قوی ہو تمام ارکان کے ذکر کرنے اور بعض ارکان کے حذف کرنے کے اعتبار سے اور یہ معنی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ صرف قوی ہونے کے ساتھ تمام ارکان کے ذکر اور بعض کے ذکر کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ مبالغہ کے قوی ہونے کا تعلق تمام کے ساتھ ہے کہ قوی ضعیف اور متوسط تینوں صورتوں میں تمام کو ذکر کر دیا جائے گا یا بعض کو لہذا جب اس صورت میں اس کا مطلب غلط بنتا ہے تو اس کا متعلق قوت مبالغہ کو بنانا صحیح نہیں ہے۔

فَالْأَعْلَى عَلَى حَذْفِ وَجْهِهِ وَأَدَاتِهِ فَقَطْ أَيْ بَدُونِ حَذْفِ الْمُسْتَشَبِّهِ نَحْوُ زَيْدٍ أَسَدًا أَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُسْتَشَبِّهِ نَحْوُ أَسَدٍ فِي مَقَامِ الْإِخْبَارِ عَنْ زَيْدٍ ثُمَّ الْأَعْلَى بَعْدَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ حَذْفُ أَحَدِهِمَا أَيْ وَجْهِهِ وَأَدَاتِهِ كَذَلِكَ أَيْ فَقَطْ

أَوْ مَعَ حَذْفِ الْمُشَبِّهِ نَحْوُ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ وَنَحْوُ كَالْأَسَدِ عِنْدَ الْإِخْبَارِ عَنْ زَيْدٍ وَنَحْوُ زَيْدٍ أَسَدٌ فِي الشَّجَاعَةِ وَنَحْوُ  
أَسَدٌ فِي الشَّجَاعَةِ عِنْدَ الْإِخْبَارِ عَنْ زَيْدٍ وَلَا قُوَّةَ لَغَيْرِهَا وَهُمَا الْإِثْنَانِ الْبَاقِيَانِ أَغْنِي ذِكْرَ الْأَدَاةِ وَالْوَجْهِ جَمِيعًا  
إِسْمَاعُ ذِكْرِ الْمُشَبِّهِ أَوْ بَدْوُهُ نَحْوُ زَيْدٍ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ وَنَحْوُ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ خَيْرٌ أَعْنُ زَيْدٍ۔  
ترجمہ:-

اور اگر وجہ شبہ اور اداة تشبیہ کو ذکر کر دیا جائے تو یہ اعلیٰ ہے ورنہ متوسط ہے بعض کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ مصنف کا قول باعتبار قوۃ المبالغہ کے  
ساتھ متعلق ہے پھر اس نے ماتن پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام ارکان کے ذکر کرنے کی صورت میں تو مبالغہ میں کوئی قوت نہیں ہوتی ہے تو اعلیٰ  
مرتبہ وجہ شبہ اور اداة کے حذف کرنے کی ہی صورت میں ہے یعنی مشبہ کے حذف کے بغیر جیسے زید اسد یا حذف مشبہ کے ساتھ جیسے اسد اس مقام  
پر جہاں پر زید کے بارے میں خبر دینا مقصود ہو اس کے بعد پھر اعلیٰ مرتبہ وہ ہے جس میں صرف اداة تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے کوئی محذوف ہو یا اس کے  
ساتھ مشبہ بھی محذوف ہو جیسے زید کا اسد اور جیسے کالاسد زید کے بارے میں خبر دینے کی صورت میں اور جیسے زید اسد فی الشجاعة اور جیسے اسد فی الشجاعة  
زید کے بارے میں خبر دینے کی صورت میں اور اس کے علاوہ میں کوئی قوت نہیں ہے اور وہ باقی رہنے والی دو صورتیں ہیں یعنی ادات اور وجہ شبہ دونوں  
مذکور ہوں یا تو مشبہ کے ذکر کے ساتھ یا مشبہ کے ذکر کے بغیر جیسے زید کا اسد فی الشجاعة اور جیسے کالاسد فی الشجاعة زید کے بارے میں خبر دیتے ہوئے۔

تشریح:-

یہاں سے ان آٹھ قسموں کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ ان آٹھ صورتوں میں سے جن صورتوں میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں محذوف ہوں  
مشبہ خواہ مذکور ہو یا محذوف۔ تو یہ تشبیہ قوۃ مبالغہ میں سب سے اعلیٰ ہے مشبہ کے مذکور ہونے کی مثال جیسے زید أسد۔ اور مشبہ کے محذوف ہونے کی مثال  
جیسے اسد۔

فائدہ:- مشبہ وہاں پر محذوف ہوگا جہاں پر پہلے سے مشبہ کا ذکر ہو مثلاً عمران اور خالد کے درمیان زید کے بارے میں باتیں چل رہی ہوں تو خالد  
عمران سے زید کے متعلق پوچھے کہ زید کیسا آدمی ہے؟ تو وہ جواب میں کہے کہ ”اسد“ یعنی زید شیر ہے۔  
ان دو قسموں کے اعلیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جب اداة اور وجہ شبہ کو حذف کر کے مشبہ بہ کا مشبہ پر حمل کیا جاتا ہے تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ  
ہوگا کہ زید تمام اوصاف میں عین شیر ہے۔ تو وجہ شبہ کے پائے جانے میں ان دو صورتوں میں مشبہ بالکل مشبہ بہ کی طرح ہوتا ہے تو گویا کہ مشبہ میں وجہ شبہ  
زیادہ پائی جاتی ہے اسلئے ان دو صورتوں میں تشبیہ میں مبالغہ زیادہ پایا جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جہاں پر تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ میں سے کوئی ایک محذوف ہو تو وہ تشبیہ قوۃ مبالغہ میں متوسط ہوتی ہے اس کی چار  
صورتیں بنتی ہیں۔

پہلی صورت۔ مشبہ مذکور ہو اور صرف وجہ شبہ محذوف ہو جیسے زید کالاسد۔

دوسری صورت۔ مشبہ مذکور ہو اور صرف اداة تشبیہ محذوف ہو جیسے زید اسد فی الشجاعة۔

تیسری صورت۔ مشبہ محذوف اور وجہ شبہ بھی محذوف ہو جیسے کالاسد یہ اس صورت میں ہوگا جب مشبہ کا پہلے سے ذکر ہو۔

چوتھی صورت۔ مشبہ اور اداة تشبیہ دونوں محذوف ہوں جیسے اسد فی الشجاعة یہ بھی اس صورت میں ہوگا جب زید کا پہلے سے ذکر ہو رہا ہو

یہ چار صورتیں قوۃ مبالغہ میں متوسط اسلئے ہیں کہ ان صورتوں میں مشبہ پر مشبہ بہ کا بلا واسطہ حمل نہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے

کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں مشبہ کے بنسبت اقویٰ طور پر پائی جاتی ہے اور بالکل ادنیٰ اسلئے نہیں ہے کہ اس میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں مذکور نہیں ہوتے ہیں۔

تیسری صورت۔ یہ ہے کہ تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں مذکور ہوں خواہ مشبہ مذکور ہو یا نہ ہو۔

مشبہ مذکور ہو جیسے زید کالاسد فی الشجاعة اور مشبہ مذکور نہ ہو جیسے کالاسد فی الشجاعة یہ اس صورت میں کہا جائے گا جب زید کا پہلے سے  
ذکر ہو چکا ہو۔ یہ دونوں صورتیں سب سے ادنیٰ اسلئے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں وجہ شبہ بالکل ظاہر ہوتی ہے کہ دونوں فلاں چیز میں مشترک ہیں اور وجہ

شبه مشبہ کے نسبت مشبہ بہ میں اتم پائی جاتی ہے۔  
وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الْقُوَّةَ إِنَّمَا بَعْمُومٍ وَجْهَ الشَّمْبِ ظَاهِرٌ أَوْ يَحْمِلُ الْمُشَبَّهِ بِهِ عَلَى الْمُشَبِّهِ بِأَنَّهُ تَمُّهُ وَهُوَ فَمَا اشْتَمَلَ عَلَى  
الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ وَمَا خَلَا عَنْهُمَا فَلَا قُوَّةَ لَهُ وَمَا اشْتَمَلَ عَلَى أَحَدِهِمَا فَقَطُّ فَهُوَ مُتَوَسِّطٌ  
وَاللَّهُ أَعْلَمُ

ترجمہ:-

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ قوت یا تو بظاہر عموم وجہ شبہ کے سبب سے ہوتی ہے یا مشبہ بہ کو مشبہ پر محمول کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے پس جو صورت ان دونوں پر مشتمل ہو اس میں انتہائی قوت ہوگی اور جو دونوں سے خالی ہو اس میں بالکل قوت نہ ہوگی اور جو ایک پر مشتمل ہوگی وہ متوسط ہوگی۔ واللہ اعلم۔  
تشریح:-

وبیان ذلك۔ یہاں سے مصنف تشبیہ کے قوت مبالغہ میں اعلیٰ متوسط اور ادنیٰ ہونے کی وجہ بتا رہے ہیں۔

چنانچہ جس تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں محذوف ہوں اور وجہ شبہ میں عموم ہو تو حمل کی صورت ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ وہ تمام اوصاف جو مشبہ بہ میں پائے جاتے ہیں وہ مشبہ میں بھی عین مشبہ بہ کی طرح پائے جاتے ہیں چنانچہ اس صورت میں زید اسد کے معنی ہیں زید عین شیر ہے اسلئے یہ دو صورتیں سب سے اعلیٰ ہیں۔

اور جس تشبیہ میں اداة تشبیہ اور وجہ شبہ میں سے کوئی ایک محذوف ہو تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ وجہ شبہ میں دونوں مشترک ہیں لیکن وجہ شبہ مشبہ بہ میں اتم طور پر پایا جاتا ہے نسبت مشبہ کے تو اس صورت میں چونکہ وجہ شبہ مشبہ میں نقص طور پر پائی جاتی ہے اسلئے یہ تشبیہ بھی قوت مبالغہ میں متوسط ہوگی اور جس تشبیہ میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں مذکور ہوں تو اس تشبیہ میں وجہ شبہ متعین ہوتی ہے کہ دونوں صرف فلاں وصف میں شریک ہیں مثلاً زید اور اسد صرف شجاعت میں شریک ہیں باقی اوصاف میں شریک نہیں ہیں اور یہ وصف بھی اسد میں اتم طور پر پایا جاتا ہے اور زید میں نقص طور پر پایا جاتا ہے لہذا وجہ شبہ کے اس میں نقص طور پائے جانے کی وجہ سے یہ تشبیہ قوت مبالغہ میں سب سے ادنیٰ ہوگی۔

الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الثَّانِي مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْبَيَانِ أَيْ هَذَا بَحْثُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ  
بِالنَّظَرِ إِلَى عِلْمِ الْبَيَانِ هُوَ الْمَجَازُ إِذْ بِهِ يَتَأَثَّرُ اخْتِلَافُ الطَّرِيقِ دُونَ الْحَقِيقَةِ إِلَّا أَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ كَالْأَصْلِ لِلْمَجَازِ  
إِذَا اسْتِعْمَلَتْ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ فَرُعُ الْإِسْتِعْمَالِ فِيمَا وَضَعَ لَهُ جَرَتْ الْعَادَةُ بِالْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ أَوَّلًا۔  
ترجمہ:-

یہ دوسرا مقصد ہے حقیقت و مجاز کے بیان کرنے میں یہ علم بیان کے مقاصد میں سے دوسرا مقصد ہے یعنی یہ حقیقت و مجاز کی بحث ہے اور علم بیان  
سے مقصود اصلی مجاز کی بحث ہے کیونکہ اسی کے ساتھ طرق کا اختلاف بیان ہوتا ہے حقیقت کے ساتھ طرق کا اختلاف بیان نہیں ہو سکتا ہے لیکن چونکہ  
حقیقت مجاز کیلئے بمنزلہ اصل ہے کیونکہ غیر معنی موضوع لہ میں لفظ کا استعمال کرنا اس کا تابع ہے کہ اسے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اسی وجہ سے  
حقیقت سے پہلے بحث کرنا عادت سی بن گئی ہے۔  
تشریح:-

یہ عبارت حذف مضاف کے قبیل سے ہے پھر مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مبتداء محذوف کیلئے خبر ہے تقدیری عبارت اس طرح ہے  
”هَذَا بَحْثُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ“ اس میں بحث مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر خبر ہے لہذا مبتداء کیلئے۔  
علم بیان کے شروع میں ہم یہ بات بتا چکے ہیں کہ بیان میں مقصودی طور پر تین باتیں بیان ہوں گی تشبیہ، حقیقت و مجاز، اور کتنا یہ یہاں تک پہلا مقصد بیان  
ہوا ہے اور اب یہاں سے دوسرا مقصد حقیقت و مجاز بیان کر رہے ہیں۔

بیان سے اصل مقصود لفظ کی معنی پر وضوح اور کھلی کے اعتبار سے اختلاف دلالت بیان کرنا ہے اور یہ چیز مجاز میں پائی جاتی ہے نہ کہ حقیقت میں  
اسلئے مصنف کو چاہئے تھا کہ وہ پہلے مجاز کو بیان کرتے اور بعد میں حقیقت کو بیان کرتے جبکہ انھوں نے پہلے حقیقت بیان کیا ہے اور پھر مجاز بیان کیا ہے اس  
کی وجہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کیلئے تابع اور فرع ہے کیونکہ حقیقت کہتے ہیں لفظ کے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کو اور مجاز کہتے ہیں لفظ کے معنی غیر  
موضوع لہ میں استعمال ہونے کو اور لفظ کا غیر معنی موضوع لہ میں استعمال ہونا تابع ہے لفظ کے معنی موضوع لہ میں استعمال ہونے کے اسلئے پہلے اصل  
حقیقت کو بیان کریں گے پھر فرع مجاز کو بیان کریں گے۔

حقیقت میں وضوح اور کھلی کے اعتبار سے اختلاف اسلئے نہیں ہوتا ہے کہ لفظ کو اپنے حقیقی معنی میں جب استعمال کیا جائے تو کسی ایسے مخاطب  
کے سامنے بولا جائے گا جسے اس کلام کا معنی معلوم ہوگا یا نہیں اگر مخاطب کو اس کلام کا معنی معلوم ہو تو تمام الفاظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر برابر ہو  
گی ان میں وضوح اور کھلی کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا اور اگر مخاطب کو اس کلام میں استعمال ہونے والے الفاظ کے معنی معلوم نہ ہوں تو اسے کسی لفظ کا  
معنی ہی معلوم نہ ہوگا چاہے گا کہ وہ ان الفاظ کے اپنے معنی پر وضوح اور کھلی کے اعتبار سے فرق بھی جانے۔

وَقَدْ يُقَيَّدَانِ بِاللُّغَوِيَّيْنِ لِيَتَمَيَّزَا عَنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ الْعَقْلِيَّيْنِ الَّذِينَ هُمَا فِي الْإِسْنَادِ۔ وَالْأَكْثَرُ تَرَكُ هَذَا  
التَّقْيِيدَ لِأَنَّهُ مُقَابِلٌ لِلشَّرْعِيِّ وَالْعُرْفِيِّ الْحَقِيقَةُ فِي الْأَصْلِ فَعِيلٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ مِنْ حَقِّ الشَّيْءِ  
إِذَا ثَبَتَ أَوْ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ مِنْ حَقَّقْتَهُ إِذَا ثَبَتَتْ ثُمَّ نَقَلَ إِلَى الْكَلِمَةِ الثَّابِتَةِ أَوِ الْمُسْتَبْتَةِ فِي مَكَانِهَا الْأَصْلِيِّ وَالنَّاءُ  
فِيهَا لِلنَّقْلِ مِنَ الْوَصْفِيَّةِ إِلَى الْإِسْمِيَّةِ وَهِيَ فِي الْإِصْطِلَاحِ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيمَا أَيْ فِي مَعْنَى وَضَعْتَ  
تِلْكَ الْكَلِمَةَ لَهُ فِي الْإِصْطِلَاحِ بِهِ التَّخَاطُبِ أَيْ وَضَعْتَ لَهُ فِي إِصْطِلَاحٍ بِهِ يَقَعُ التَّخَاطُبُ بِالْكَلَامِ  
الْمُسْتَمْتَلِ عَلَى تِلْكَ الْكَلِمَةِ۔

ترجمہ:- اور کبھی کبھار ان دونوں کو لغوی ہونے کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے تاکہ یہ اس حقیقت اور مجاز سے ممتاز ہو جائیں جو اسناد میں ہوتے ہیں لیکن اکثر  
اس تقید کو چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو جائے کہ یہ شرعی اور عرفی کا مقابل ہے حقیقت اصل میں فعلیل کے وزن پر ہے فاعل کے معنی میں حق الشیء یہ  
اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز ثابت ہو جائے یا بمعنی مفعول کے ہے یہ حقیقت کے معنی میں ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی ثابت کی جائے



پھر اس سے مکان اصلی میں کلمہ ثابتہ یا شبتہ کے معنی کی طرف نقل کر دیا گیا ہے اور اس میں تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کیلئے ہے اور اصطلاح میں حقیقت اس کلمہ کو کہتے ہیں جسے اس چیز میں استعمال کیا گیا ہو یعنی اس معنی میں جس کیلئے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے اس اصطلاح میں بھی جس میں بات ہو رہی ہے۔

تشریح:-

حقیقت و مجاز کی چار قسمیں ہیں حقیقت و مجاز لغوی حقیقت و مجاز شرعی حقیقت و مجاز عقلی اور حقیقت و مجاز عرفی تو کبھی کبھار حقیقت عقلیہ کو نکالنے کیلئے حقیقت و مجاز کی بحث میں ان دونوں کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے لیکن اس سے حقیقت شرعی اور حقیقت عرفی دونوں سے احتراز کا وہم بھی پیدا ہوتا ہے جبکہ ان دونوں سے احتراز کرنا مقصود نہیں ہے اسلئے اکثر و بیشتر یہاں پر حقیقت و مجاز کو لغوی کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے۔ حقیقت کی تعریف:-

حقیقت اس کلمے کو کہتے ہیں جسے اس کے ایسے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو جس کیلئے اس اصطلاح میں اسے وضع کیا گیا ہو جس اصطلاح میں متکلم و مخاطب آپس میں بات کر رہے ہوں۔ یعنی اگر کلام لغت کے اعتبار سے ہو رہا ہو تو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور اگر کلام شرع کے اعتبار سے ہو رہا ہو تو شرعاً معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو۔

فی الاصل فعیل-

حقیقت فعیل کے وزن پر ہے اور اس میں تاء تانیث کی نہیں ہے بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے کی علامت ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ تاء میں اصل فرعیت یعنی تانیث ہے اور حقیقت میں اصل وصفیت ہے کیونکہ اصل کے اعتبار سے یہ وصف ہے ہر اس چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جو اپنی جگہ پر قائم و ثابت ہو لیکن بعد میں اسے ایک مستقل اصطلاح کا نام رکھ دیا گیا ہے تو اس انتقال پر دلالت کرنے کیلئے اس کے آخر میں ”تاء“ لگا دیا جاتا ہے یہ اس طرح ہے جیسے لفظ ذبح ذبح کے معنی میں ہے ہر اس چیز کیلئے استعمال ہوتا ہے جو ذبح ہوتی ہے جیسے بکری گائیں بھینس اونٹ وغیرہ بعد میں وصفیت سے اسمیت کی طرف انتقال کر کے یہ صرف بکری میں استعمال ہونے لگا ہے تو جب بھی لفظ ذبح استعمال کرتے ہیں تو بکری کیلئے ذبیحہ ہی بولتے ہیں۔ پھر یہ فعیل کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں اگر یہ فاعل کے معنی میں ہو تو حق الشیء بمعنی ثبوت سے مشتق ہوگا یعنی حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ پر ثابت اور بند ہو یعنی اس سے آگے تجاوز نہ ہو اور یا یہ فعیل مبنی للمفعول حقیقتہ بمعنی اثبتہ سے ماخوذ ہے اس صورت میں اس کا معنی ہوگا کہ حقیقت وہ لفظ ہے جس کو ثابت کر دیا گیا ہو اپنے معنی موضوع لہ پر اس طور پر کہ وہ اپنے معنی موضوع لہ سے آگے تجاوز نہ ہو۔

فَالظَّرْفُ أَعْنِي فِي إِصْطِلَاحٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَضَعْتُ وَتَعَلَّقَهُ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَلَى مَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ مِمَّا لَا مَعْنَى لَهُ فَاحْتَرَزَ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْإِسْتِعْمَالِ فَإِنَّهَا لَا تُسَمَّى حَقِيقَةً وَلَا مَجَازًا أَوْ بِقَوْلِهِ فِيمَا وَضَعْتُ لَهُ عَنِ الْغَلْطِ نَحْوُ خُذْ هَذَا الْفَرَسَ مُسَيَّرًا إِلَى الْكِتَابِ وَعَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِيمَا لَمْ يُوَضَّعْ لَهُ فِي إِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ وَلَا فِي غَيْرِهِ كَالْأَسَدِ فِي الرَّجُلِ الشَّجَاعُ لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ وَإِنْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً بِالتَّوَابِلِ إِلَّا أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ إِبْطَالِ الْوَضْعِ إِنَّمَا هُوَ الْوَضْعُ بِالتَّحْقِيقِ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ فِي إِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ عَنِ الْمَجَازِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي مَا وَضَّعَ لَهُ فِي إِصْطِلَاحٍ آخَرَ غَيْرَ إِصْطِلَاحِ الَّذِي بِهِ وَقَعَ التَّخَاطُبُ كَالصَّلَاةِ إِذَا اسْتَعْمَلَهَا الْمُخَاطَبُ بِعَرَفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ فَإِنَّهَا تَكُونُ مَجَازًا لِإِسْتِعْمَالِهَا فِي غَيْرِ مَا وَضَّعَتْ لَهُ فِي الشَّرْعِ يَعْنِي الْأَرْكَانَ الْمُخْصُوصَةَ وَإِنْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي مَا وَضَّعَتْ لَهُ فِي اللَّغَةِ۔

ترجمہ:-

تو ظرف اس سے میری مراد ”فی اصطلاح“ ہے مصنف کے قول وضعت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کو مستعملہ کے ساتھ متعلق بنانا غلطی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے یہ بے معنی ہے لفظ مستعملہ کے ساتھ اس کلمہ سے احتراز ہے جسے ابھی تک استعمال نہ کیا گیا ہو کیونکہ قبل الاستعمال کسی بھی

لفظ کو حقیقت یا مجاز نہیں کہا جاسکتا ہے اور مصنف نے اپنے قول ”فیما وضعت“ کے ساتھ غلط سے احتراز کیا ہے جیسے خذ هذا الفرس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور اس مجاز سے احتراز کیا ہے جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جس کیلئے وہ نہ اس اصطلاح میں موضوع لے ہے جس میں بات ہو رہی ہے اور نہ اس کے علاوہ میں جیسے لفظ اسد رجل شجاع میں کیونکہ استعارہ اگرچہ معنی موضوع لے میں مستعمل ہوتا ہے لیکن وہ تاویلی طور پر معنی موضوع لے ہوتا ہے لیکن وضع کے مطلق ہونے سے وضع تحقیقی ہی سمجھ میں آتا ہے مصنف نے ”فی اصطلاح یہ الخطاب“ کے ذریعہ اس مجاز سے احتراز کیا ہے جو اس اصطلاح میں موضوع لے میں مستعمل ہو جو اصطلاح اس اصطلاح کے علاوہ ہے جس میں مخاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلوة جب اس کو مخاطب شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں استعمال کرے تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں اسے معنی غیر موضوع لے میں استعمال کیا گیا ہے یعنی ارکان مخصوصہ میں اگرچہ یہ لغت کے اعتبار سے معنی موضوع لے میں مستعمل ہے۔

تشریح:-

فالظرف - متن میں دو جگہ لفظ فی استعمال ہوا ہے ایک ”فیما“ میں اور دوسرا ”فی اصطلاح“ میں ”فیما“ کے متعلق کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بالاتفاق یہ مستعملہ کے ساتھ متعلق ہے لیکن دوسرے فی کے متعلق کے بارے میں اختلاف ہے شارح کے نزدیک اس کا متعلق ”وضعت“ ہے اس صورت میں اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ حقیقت وہ لفظ ہے جسے معنی موضوع لے میں استعمال کیا گیا ہو اور اسے ایسے اصطلاح میں وضع کیا گیا ہو جس میں مخاطب ہو رہا ہو جبکہ دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک فی کا متعلق ”المستعملہ“ ہے لیکن یہ بات لفظ اور معنی دونوں طرح صحیح نہیں ہے لفظ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں لفظ و معنی متحد و حرف جر کا ایک عامل کے ساتھ متعلق ہونا لازم آ رہا ہے جو نحو یوں کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور لفظ و معنی متحد و حرف جر کا ایک عامل بنانا صحیح نہیں ہے۔ اور معنی اسلئے صحیح نہیں ہے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جہاں پر بھی استعمال کے مادے کے بعد فی حرف جر آئے تو فی کا مدخل استعمال کا مصداق بنتا ہے تو اس صورت میں کلمہ کا مصداق اصطلاح ہوگی اور اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ جب بھی کلمہ بولا جائے تو وہ اس اصطلاح میں حقیقت ہو اس سے دو خرابیاں لازم آ رہی ہیں ایک خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ عبارت میں تخلف لازم آ رہا ہے کہ فیما وضعت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جب بھی کلمہ معنی موضوع لے میں بولا جائے تو وہ حقیقت ہوگی جبکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب بھی کلمہ اصطلاح میں بولا جائے تو وہ حقیقت ہوگا اور دوسری خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ کلمہ کا مصداق اصطلاح مراد ہو جبکہ یہاں پر کلمہ کا مصداق اصطلاح نہیں ہے فاحترز بالمستعملہ :- یہاں سے اس تعریف میں مذکور فوائد قیود ذکر کر رہے ہیں اس تعریف میں الکلمۃ جنس ہے اور المستعملۃ پہلی فصل ہے اس کے ساتھ ان الفاظ سے احتراز کیا ہے جو ابھی تک استعمال میں نہ آئے ہوں اسلئے کہ جب تک کسی لفظ کو معنی موضوع لے یا غیر موضوع لے میں استعمال نہ کیا جائے اس وقت تک اسے حقیقت یا مجاز نہیں کہا جاسکتا ہے۔

فیما وضعت لہ یہ دوسری قید ہے اس قید کے ساتھ دو چیزوں سے احتراز کیا ہے اس کے ساتھ ایک تو غلط سے احتراز کیا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ خذ هذا الفرس اور دوسرے نمبر پر اس مجاز سے احتراز کیا ہے جسے کسی بھی اصطلاح میں اس معنی کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو جس کے ساتھ مخاطب ہو رہا ہے جیسے کسی بہادر آدمی کے متعلق کہا جائے کہ ”هذ السد“ تو یہ کسی بھی اصطلاح میں اس لفظ کا معنی موضوع لے نہیں ہے۔ لان الاستعارۃ :- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے حقیقت کی تعریف میں جو یہ قید لگائی ہے کہ لفظ کی وضع اس معنی کیلئے ہو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے استعارہ نکل جائے گا کیونکہ استعارہ کو بھی ادعاء کسی معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے حالانکہ وہ تو مجاز کی ایک قسم ہے۔ استعارہ میں مشبہ ادعاء مشبہ بہ میں اس طرح داخل ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا ایک فرد سمجھا جاتا ہے لہذا جب بھی مشبہ بہ بولا جائے گا تو ادعاء اس میں مشبہ بھی داخل ہوگا اس طور پر کہ مشبہ مشبہ بہ کا ادعاء ایک فرد ہوگا اسلئے اس پر بھی دلالت وضع ہی ہوگی۔

جواب: ہماری مراد یہ ہے کہ اس لفظ کی وضع اس معنی کیلئے ہونے کی وجہ سے استعارہ میں لفظ کی وضع اس معنی کیلئے ادعاء ہوتی ہے وضع نہیں ہوتی ہے اسلئے

استعارہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔

فی اصطلاح بہ التخاطب: یہ تیسری فصل ہے اس قید کے ساتھ وہ الفاظ نکل گئے جو دو اصطلاحوں میں استعمال ہوتے ہوں ایک اصطلاح میں وہ لفظ حقیقت جبکہ دوسری اصطلاح میں مجاز ہو جسے لفظ صلوٰۃ کے لغوی معنی ہیں دعا کرنا اور اصطلاحی معنی ہیں ارکان مخصوصہ اب جب اہل لغت کے سامنے یہ لفظ بولا جائے گا تو ان کے نزدیک دعا میں حقیقت اور ارکان مخصوصہ میں مجاز ہوگا اور جب اہل شریعت اور فقہاء کے سامنے یہ لفظ بولا جائے گا تو ان کے نزدیک ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہوگا۔

وَالْوَضْعُ أَيْ وَضْعُ اللَّفْظِ تَعْيِينُ اللَّفْظِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى بِنَفْسِهِ أَيْ لِيَدُلَّ بِنَفْسِهِ لَا بِقَرِينَةٍ تُنْضَمُ إِلَيْهِ وَمَعْنَى الدَّلَالَةِ بِنَفْسِهِ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالتَّعْيِينِ كَافِيًا فِي فَهْمِ الْمَعْنَى عِنْدَ إِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَهَذَا شَامِلٌ لِلْحُرُوفِ أَيْضًا لِأَنَّ فَهْمَ مَعْنَى الْحُرُوفِ عِنْدَ إِطْلَاقِهَا يُعَدُّ عِلْمًا بِأَوْضَاعِهَا إِلَّا أَنَّ مَعَانِيهَا لَيْسَتْ تَامَّةً فِي أَنْفُسِهَا بَلْ تَحْتَاجُ إِلَى الْغَيْرِ بِخِلَافِ الْأَسْمِ وَالْفِعْلِ نَعَمْ لَا يَكُونُ هَذَا شَامِلًا لِوَضْعِ الْحُرُوفِ عِنْدَ مَنْ يَجْعَلُ مَعْنَى قَوْلِهِمْ الْحَرْفُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي غَيْرِهِ أَنَّهُ مَشْرُوطٌ فِي دَلَالَتِهِ عَلَى مَعْنَاهُ الْإِفْرَادِيِّ ذِكْرُ مُتَعَلِّقِهِ فَخَرَجَ الْمَجَازُ عَنْ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَعْنَاهُ الْمَجَازِيِّ لِأَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى إِنَّمَا تَكُونُ بِقَرِينَةٍ لَا بِنَفْسِهِ دُونَ الْمُشْتَرَكِ فَإِنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ لِأَنَّهُ قَدْ عُيِّنَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى كُلِّ مِنَ الْمَعْنَيْنِ بِنَفْسِهِ وَعَدَمُ فَهْمِ أَحَدِ الْمَعْنَيْنِ بِالتَّعْيِينِ لِعَارِضِ الْإِشْتِرَاكِ لَا يَنَافِي ذَلِكَ فَالْقَرَأَةُ مَثَلًا عُيِّنَ مَرَّةً لِلدَّلَالَةِ عَلَى الطُّهْرِ بِنَفْسِهِ وَمَرَّةً أُخْرَى لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْحَيْضِ بِنَفْسِهِ فَيَكُونُ مَوْضُوعًا۔

ترجمہ:-

اور وضع یعنی کسی لفظ کو کسی معنی کیلئے متعین کرنا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرنے کیلئے نہ کہ کسی ایسے قرینہ کی وجہ سے جو اس کے ساتھ ملا ہو اور اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی وہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس لفظ سے یقینی طور پر وہ معنی سمجھ میں آتا ہو اور یہ حرف کو بھی شامل ہے کیونکہ ہم اطلاق حرف کے وقت ان کے معانی کو سمجھتے ہیں جبکہ ہمیں ان کی اوضاع کا علم ہو صرف اتنی بات ہے کہ ان کے معانی فی نفسہ تام نہیں ہیں بلکہ غیر محتاج ہیں بخلاف اسم اور فعل کے۔ ہاں یہ تعریف وضع حروف شامل نہیں ہے ان کے نزدیک جو الحرف مادل علی معنی فی غیرہ کا مطلب یہ لیتا ہے کہ حرف کیلئے معنی افرادی پر دلالت کرنے میں اس کے متعلق کا ذکر شرط ہے۔

تو مجاز نکل گیا موضوع ہونے سے اپنے معنی مجازی کے نسبت کیونکہ معنی مجازی پر لفظ کی دلالت قرینہ کے ذریعہ ہوتی ہے ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے۔ نہ کہ مشترک کیونکہ وہ خارج نہیں ہوگا اسلئے کہ مشترک کو متعین کر دیا جاتا ہے دو معنوں میں سے ہر ایک پر بذات خود دلالت کرنے کیلئے اور عارض اشتراک کی بناء پر دو معنوں میں سے ایک کا بالتعین مفہوم نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے لہذا لفظ قرء مثلاً اسے ایک بار اپنی ذات کے اعتبار سے طہر پر دلالت کرنے کیلئے اور ایک بار حیض پر دلالت کرنے کیلئے متعین کیا گیا ہے تو یہ موضوع ہوگا۔

تشریح:-

والوضع مصنف کی یہ عادت ہے کہ جب بھی کوئی تعریف ذکر کرتے ہیں اور اس تعریف میں مشکل الفاظ ہوتے ہیں تو ان الفاظ کی وضاحت بھی کرتے ہیں تو اس تعریف میں لفظ وضعت کا ذکر تھا اسلئے اب اس کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ وضع کی تعریف کی ہے کہ وضع کے لغوی معنی ہیں رکھنا اور اصطلاحی تعریف ہے کسی لفظ کو کسی معنی کیلئے اس طرح متعین کرنا کہ وہ لفظ اس معنی پر اپنی ذات کے ساتھ بغیر قرینہ کے دلالت کرے۔

بنفسہ کی قید سے مجاز نکل جائے گا اسلئے کی مجاز کی دلالت معنی غیر موضوع لہذا پر بغیر قرینہ کے نہیں ہوتی ہے لیکن مشترک نہیں نکلے گا کیونکہ جس آدمی کو لفظ مشترک کے تمام معانی کا علم ہو اس کے سامنے جب بھی لفظ مشترک بولا جائے تو لفظ کے سنتے ہی اسے تمام معانی کا علم ہو جاتا ہے کسی معنی پر دلالت کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے البتہ کسی ایک معنی کی تعیین کیلئے اس میں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے لہذا جب مشترک اپنے معنی پر دلالت کرنے

کیلئے کسی قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو وہ وضع کی تعریف میں داخل ہوگا جیسے لفظ قرء کے معنی طہر حیض دونوں ہیں اسلئے جب بھی کوئی آدمی کسی مخاطب کے سامنے یہ لفظ بولے گا تو اسے اس کے معنی سمجھ میں آجائیں گے البتہ ان میں کونسا معنی مراد ہے اس کی تعین کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوگی۔  
وہذا شامل۔

وضع کی یہ تعریف حروف کو شامل ہے یا نہیں اس کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ وضع کی تعریف میں شارح اور علامہ ابن حاجب کا اختلاف ہے علامہ تفتازانی کے نزدیک حرف کی تعریف یہ ہے کہ حرف وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے البتہ اپنے معنی کے تام ہونے کیلئے وہ دوسرے کا محتاج ہوتا ہے بخلاف اسم اور فعل کے کہ ان کا معنی خود ان سے تام ہوتا ہے بالفاظ دیگر حروف کی وضع ایک معنی کلی کیلئے ہوتی ہے لیکن ان کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے جیسے لفظ ”من“ اسے مطلق ابتداء کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن اس کا استعمال خاص ابتداء میں ہے چنانچہ جب بھی من بولا جائے گا تو اس سے ابتداء سمجھ میں آئے گا لیکن خاص ابتداء پر دلالت کرنے کیلئے مبداء کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک حرف وہ کلمہ ہے جو دوسری چیز کے ملائے بغیر اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا۔

تو علامہ تفتازانی کے نزدیک حروف وضع کی تعریف میں داخل ہوں گے اور علامہ ابن حاجب کے نزدیک حروف وضع کی تعریف میں داخل نہیں ہوں گے۔

وَفِي كَثِيرٍ مِنَ النُّسخِ بَدَلَ قَوْلِهِ دُونَ الْمُشْتَرَكِ دُونَ الْكِنَايَةِ وَهُوَ سَهْوٌ لَّانَّهُ إِنْ أُرِيدَ أَنَّ الْكِنَايَةَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَعْنَاهَا الْأَصْلِيِّ مَوْضُوعَةٌ فَكَذَلِكَ الْمَجَازُ ضَرُورَةٌ أَنْ الْأَسَدُ فِي قَوْلِنَا زَأَيْتُ أَسَدًا يُرَبِّي مَوْضُوعٌ لِلْحَيَوَانِ الْمُفْتَرَسِ وَإِنْ لَمْ يُسْتَعْمَلْ فِيهِ  
ترجمہ:-

اور اکثر نسخوں میں ”دون المشترك“ کے بجائے دون الکنایہ کی عبارت ہے تو یہ بھول ہے کیونکہ اگر اس سے یہ مراد لیا جائے کنایہ اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے موضوع ہے تو مجاز بھی اسی طرح ہے کیونکہ لفظ اسد ”ریت اسد ایرمی“ میں نے شیر کو تیر بھینکتے ہوئے دیکھا ہے میں حیوان مفترس کیلئے موضوع ہے اگر چاس میں استعمال نہیں کیا گیا ہے۔  
تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعض نسخوں کی تعین کر کے اختلاف نسخ کی وضاحت کی ہے چنانچہ ایک نسخہ تو یہی ہے کہ ”دون المشترك“ جبکہ بعض نسخوں میں ”دون المشترك“ کے بجائے ”دون الکنایہ“ کی عبارت ہے۔ یہ لفظ یا تو کاتب کی غلطی کی وجہ سے بعض نسخوں میں مذکور ہوا ہے اور یا مصنف سے خود ہی سہوا ہوا ہے کوئی بھی صورت ہو ”دون الکنایہ“ کی عبارت صحیح نہیں ہے۔ اسلئے کہ یہاں پر کنایہ کی دو ہی صورتیں ہیں اور دونوں صورتیں صحیح نہیں ہیں۔ اگر کنایہ سے اس کا اصلی معنی مراد لیا جائے جیسے ”طویل السجاد“ اس کا اصلی معنی تلوار کے پر تلے کا لمبا ہونا۔ تو کنایہ اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے وضع کی تعریف میں داخل ہے تو پھر مجاز کو بھی داخل ہونا چاہئے اسلئے کہ مجاز بھی اپنے اصل کے اعتبار سے کسی معنی کیلئے موضوع ہو تا ہے کیونکہ ”ریت اسد ایرمی“ میں اگر چاسد کا استعمال حیوان مفترس کیلئے نہیں ہے لیکن اس کا اصل معنی تو حیوان مفترس ہے۔ اور اگر کنایہ معنی لازمی یعنی معنی مستعمل کے اعتبار سے وضع کی تعریف میں داخل ہے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تو اس کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ معنی موضوع لہ پر دلالت کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جبکہ کنایہ کیلئے اپنے معنی مستعمل پر دلالت کرنے کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے لہذا جب ان دونوں صورتوں میں کنایہ وضع کی تعریف میں داخل نہیں ہے تو پھر ”دون الکنایہ“ کی عبارت لانا بھی صحیح نہیں ہے۔

وَأِنْ أُرِيدَ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَعْنَى الْكِنَايَةِ أَعْنِي لَأَزِمَ الْمَعْنَى الْأَصْلِي ففساده ظاهراً لَّانَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِنَفْسِهِ بَلْ بِوَاسِطَةِ الْقَرِينَةِ لَا يَقَالُ مَعْنَى قَوْلِهِ بِنَفْسِهِ أَيْ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِزَادَةِ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ فَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ مِنَ الْوَضْعِ الْمَجَازُ دُونَ الْكِنَايَةِ لِأَنَّا قَوْلُ أَخَذَ الْمَوْضُوعَ فِي تَعْرِيفِ

الْوَضْعُ فَاسِدٌ لِلزُّومِ الدَّوْرُ وَكَذَا احْصَرُ الْقَرِيْنَةُ فِي اللَّفْظِ لِأَنَّ الْمَجَازَ قَدْ يَكُونُ لَهُ قَرِيْنَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ لَا يَقَالُ مَعْنَى الْكَلَامِ أَنَّهُ خَرَجَ عَنْ تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ الْمَجَازِ دُونَ الْكِنَايَةِ فَإِنَّهَا أَيْضًا حَقِيقَةٌ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ لِأَنَّا نَقُولُ هَذَا فَاسِدٌ عَلَى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ لِأَنَّ الْكِنَايَةَ لَمْ تُسْتَعْمَلْ عِنْدَهُ فِيمَا وَضَعَتْ لَهُ بَلْ إِنَّمَا اسْتَعْمَلَتْ فِي لَازِمِ الْمَوْضُوعِ لَهُ مَعَ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَلْزُومِ وَسَيَجْنِي لِهَذَا زِيَادَةُ تَحْقِيقِي -

ترجمہ:-

اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ وہ اپنے معنی کنائی یعنی لازم اصل کی نسبت موضوع ہے تو اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ کنایہ اس معنی پر اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قرینہ کے واسطے سے دلالت کرتا ہے یہ نہ کہا جائے کہ ہنفسہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی موضوع لہ کے ارادے سے مانع قرینہ کے بغیر ہو یا قرینہ لفظیہ کے بغیر تو اس صورت میں مجاز نکل جائے گا کنایہ نہیں نکلے گا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وضع کی تعریف میں موضوع کو لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے دور لازم آرہا ہے اور اسی طرح قرینہ کو لفظیہ میں منحصر کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مجاز کا قرینہ کبھی معنوی بھی ہوتا ہے یہ اعتراض بھی نہ کیا جائے کہ کلام کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف سے مجاز نکل گیا نہ کہ کنایہ کیونکہ یہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ صاحب مفتاح نے اس کی تصریح کی ہے کیونکہ ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ مصنف کی رائی کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک کنایہ میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال نہیں ہوتا ہے یہ تو اپنے معنی موضوع لہ کے لازم میں مستعمل ہوتا ہے ملزوم کے ارادہ کے جواز کے ساتھ اس کی مزید تحقیق عنقریب آجائے گی۔

تشریح:-

بعض لوگوں نے دونوں کنایہ کی تردید کا جواب دیتے ہوئے وضع کے معنی میں دو تاویلیں کی ہیں علامہ تفتازانی نے ان دونوں تاویلوں کا جواب دیا ہے۔ پہلی تاویل یہ کی ہے کہ وضع کی تعریف میں ”ہنفسہ“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ نہ ہو جس کے ہوتے ہوئے معنی حقیقی مراد لینا صحیح نہ ہو مجاز میں ایسا قرینہ ہوتا ہے اور کنایہ میں ایسا قرینہ نہیں ہوتا ہے اسلئے مجاز وضع کی تعریف سے خارج اور کنایہ وضع کی تعریف میں داخل ہوگا۔ دوسری تاویل یہ کی ہے کہ وضع کی تعریف میں ”ہنفسہ“ سے جو قرینہ سمجھ میں آرہا ہے اس سے قرینہ لفظی مراد ہے کہ لفظ قرینہ لفظی کے بغیر اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے تو مجاز میں ایسا قرینہ ہوتا ہے اور کنایہ میں چونکہ ایسا قرینہ نہیں ہوتا ہے اسلئے مجاز وضع کی تعریف سے خارج ہوگا اور کنایہ وضع کی تعریف میں داخل ہوگا۔

لانا نقول

یہاں سے دونوں تاویلوں کا جواب دیا ہے۔

پہلی تاویل کا جواب یہ دیا ہے کہ وضع کی تعریف میں موضوع کے ذکر کرنے سے دور لازم آئے گا کیونکہ معرف کا جاننا تعریف پر موقوف ہوتا ہے اور تعریف ان الفاظ پر موقوف ہوتی ہے جنہیں اس تعریف میں ذکر کر دیا جائے تو وضع موقوف ہو تعریف پر اور اس میں لفظ موضوع مذکور ہے جس کا جاننا موقوف ہے وضع کے جاننے پر تو اس سے دور لازم آئے گا کہ معرف موقوف ہو تعریف پر اور تعریف موقوف ہوئی معرف پر اور اسی کو اہل منطق دور کہتے ہیں اور دور باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتی ہے۔

اور دوسری تاویل کا جواب یہ دیا ہے کہ قرینہ کو لفظی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کا قرینہ جس طرح لفظی ہوتا ہے اسی طرح کبھی بھار معنوی بھی ہوتا ہے الغرض مجاز کے قرینہ کیلئے ہمیشہ لفظی ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی لفظی ہوتا ہے اور کبھی معنوی اسلئے اسے لفظی کی قید کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ”دونوں کنایہ“ کی عبارت صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح عبارت ”دونوں المشترك“ ہے۔

لا یقال -

بعض لوگوں نے ”فخرج المجاز دون الكناية“ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مجاز حقیقت کی تعریف سے خارج ہو نہ کہ کنایہ جیسا کہ صاحب مفتاح نے بھی کنایہ کے حقیقت میں داخل ہونے کی وضاحت کی ہے لیکن ان کی یہ وضاحت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کی یہ بات تب صحیح ہوتی جب

حقیقت و کنایہ الفاظ مترادف ہوتے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہ ہوتا جبکہ ان دونوں کی تعریفوں میں فرق ہے حقیقت وہ ہے جس میں لفظ کو معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے جبکہ کنایہ وہ ہے جسے معنی موضوع لہ کے لازم میں اس طور پر استعمال کیا جاتا ہے کہ معنی لازم کے مراد ہونے کے ساتھ ساتھ معنی لازم کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔

وَالْقَوْلُ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِدَاثِهِ ظَاهِرَةٌ فَاسِيدٌ يَغْنَى ذَهَبٌ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ دَلَالََةَ الْأَلْفَاظِ عَلَى مَعَانِيهَا لَا تَحْتَاجُ إِلَى الْوَضْعِ بَلْ بَيِّنَ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى مُنَاسَبَةً طَبِيعِيَّةً تَقْتَضِي دَلَالََةَ كُلِّ لَفْظٍ عَلَى مَعْنَاهُ لِدَاثِهِ فَذَهَبَ الْمُصَنِّفُ وَجَمِيعُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ فَاسِيدٌ مَا دَامَ مَحْمُولًا عَلَى مَا يُفْهَمُ مِنْهُ ظَاهِرًا لِأَنَّ دَلَالََةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى لَوْ كَانَتْ لِدَاثِهِ كَدَلَالَتِهِ عَلَى الْأَلْفَاظِ لَوَجَبَ أَنْ لَا تَخْتَلِفَ اللُّغَاتُ بِاخْتِلَافِ الْأَسْمَاءِ وَأَنْ يُفْهَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مَعْنَى كُلِّ لَفْظٍ لِعَدَمِ انْفِكَالِ الْمَدْلُولِ عَنِ الدَّلِيلِ وَلَا مُتَنَعٍ أَنْ يُجْعَلَ اللَّفْظُ بِوَاسِطَةِ التَّقْرِينَةِ بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي دُونَ الْحَقِيقِي لِأَنَّ مَا بِالذَّاتِ لَا يَزُولُ بِالْغَيْرِ وَلَا مُتَنَعٌ نَقْلُهُ مِنْ مَعْنَى إِلَى مَعْنَى الْآخَرِ بِحَيْثُ لَا يُفْهَمُ مِنْهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إِلَّا الْمَعْنَى الثَّانِي۔

ترجمہ:-

اور یہ کہنا کہ لفظ کی دلالت اپنی ذات کے اعتبار سے ہوتی ہے بظاہر صحیح نہیں ہے یعنی بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ الفاظ کی معانی پر دلالت واضح کی محتاج نہیں ہے بلکہ لفظ اور معنی کے درمیان کوئی ایسی مناسبت طبعیہ پائی جاتی ہے جو ہر لفظ کے اپنے معنی پر اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرنے کا تقاضا کرتی ہے تو مصنف اور تمام محققین کے نزدیک جب اس قول کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس طرح ضروری ہو جیسے لفظ کی دلالت لافظ پر ہوتی ہے تو اس سے یہ ضروری ہوگا کہ لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے لغات مختلف نہ ہوں اور یہ کہ ہر آدمی ہر لفظ کے معنی کو سمجھ جائے کیونکہ دلیل سے مدلول کا انفکاک نہیں ہوتا ہے اور ناممکن ہو جائے گا لفظ کو قرینہ کے واسطے سے اس درجہ میں کر دیا جائے کہ وہ معنی مجازی پر تو دلالت کرے معنی حقیقی پر دلالت نہ کرے۔ کیونکہ جو چیز کسی کی ذات کو لاحق ہو وہ غیر کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی ہے اور لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف اس طرح منتقل کرنا بھی متنع ہو جائے گا کہ اطلاق کے وقت اس کا معنی مانی ہی مفہوم ہو۔

تشریح:-

وَالْقَوْلُ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لِدَاثِهِ ظَاهِرَةٌ فَاسِيدَةٌ

یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرنے میں وضع واضح کا محتاج ہوتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے جمہور اور علامہ تفتازانی کے نزدیک الفاظ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرنے میں وضع واضح کے محتاج ہیں وضع واضح کے بغیر اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتے ہیں جبکہ عباد بن سلیمان ضمیری معتزلی کے نزدیک معانی پر الفاظ کی دلالت الفاظ و معانی کے درمیان طبعی تعلق کی وجہ سے طبعی ہوتی ہے اس کیلئے وضع واضح کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر اس لفظ کو ہم اس کے ظاہر پر محمول کریں تو اس میں چار خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر لفظ کی دلالت لافظ کی طرح معنی موضوع لہ پر ہو تو اقوام میں اختلاف کی وجہ سے زبانوں میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ الفاظ کے ایک ہونے کے باوجود اقوام کے اختلاف کی وجہ سے معانی میں بھی اختلاف پیدا ہوتا ہے جیسے لفظ سوء ترکی میں پانی کو فارسی میں طرف کو اور عربی میں برائی اور قباح کو کہتے ہیں تو اقوام میں اختلاف کی وجہ سے الفاظ کے معنی میں اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرتا ہو تو پھر ہر آدمی کو ہر لفظ کا معنی معلوم ہونا چاہئے اسلئے کہ معانی الفاظ کیلئے مدلول ہوتے ہیں اور دال کی مدلول پر دلالت ہر ایک کیلئے برابر ہوتی ہے۔

تیسری خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ جب قرینہ کے ہوتے ہوئے معنی مجازی پر دلالت کی جائے تو اس وقت معنی حقیقی مراد لینا ممتنع نہیں ہونا چاہئے اسلئے کہ لفظ کی دلالت معنی حقیقی پر ذاتی ہوتی ہے اور معنی مجازی پر قرینہ کی وجہ سے دلالت عارضی ہوتی ہے اور ذات کیلئے عارضی اور خارجی چیز مانع نہیں بنتی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ قرینہ کے ہوتے ہوئے جب معنی مجازی پر دلالت کی جائے تو اس وقت معنی حقیقی پر دلالت کرنا ممتنع ہوتا ہے۔

چوتھی خرابی یہ لازم آ رہی ہے کہ اگر لفظ کی دلالت اپنے معنی پر ذات کے اعتبار سے ہو تو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف اس طرح منقول ہونا کہ پہلا والا معنی بالکل متروک ہو نہ ہو مانع نہیں ہونا چاہئے کیونکہ لفظ کی دلالت منقول منہ پر ذات کی وجہ سے ہوتی ہے اور منقول الیہ پر ایک عارض کی وجہ سے ہوتی ہے اور عارض کی دلالت ذات کیلئے مانع نہیں ہوتی ہے جبکہ منقول منہ اور منقول الیہ دونوں کو ایک ہی وقت میں ایک ساتھ مراد لینا صحیح نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ لفظ کی معنی پر دلالت ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے بلکہ واضح کے وضع کی وجہ سے ہوتی ہے۔

وَقَدْ تَأَوَّلَ أُنَى الْقَوْلِ بَدَلَالَةَ اللَّفْظِ لِذَاتِهِ السَّكَاسِي أُنَى صَرْفَهُ عَنْ ظَاهِرِهِ وَقَالَ إِنَّ تَنْبِيَةَ عَلَى مَاعْلِيَةِ أَيْمَةً عَلِمَتِ الْإِشْتِقَاقَ وَالتَّضْرِيْفَ مِنْ أَنَّ لِلْحُرُوفِ فِي أَنْفُسِهَا خَوَاصَّ بِهَا تَخْتَلِفُ كَالْجَهْرِ وَالْهَمْسِ وَالشَّدَّةِ وَالرَّخَاوَةِ وَالتَّوَسُّطِ بَيْنَهُمَا وَغَيْرِ ذَلِكَ وَتِلْكَ الْخَوَاصُّ تَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْعَالِمُ بِهَا إِذَا أَخَذَ فِي تَعْيِينِ شَيْءٍ مُرَكَّبٍ بِسَنَاهَا لِمَعْنَى لَا يَهْمَلُ التَّنَاسُبُ بَيْنَهُمَا قِضَاءً لِحَقِّ الْحِكْمَةِ كَالْقَضْمِ بِالْقَاءِ الَّذِي هُوَ حَرْفٌ رَخِي لِكُسْرِ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَبِينَنَّ وَالْقَضْمُ بِالْقَافِ الَّذِي هُوَ حَرْفٌ شَدِيدٌ لِكُسْرِ الشَّيْءِ حَتَّى يَبِينَنَّ وَإِنَّ لِهَيْئَاتِ تَرْكِيبِ الْحُرُوفِ أَيْضًا خَوَاصَّ كَالْفَعْلَانِ وَالْفَعْلَى بِالتَّحْرِيكِ لِمَافِيهِ حَرْكَةُ كَالنَّزْوَانِ وَالْحَيْدَى وَكَذَابَابُ فَعْلٌ بِالضَّمِّ مِثْلُ شَرَفٍ وَكُرْمٌ لِلْأَفْعَالِ الطَّبِيعِيَّةِ اللَّازِمَةِ۔

ترجمہ:-

اور تحقیق اس کی تاویل کی ہے یعنی سکا کی نے اس قول کی تاویل کی ہے جس میں لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے یعنی سکا کی نے اسے اس کے ظاہری معنی سے پھیر دیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں اس نظریہ پر تنبیہ ہے جسے علماء اشتقاق اور علماء صرف اختیار کیا ہے کہ فی نفسہ حروف کے کچھ خواص ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ مختلف ہوتے ہیں جیسے جہر، ہمس شدہ، رخاوت، توسط وغیرہ اور یہ خواص اس بات کے مقتضی ہیں کہ ان کا جاننے والا جب ایسے حروف سے مرکب ہو نیوالے لفظ کو کسی معنی کیلئے وضع کرے تو وہ حکمت تقاضا کی وجہ سے ان کے باہمی تناسب کو نہ چھوڑے جیسے قسم فاء حرف رخوہ کے ساتھ اس طرح توڑنے کو کہتے ہیں کہ اس چیز کے اجزاء جدا نہ ہو جائیں اور قسم قاف کے ساتھ جو حروف شدیدہ میں سے ہے اس طرح توڑنے کو کہتے ہیں کہ اجزاء جدا ہو جائیں اسی طرح ترکیب حروف کی ہیئتوں کے بھی خواص ہوتے ہیں جیسے فعلان اور فعلی متحرک اس کیلئے موضوع ہے جس میں حرکت ہو جیسے نزوان، حیدئی، اسی طرح بالفعل مثلاً شرف کرم ان افعال کے لئے موضوع ہیں جو طبعیہ لازمہ ہوں۔

تشریح:-

وقد تأوَّل السكاسي -

اور اگر اس قول کی تاویل کر لی جائے جیسے کہ علامہ سکا کی نے اس کی تاویل کی ہے تو پھر یہ بات صحیح بھی ہو سکتی ہے علامہ سکا کی نے اس بارے میں یہ بات کہی ہے کہ علم اشتقاق اور علم صرف والوں کے نزدیک حروف کے بھی کچھ ایسے خواص ہوتے ہیں جو دوسروں سے مختلف ہوتے ہیں جیسے ہمس رخوہ شدیدہ متوسطہ ہے اسی طرح افعال کی ہیئت ترکیب کے بھی کچھ خواص ہوتے ہیں جو ان کے اوزان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔

تو جو حروف ذات میں ایک دوسرے سے مختلف خواص رکھتے ہیں جب ان حروف کو جمع کر کے ان سے کوئی ہیئت اور صیغہ بنا کر کسی معنی کیلئے وضع کیا جائے گا تو وضع کے بعد بھی اس کے معنی میں ان حروف کے خواص کا خیال رکھنا ضروری ہے جیسے دولفظ ہیں قسم اور قسم اس میں فاء رخوہ ہے اور اس کے معنی میں نرمی پائی جاتی ہے لہذا قسم کے معنی ہوں گے کسی چیز کا ٹوٹ کر بالکل جدا نہ ہونا بلکہ ٹوٹنے کے باوجود اس چیز کے اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ مل سکتے ہوں اور قسم میں قاف حروف شدیدہ میں سے ہے اسلئے اس جملے کے معنی ہوں گے کسی چیز کا ٹوٹ کر اس کے اجزاء کا اس طرح جدا ہو جانا

کہ وہ آپس میں مل نہ سکیں۔ اسی طرح افعال کی ہیئت مخصوصہ اور اوزان بھی کسی خاص خفی پر دلالت کرتے ہیں تو جب بھی کوئی صیغہ اس وزن پر ہوگا اس کا بھی وہی معنی ہوگا جیسے فعلان اور فعلی کا عین کلمہ متحرک ہے تو جو بھی صیغہ اس وزن پر ہوگا اس میں بھی حرکت کا معنی پایا جائے گا جیسے نزلان کے معنی ہیں نزکا مادہ پر چڑھ کر خفتی کرنا اور ان کی خفتی کے وقت بھی حرکت ہوتی ہے اسی طرح حیوان کے معنی میں بھی حرکت ہوتی ہے کہ حیوان کی تعریف ہے اِنَّہ جسم نام متحرک بالارادة اسی طرح حیدئی کے معنی ہیں گدھے کا کھا کھا کر مست ہو کر غر مستیاں کرنا گدھے کے بارے میں مشہور ہے کہ جب وہ کھا کھا کر مست ہوتا ہے تو اپنا سایہ دیکھ کر اسے دوسرا گدھا سمجھ کر اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتے ہوئے دوڑتا ہے۔

اسی طرح باب فعل بضم العین ان خصوصیات پر دلالت کرتا ہے جو انسان کی طبیعت کو لازم ہوتی ہیں لہذا جو بھی باب اس وزن پر ہوگا اس میں یہی خصوصیت پائی جائے گی چنانچہ شرف کے معنی ہیں عزیز و فیس ہونا۔ اور کرم کے معنی ہیں سخاوت کرنا اور یہ دونوں طبعی چیزیں ہیں لہذا جو بھی باب اس وزن پر آئے گا تو وہ اس معنی کو ادا کرے گا یعنی ان چیزوں پر دلالت کرے گا جو انسان کی طبیعت کو ہمیشہ لازم ہوتی ہیں۔

وَالْمَجَازُ فِي الْأَصْلِ مَفْعَلٌ مِنْ جَازِ الْمَكَانِ يَجُوزُهُ إِذَا تَعَدَّاهُ نَقَلَ إِلَى الْكَلِمَةِ الْجَائِزَةِ أَيْ الْمَتَعَدِّيَةِ مَكَانَهَا الْأَصْلِيَّ أَوِ الْكَلِمَةِ الْمَجْزُوءِ بِهَا عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ جَازُوا بِهَا وَعَدَّوْهَا مَكَانَهَا الْأَصْلِيَّ كَذَا ذَكَرَ الشَّيْخُ فِي إِسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ مِنْ قَوْلِهِمْ جَعَلْتُ كَذَا مَجَازًا إِلَى حَاجَتِي أَيْ طَرِيقًا أَنْ مَعْنَى جَازِ الْمَكَانِ سَلَكُهُ فَإِنَّ الْمَجَازَ طَرِيقٌ إِلَى تَصَوُّرِ مَعْنَاهُ فَالْمَجَازُ مُفْرَدٌ وَمُرَكَّبٌ وَهُمَا مُخْتَلِفَانِ فَعَرَفُوا كَلًّا عَلَى حِدَةٍ۔ أَمَّا الْمَفْرَدُ فَهُوَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ اخْتَرَتْ بِهَا عَنِ الْكَلِمَةِ قَبْلَ الْإِسْتِعْمَالِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَجَازٍ وَلَا حَقِيقَةٍ۔ ترجمہ:-

اور مجاز اصل میں مفعول کے وزن پر ہے جاز مکان بجزو سے ماخوذ ہے بمعنی تجاوز کرنا پھر اسے اس کلمہ کی طرف نقل کیا گیا ہے جو اپنے اصلی مکان سے تجاوز کرے یا اس کلمہ کی طرف جس کے ذریعہ تجاوز کیا گیا ہو اس طور پر کہ اہل معانی اس کے ذریعہ اس کے اصلی مکان سے تجاوز کرتے ہیں شیخ نے اسرار البلاغہ میں یہی ذکر کیا ہے مصنف نے کہا ہے کہ ظاہر یہی کہ جعلت کذا مجاز الی حاجتی طریق سے ماخوذ ہے یہ جاز مکان کے معنی میں ہیں راستہ پر چلنا اور مجاز بھی معنی کے تصور کا ایک راستہ ہے لہذا مجاز مفرد اور مرکب ہے اور یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں اسلئے اہل معانی نے ان میں سے ہر ایک کی جدا جدا تعریف کر دی ہے تو مجاز وہ کلمہ ہے جسے استعمال کیا جائے اس سے اس کلمہ سے احتراز کیا ہے جسے ابھی تک استعمال نہ کیا گیا ہو کیونکہ یہ استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ ہی مجاز۔

تشریح:-

ماتن نے مجاز کی تعریف سے پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی تعریف کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز کی کوئی ایسی عام تعریف نہیں تھی جو ان دونوں قسموں کو شامل ہونی اسلئے پہلے تقسیم کی اور پھر اس کے ضمن میں ان قسموں کی تعریف کی ہے۔ چنانچہ مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز مفرد اور مجاز مرکب۔

مجاز مفرد وہ کلمہ ہے جسے ایسے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے کہ جس اصطلاح میں مخاطب ہو رہا ہے وہ معنی اس اصطلاح میں بھی غیر موضوع لہ ہو اس طور پر کہ وہ استعمال صحیح ہو اور اس میں ایسا قرینہ پایا جائے کہ اس قرینہ کے ہوتے ہوئے معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا صحیح نہ ہو۔ شارح نے شرح میں مجاز کی تین وجہ تسمیہ ذکر کی ہیں۔

پہلی وجہ تسمیہ یہ ذکر کی ہے کہ مجاز اجوف سے مفعول مصدر می کے وزن پر ہے یہ اگر مبنی للفاعل ہو تو جاز مکان بجزو بمعنی تعذہ کے ہوگا لیکن اس صورت میں یہ اسم فاعل کے معنی میں ہوگا یعنی مجاز وہ کلمہ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ سے معنی غیر موضوع لہ کی طرف تجاوز کرے۔

دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہو اس صورت میں یہ ”الکلمۃ المعجوزۃ“ کے معنی میں ہوگا اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مجاز وہ کلمہ ہے جس کے ساتھ متکلم نے اس کے معنی اصلی سے تجاوز کیا ہو یہ وجہ تسمیہ اسرار البلاغہ میں شیخ عبد القادر جرجانی نے ذکر کی ہے۔



اور تیسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مجاز جعلت کذا مجازاً الی حاجتی۔ کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ طریق اور راست بناوینا تو جس طرح لفظ کیلئے اس کا معنی موضوع لہ طریق بنتا ہے اسی طرح لفظ کیلئے اس کا معنی مجازی بھی طریق بنتا ہے یہ وجہ تسمیہ مصنف نے اپنی کتاب الايضاح میں ذکر کی ہے۔ علامہ تفتازانی نے اس تعریف کے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ الکلمۃ جس کی طرح ہے اور المستعملہ پہلی فصل ہے اسکے ساتھ ان کلمات سے احتراز کیا ہے جن کو ابھی تک استعمال نہ کیا گیا ہو کیونکہ کسی بھی کلمہ کو استعمال کرنے سے پہلے حقیقت یا مجاز نہیں کہا جاسکتا ہے۔

فِي غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ اخْتَرَزَ بِهِ عَنِ الْحَقِيقَةِ مُرْتَجَلًا كَانَ اَوْ مَشْقُولًا اَوْ غَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ فِي اِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَضَعَتْ وَقَيْدُ ذَلِكَ لِيَدْخُلَ الْمَجَازُ الْمُسْتَعْمَلُ فَيَمَّا وَضَعَتْ لَهُ فِي اِصْطِلَاحٍ الْاُخَرَ كَلَفِظَ الصَّلَاةَ اِذَا اسْتَعْمَلَهُ الْمُخَاطَبُ بِعَرَفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ مَجَازًا فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَعْمَلًا فَيَمَّا وَضَعَتْ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ فَلَيْسَ بِمُسْتَعْمَلٍ فَيَمَّا وَضَعَتْ لَهُ فِي اِصْطِلَاحٍ الَّذِي بِهِ وَقَعَ التَّخَاطُبُ أَغْنَى الشَّرْعُ وَلِيُخْرِجَ مِنَ الْحَقِيقَةِ مَا يَكُونُ لَهُ مَعْنَى الْاُخَرَ بِاِصْطِلَاحٍ الْاُخَرَ كَلَفِظَ الصَّلَاةَ الْمُسْتَعْمَلَةَ بِحَسَبِ الشَّرْعِ فِي الْاَزْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ فَإِنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ كَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ لَكِنْ بِحَسَبِ اِصْطِلَاحٍ اُخَرَ وَهُوَ اللُّغَةُ لَا يَحْسَبُ اِصْطِلَاحٌ بِهِ التَّخَاطُبُ وَهُوَ الشَّرْعُ عَلَى وَجْهِ يَصِحُّ مُتَعَلِّقٌ بِالْمُسْتَعْمَلَةِ مَعَ قَرِينَةٍ عَدَمِ اِرَادَتِهِ أَيْ اِرَادَةِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَلَا بُدَّ لِمَجَازٍ مِنَ الْعِلَاقَةِ لِيَتَحَقَّقَ اِلِسْتِعْمَالُ عَلَى وَجْهِ يَصِحُّ وَإِنَّمَا قَيْدُ بَكُونِهِ عَلَى وَجْهِ يَصِحُّ وَاشْتَرَطَ الْعِلَاقَةَ لِيُخْرِجَ الْغُلَطَ مِنْ تَعْرِيفِ الْمَجَازِ كَقَوْلِنَا خُذْ هَذَا الْفَرَسَ مُشِيرًا إِلَى الْكِتَابِ لِأَنَّ هَذَا اِلِسْتِعْمَالُ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ يَصِحُّ وَإِنَّمَا قَيْدُ بَقَوْلِهِ مَعَ قَرِينَةٍ عَدَمِ اِرَادَتِهِ لِيُخْرِجَ الْكِنَايَةَ لِأَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ مَعَ جَوَازِ اِرَادَةِ مَا وَضَعَتْ لَهُ۔

ترجمہ:-

”فی غیر ما وضع لہ“ اس کے ساتھ حقیقت سے احتراز کیا ہے خواہ وہ حقیقت مرتجل ہو یا منقول یا ان کے علاوہ کوئی اور چیز ہو اور ”فی اصطلاح بہ التخاب“ یہ مصنف کے قول وضع کے ساتھ متعلق ہے اور یہ قید اس مجاز کو داخل کرنے کیلئے لگائی ہو جس میں کسی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اس کے علاوہ کسی دوسری اصطلاح میں جس میں مخاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلوٰۃ جب مخاطب اسے شریعت کی اصطلاح میں مجازی طور پر دعاء کے معنی میں استعمال کرے۔ تو یہ لفظ اگر چنی الجملہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے لیکن اس اصطلاح میں اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے جس میں مخاطب ہو رہا ہے یعنی اصطلاح شریعت میں اور اس قید کے ساتھ وہ لفظ بھی نکل جائے گا جس کا کسی دوسری اصطلاح میں کوئی اور معنی ہو جیسے لفظ صلوٰۃ کو شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ کے معنی میں استعمال کیا جائے تو اس پر یہ بات صادق آرہی ہے کہ یہ لفظ دوسری اصطلاح یعنی لغت کے اعتبار سے اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے اس اصطلاح کے مطابق اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہے جس میں مخاطب ہو رہا ہے یعنی شریعت کے اعتبار سے ”علی وجہ یصح“ صحیح طریقے پر یہ مستعملہ کے ساتھ متعلق ہے ”مع قرینہ عدم ارادہ“ معنی موضوع لہ کے مراد نہ ہونے کے قریبے کیساتھ جبکہ مجاز کیلئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ صحیح طرح سے استعمال کرنا ثابت ہو جائے اور ”علی وجہ یصح“ کی قید اسلئے لگائی ہے تاکہ مجاز کی تعریف سے غلط نکل جائے جیسے کہ ہمارے قول خذ الفرس کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کیونکہ یہ صحیح طریقہ پر استعمال نہیں ہے ”مع قرینہ عدم ارادہ“ کی قید کنایہ کو نکالنے کیلئے لگائی ہے کیونکہ کنایہ میں لفظ معنی غیر موضوع میں مستعمل ہوتا ہے معنی موضوع لہ کے ارادہ کے صحیح ہونے کے ساتھ۔

تشریح:-

غیر ما وضع لہ یہ دوسری فصل ہے اس کے ساتھ حقیقت سے تمام قسموں سمیت احتراز کیا ہے جیسے مرتجل منقول اور مشترک وغیرہ سے کیونکہ ان تمام کی وضع اپنے موضوع لہ کیلئے ہوتی ہے۔

مرتجل کہتے ہیں کسی لفظ کو بغیر کسی مناسبت کے کسی لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی میں استعمال جیسے جعفر چھوٹی نہر کو کہتے ہیں پھر یہ کسی آدمی کا

نام رکھ دیا جائے تو یہ حقیقت مرتجیل کہلائے گا۔ منقول کسی لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے کسی مناسبت کی وجہ سے جیسے لفظ صلوة دعاء سے ارکان مخصوصہ کی طرف منقول ہوا ہے اور ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے کہ جس طرح دعاء میں سوال ہے اسی طرح نماز میں سوال اور عاجزی ہے۔

مشترک کسی لفظ کو چند معانی کیلئے وضع میں مناسبت کا خیال رکھے بغیر استعمال کرنے کو کہتے ہیں۔

فنی اصطلاح بہ التخطاطب یہ تیسری فصل ہے اس قید کے ساتھ مجاز کی کچھ قسموں کو داخل کر دیا ہے اور حقیقت کو خارج کر دیا ہے اور اس مجاز کو داخل کیا ہے جو غیر معنی موضوع لہ ہو میں مستعمل ہو اس اصطلاح میں جس میں تخطاطب ہو رہا ہے جیسے لفظ صلوة جب اہل شریعت اس کو دعاء کے معنی میں استعمال کریں تو یہ مجاز ہوگا اگرچہ فی الجملة یہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اور اس حقیقت کو نکال دیا ہے جو دوسری اصطلاح کے اعتبار سے معنی موضوع لہ ہو جیسے یہی لفظ صلوة بول کر ارکان مخصوصہ مراد لئے جائیں تو یہ اہل لغت کے نزدیک اگرچہ معنی غیر موضوع لہ ہے لیکن اہل شریعت کے نزدیک یہ معنی موضوع لہ اور حقیقت ہے۔ اور آخری دو قیدوں کا فائدہ مصنف نے خود ذکر کیا ہے چنانچہ علی وجہ یصح کی قید لگا کر غلط سے احتراز کیا ہے مثلاً کوئی آدمی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ خذ هذا الفرس یہ گھوڑا لے لو! یہاں پر معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ استعمال صحیح نہیں ہوگا۔

مع قرینہ عدم ارادہ

یہ چوتھی فصل ہے اس کے ساتھ کنایہ سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ کنایہ میں لفظ کو غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کرتے ہوئے معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔

وَكُلُّهُمَا أَيْ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ لُغَوِيٌّ وَشَرْعِيٌّ وَغَرْفِيٌّ خَاصٌّ وَهُوَ مَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهُ كَالنَّخْوِيِّ وَالصَّرْفِيِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ أَوْ غَرْفِيٌّ عَامٌّ وَهُوَ مَا لَا يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهُ وَهَذِهِ النِّسْبَةُ فِي الْحَقِيقَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْوَاضِعِ فَإِنْ كَانَ وَاضِعُهَا وَاضِعَ اللُّغَةِ فَلُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ الشَّارِعُ فَشَرْعِيٌّ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ وَفِي الْمَجَازِ بِإِعْتِبَارِ الْإِصْطِلَاحِ الَّذِي وَقَعَ الْإِسْتِعْمَالُ فِيهِ غَيْرِ مَا وَضِعَتْ لَهُ فِي ذَلِكَ الْإِصْطِلَاحِ فَإِنْ كَانَ هُوَ إِصْطِلَاحُ اللُّغَةِ فَالْمَجَازُ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ إِصْطِلَاحُ الشَّرْعِ فَشَرْعِيٌّ وَالْأَفْعَرْفِيٌّ عَامٌّ أَوْ خَاصٌّ كَأَسَدٍ لِلشَّيْءِ الْمَخْصُوصِ وَالرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي الشَّيْءِ وَمَجَازٌ لُغَوِيٌّ فِي الرَّجُلِ الشَّجَاعِ وَصَلَوَةٌ لِلْعِبَادَةِ الْمَخْصُوصَةِ وَالِدُّعَاءُ فَإِنَّهَا حَقِيقَةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْعِبَادَةِ مَجَازٌ شَرْعِيٌّ فِي الدُّعَاءِ وَفِعْلٌ لِلْفَرْطِ الْمَخْصُوصِ أَعْنَى مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهِ مُقْتَرَنَ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْحَدِيثُ فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ عَرَفِيَّةٌ خَاصَّةٌ أَعْنَى نَحْوِيَّةٌ فِي اللَّفْظِ مَجَازٌ نَحْوِيٌّ فِي الْحَدِيثِ وَذَاتِيَّةٌ لِذِي الْأَرْبَعِ وَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهَا حَقِيقَةٌ عَرَفِيَّةٌ عَامَّةٌ فِي الْأَوَّلِ مَجَازٌ عَرَفِيٌّ عَامٌّ فِي الثَّانِي۔

ترجمہ:-

اور حقیقت و مجاز میں سے ہر ایک لغوی شرعی اور عرفی ہے پھر یہ یا تو عرف خاص ہوگی اور عرف خاص وہ ہے جس کے وضع کرنے والے متعین ہوں جیسے نحوی اور صرئی وغیرہ۔ یا عرف عام ہوگی اور عرف عام وہ ہے جس کا ناقل متعین نہ ہو اور یہ نسبت حقیقت میں تو واضح کے اعتبار سے ہے کہ اگر اس کا واضح و واضع لغت ہو تو حقیقت لغویہ ہے اور اگر شارع ہو تو شرعیہ ہے اور اسی پر مزید کو قیاس کر لیا جائے اور مجاز میں اس اصطلاح کے اعتبار سے ہے جس اصطلاح کے اعتبار سے استعمال غیر موضوع لہ میں ہوا ہے کہ اگر یہ اصطلاح اصطلاح لغت ہو تو مجاز لغوی ہے اور اگر اصطلاح شرع ہو تو مجاز شرعی ہے ورنہ عرفی ہے عام ہو یا خاص جیسے لفظ اسد مخصوص درندے اور بہادر آدمی کیلئے یہ درندے میں حقیقت لغویہ ہے اور بہادر آدمی کے لئے مجاز لغوی ہے اور لفظ صلوة عبادہ مخصوصہ اور دعاء میں یہ عبادت میں حقیقت شرعیہ ہے اور دعاء میں مجاز شرعیہ ہے اور لفظ فعل ایک خاص لفظ کیلئے ہے یعنی اس لفظ کیلئے جو اپنی ذات میں موجود معنی پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ ملا ہوا اور معنی حدیثی کیلئے کہ لفظ میں حقیقت عرفیہ خاصہ یعنی

نحویہ ہے اور معنی حدی میں مجاز نحوئی ہے اور لفظ دابہ چوپائے اور انسان کیلئے کہ یہ چوپائے میں حقیقت عرفیہ عامہ ہے اور انسان میں مجاز عرف عام ہے۔  
تشریح:-

یہاں سے حقیقت اور مجاز کی قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ ان میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں حقیقت لغویہ حقیقت شرعیہ حقیقت عرف خاص حقیقت عرف عام۔ مجاز کی بھی چار قسمیں ہیں مجاز لغویہ مجاز شرعیہ مجاز عرف خاص مجاز عرف عام۔

حقیقت کی چار قسمیں واضح کے اعتبار سے ہیں اگر واضح شرعی ہو تو اسے حقیقت شرعیہ اور اگر واضح لغوی ہو تو اسے حقیقت لغویہ اور اگر واضح متعین ہو تو اسے حقیقت عرف خاص اور اگر واضح غیر متعین ہو تو اسے حقیقت عرف عام کہتے ہیں اور مجاز کی چار قسمیں اصطلاح کے اعتبار سے ہیں اگر اصطلاح بنانے والے اہل لغت ہوں تو اسے مجاز لغوی اور اگر اصطلاح بنانے والے اہل شریعت ہوں تو اسے مجاز شرعی اور اگر اصطلاح بنانے والے متعین ہوں تو اسے مجاز عرف خاص کہتے ہیں اور اگر اصطلاح بنانے والے غیر متعین ہوں تو اسے مجاز عرف عام کہتے ہیں۔

حقیقت و مجاز لغوی کی مثال جیسے اسد بول کر حیوان مفترس اور جل شجاع مراد لینا اسد مراد لینا حقیقت لغویہ ہے اور جل شجاع مراد لینا مجاز لغوی ہے حقیقت شرعیہ اور مجاز شرعی کی مثال جیسے صلوة بول کر ارکان مخصوصہ اور دعاء مراد لینا۔ ارکان مخصوصہ مراد لینا حقیقت شرعیہ اور دعاء مراد لینا مجاز شرعی ہے۔ حقیقت عرف خاص اور مجاز عرف خاص کی مثال جیسے فعل بول کر فعل مخصوص اور معنی حدث۔ فعل مخصوص یعنی مایدل علی معنی فسی نفسہ مقتن باحد الازمنة الثلاثة مراد لینا حقیقت عرف خاص اور معنی حدث مراد لینا مجاز عرف خاص ہے اسلئے کہ واضح نے لفظ فعل کی وضع تین چیزوں (معنی مصدری ”حدث“ نسبت الی الفاعل اور نسبت الی الزمان) کے مجموعے کیلئے کی ہے۔ لہذا جب فعل بول کر ان تینوں معنوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو یہ حقیقت ہوگی اور جب لفظ فعل بول کر صرف معنی مصدری مراد لیا جائے تو مجاز ہوگا۔

حقیقت عرف عام اور مجاز عرف عام کی مثال جیسے دابہ بول کر چوپائے اور انسان مراد لینا۔ دابہ اصل کے اعتبار سے ہر اس چیز کیلئے وضع کیا گیا ہے جو زمین پر چلتی ہو خواہ اس کے پیر ہوں یا نہ ہوں پھر دابہ بول کر چوپائے مراد لینا حقیقت عرف عام ہوگا اور انسان مراد لینا مجاز عرف عام ہوگا۔  
وَالْمَجَازُ مُرْسَلٌ إِنْ كَانَتْ الْعَلَاقَةُ الْمُصَحَّحَةِ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ وَالْحَقِيقِيِّ وَلَا فَاسْتِعَارَةً فَعَلَى هَذَا الْإِسْتِعَارَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا شَبَّهَ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيُّ لِعِلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ كَأَسَدٍ فِي قَوْلِنَا رَأَيْتُ أَسَدًا يُزْبِي۔

ترجمہ:-

اور مجاز مرسل ہے اگر علاقہ صحیحہ مشابہت کے علاوہ ہو مجازی اور حقیقی معنی کے درمیان ورنہ استعارہ ہے لہذا اس تفسیر پر استعارہ وہ لفظ ہے جو ایسے معنی میں مستعمل ہو جس کی معنی اصلی کے ساتھ تشبیہ کے علاقہ کی وجہ سے تشبیہ دی گئی ہو جیسے لفظ اسد رعیت اسد امیری میں۔  
تشریح:-

یہاں سے مصنف نے مجاز کی دو قسمیں بیان کی ہیں مجاز مرسل اور کنایہ۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ صحیحہ تشبیہ کا ہوگا یا نہیں۔

اگر معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقہ صحیحہ غیر تشبیہ کا ہو تو وہ مجاز مرسل ہے اور اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو وہ کنایہ ہے۔  
تو مجاز مرسل کی تعریف یوں ہوگی مجاز مرسل وہ مجاز ہے جس میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ صحیحہ غیر تشبیہ کا ہو جیسے نعمت اور احسان کی تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے کہ کثرت ایادی فلان یا کہا جائے کہ لاسمیر ید۔ پہلی مثال میں لفظ ید ہاتھ کیلئے موضوع ہے اور اس کو سبب ہونے کی وجہ سے نعمت میں استعمال کیا گیا ہے اسلئے کہ ہاتھ صدور نعمت کیلئے سبب اور منعم علیہ تک پہنچنے کا واسطہ بنتا ہے گویا کہ ہاتھ علت فاعلیت کی طرح ہوا اور دوسری مثال میں لفظ ید سبب ہونے کی وجہ سے قدرت میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ قدرت کے غالب کا ظہور اکثر ہاتھ سے ہوتا ہے اور ہاتھ ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں جیسے بطش، ضرب، قطع اخذ وغیرہ گویا کہ ”ید“ ظہور قدرت کیلئے سبب بنتا ہے

استعارہ کی تعریف: اگر معنی حقیقی اور مجازی میں علاقہ تشبیہ کا ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں جیسے رأیت اسدا یرمی میں نے شیر کو تیر پھٹکتے ہوئے دیکھا ہے اس میں چونکہ علاقہ تشبیہ کا پایا جاتا ہے اسلئے اسے استعارہ کہتے ہیں۔

مجاز مرسل کی وجہ تسمیہ: اس کو مجاز مرسل اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ارسال عن التقید سے مأخوذ ہے اسلئے کہ مجاز مرسل میں مجاز کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے۔

استعارہ کی وجہ تسمیہ استعارہ کو استعارہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ عاریۃ سے مأخوذ ہے اس میں بھی ایک لفظ کو معنی حقیقی اور اصلی سے لیکر اس کے معنی مجازی میں استعمال کیا جاتا ہے گویا کہ معنی حقیقی سے اس لفظ کو مانگ کر معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہے۔

وَكثِيرًا مَّا تَطْلُقُ الْإِسْتِعَارَةُ عَلَى فِعْلِ الْمُتَكَلِّمِ أَغْنَىٰ عَلَى اسْتِعْمَالِ اسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فِي الْمُشَبَّهِ فَعَلَى هَذَا يَكُونُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَيَصِحُّ مِنْهُ الْإِشْتِقَاقُ فَهَمَّا أَيْ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَالْمُشَبَّهِ مُسْتَعَارًا مِنْهُ وَمُسْتَعَارًا لَهُ وَاللَّفْظُ أَيْ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ مُسْتَعَارًا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اللَّبَاسِ الَّذِي أُسْتَعِيرَ مِنْ أَحَدٍ فَالْبَيْسَ غَيْرُهُ وَالْمُرْسَلُ وَهُوَ مَا كَانَ الْعِلَاقَةُ غَيْرَ الْمُشَابَهَةِ۔

ترجمہ:-

اور اکثر و بیشتر استعارہ کا اطلاق فعل متکلم پر بھی ہوتا ہے یعنی اسم مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنے پر۔ اس اطلاق پر استعارہ مصدر کے معنی میں ہوگا اور اس سے اشتقاق صحیح ہوگا لہذا وہ دونوں یعنی مشبہ بہ اور مشبہ مستعار منہ اور مستعار لہ ہیں اور لفظ یعنی مشبہ بہ مستعار ہے کیونکہ وہ اس لباس کی طرح ہے جو کسی سے مستعار لیکر دوسرے کو پہنا دیا جائے اور مجاز مرسل وہ ہے جس میں تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو۔

تشریح:-

یہاں سے ایک اختلاف بیان کر رہے ہیں کہ استعارہ لفظ کا نام ہے یا کسی لفظ کو معنی اصلی سے معنی مجازی میں استعمال کرنے کا نام ہے چنانچہ اس بات میں اہل معانی اور اہل لغت کا اختلاف ہے اہل معانی کے نزدیک استعارہ فعل کا نام ہے اور اہل لغت کے نزدیک استعارہ لفظ مستعار کو کہتے ہیں چنانچہ اہل معانی کے نزدیک جب استعارہ فعل استعارہ کا نام ہے تو اس میں چار چیزیں ہوں گی مستعار منہ مستعار لہ مستعار اور مستغیر مستعار منہ لفظ کا معنی اصلی اور مستعار لہ لفظ کا معنی مجازی اور مستعار وہ لفظ جس کا استعارہ کیا گیا ہے اور مستغیر استعارہ کرنے والا آدمی جیسے رأیت اسدا یرمی اہل لغت کے نزدیک اس میں استعارہ اسد ہے اور اہل معانی کے نزدیک اس میں اسد کا معنی حیوان مفترس مستعار منہ ہے اور اس کا استعمال رجل شجاع میں مستعار لہ ہے اور لفظ اسد مستعار ہے اور اس جملہ پر تلفظ کرنے والا آدمی مستغیر ہے۔ الغرض استعارہ کے معنی ہیں کسی سے کوئی چیز مانگ کر لیجانا خواہ وہ کپڑا ہو یا کوئی اور چیز اور اس میں بھی چونکہ لفظ اپنے معنی اصلی سے لیکر اس کے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے اسلئے اسے استعارہ کہتے ہیں۔ اور مجاز مرسل کسی لفظ کو اس کے معنی اصلی سے معنی مجازی میں علاقہ تشبیہ کے علاوہ کسی اور علاقہ کی وجہ سے استعمال کرنے کو کہتے ہیں۔

پھر اس کی بہت ساری صورتیں ہو سکتی ہیں مصنف نے ان میں سے چند صورتیں یہاں پر ذکر کی ہیں۔

كَالْيَدِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوصَةِ إِذَا اسْتَعْمِلَتْ فِي النِّعْمَةِ لِكَوْنِهَا بِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ لِلنِّعْمَةِ لِأَنَّ النِّعْمَةَ مِنْهَا تُصْدِرُ وَتَصِلُ إِلَى الْمَقْصُودِ وَكَالْيَدِ فِي الْقُدْرَةِ لِأَنَّ أَكْثَرًا مَا يَظْهَرُ سُلْطَانُ الْقُدْرَةِ يَكُونُ فِي الْيَدِ وَبِهَا يَكُونُ الْأَفْعَالُ الدَّالَّةُ عَلَى الْقُدْرَةِ مِنَ الْبَطْشِ وَالضَّرْبِ وَالْقَطْعِ وَالْأَخْذِ وَغَيْرِ ذَلِكَ۔

ترجمہ:-

جیسے لفظ ید ہے جو اسے مخصوص عضو کیلئے وضع کیا گیا ہے جب اسے نعمت میں استعمال کیا جائے کیونکہ یہ نعمت کیلئے علت فاعلیہ کی طرح ہے کیونکہ نعمت اسی سے صادر ہوتی ہے اور مقصود تک پہنچاتی ہے اور جیسے ہاتھ قدرت میں کیونکہ غلبہ قدرت کا ظہور اکثر ہاتھ ہی سے ہوتا ہے اور اسی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جو قدرت پر دلالت کرتے ہیں جیسے بطش، ضرب، قطع، اخذ وغیرہ۔

تشریح:-

پہلی صورت یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے جیسے ید کا استعمال نعمت میں یعنی ہاتھ بول کر نعمت مراد لی جائے اس میں نعمتوں کیلئے ید سبب بنتا ہے اسلئے کہ نعمتیں ہاتھوں سے صادر ہوتی ہیں اور نعمتیں ید کیلئے مسبب بنتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے أصابنی ید فلان یعنی نعمۃ۔ دوسری صورت جیسے ید کا اطلاق قدرت پر کہ ید بول کر قدرت مراد لی جائے تو اس میں ید قدرت کیلئے سبب بنتا ہے کیونکہ قدرت کا ظہور مثلاً مارنا کاٹنا پکڑنا ان تمام چیزوں کیلئے ہاتھ سبب بنتا ہے اور یہ چیزیں مسبب بنتی ہیں تو ہاتھ بول کر قدرت مراد لینا تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہو گا اور پھر قدرت سبب بنتا ہے آثار کیلئے اسلئے کہ جب تک قدرت نہ ہو اس وقت تک آثار ظاہر نہیں ہوتے ہیں تو قدرت بول کر آثار مراد لینا تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا۔

وَالرَّأَوِيَّةُ الَّتِي هِيَ فِي الْأَصْلِ إِسْمٌ لِلْبَعِيرِ الَّذِي يُحْمَلُ الْمَزَادَةُ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الْمَزَادَةِ أَيْ الْمَزُودِ الَّذِي يُجْعَلُ فِيهِ الزَّادُ أَيْ الطَّعَامُ الْمُتَّخَذُ لِلسَّفَرِ وَالْعَلَاقَةُ كَوْنُ الْبَعِيرِ حَابِلًا لَهَا وَبِمَنْزِلَةِ الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ وَلَمَّا أَشَارَ بِالْمِثَالِ إِلَى بَعْضِ أَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ أَخَذَ فِي التَّصْرِيحِ بِالْبَعْضِ الْأَخْرَمِ مِنْ أَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ فَقَالَ وَبِمَنْزِلَةِ أَيْ مِنَ الْمُرْسَلِ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ جُزْئِهِ

ترجمہ:-

اور جیسے راویہ جو اصل میں اس اونٹ کا نام ہے جو توشہ دان کو اٹھاتا ہے جب اسے استعمال کیا جائے اس توشہ دان کیلئے جس میں زاد راہ ہو یعنی سفر کیلئے تیار کیا گیا کھانے کیلئے اس کو وضع کر دیا جائے اور اس میں علاقہ یہ ہے کہ اونٹ توشہ دان کو اٹھاتا ہے اور اونٹ اس کیلئے علت مادیہ کی طرح ہے اور جب مصنف نے علاقہ کے بعض انواع کی طرف اشارہ کر دیا تو اب علاقہ کی باقی قسموں کی تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسی میں سے ہے یعنی مجاز مرسل میں سے تسمیۃ الشیء باسم جزئہ۔

تشریح:-

تیسری صورت یہ ہے کہ معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان مصاحبت کا تعلق ہو جیسے راویہ کا اطلاق مزادہ پر ہو۔ راویہ اس جانور کو کہتے ہیں جس پر پانی کا مشکیزہ وغیرہ لاؤ کر پانی پلایا جائے اور مزادہ اس مشک کو کہتے ہیں جس میں پانی بھر کر جانور پر لا دیا جائے ان دونوں کے درمیان مصاحبت کا تعلق ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس میں معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان مصاحبت کا تعلق نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان علت مادیہ کا تعلق ہے اسلئے کہ راویہ کا اطلاق مزادہ پر اس وقت ہوتا ہے جب اس پر پانی بھر کر لا دیا جائے لہذا مزادہ کا وجود راویہ سے مقدم ہوگا اسلئے ان دونوں کے درمیان مادیت کا تعلق ہوگا فائدہ: مزادہ میم کے فتح کے ساتھ اس برتن کو کہتے ہیں جس میں پانی بھرا جائے اور مزودۃ میم کے کسرے کے ساتھ اس برتن کو کہتے ہیں جس میں زاد راہ باندھا جائے اس اعتبار سے یہاں پر علامہ تفتازانی کی بیان کردہ توضیح درست معلوم نہیں ہوتی ہے کیونکہ انھوں نے مزادہ کو زاد راہ ڈالا جانے والا برتن سمجھا ہے جبکہ یہ وہ برتن ہے جس میں پانی بھرا جاتا ہے۔

وَفِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ نَوْعٌ تَسَامُحٌ وَالْمَعْنَى أَنَّ فِي هَذِهِ التَّسْمِيَةِ مَجَازًا أَمْرًا سَلَا وَهُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِجُزْءِ الشَّيْءِ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ عَلَى نَفْسِ ذَلِكَ الشَّيْءِ كَالْعَيْنِ وَهِيَ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوصَةُ فِي الرَّبِيبَةِ وَهِيَ الشَّخْصُ الرَّقِيبُ وَالْعَيْنُ جُزْءٌ مِنْهُ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الَّذِي يُطْلَقُ عَلَى الْكُلِّ مِمَّا يَكُونُ لَهُ مِنْ بَيْنِ الْأَجْزَاءِ مَزِيدٌ اخْتِصَاصٌ بِالْمَعْنَى الَّذِي قُصِدَ بِالْكَُلِّ مَثَلًا لَا يَجُوزُ إِطْلَاقُ الْبِدَاوِ إِلَّا صَبَعَ عَلَى الرَّبِيبَةِ وَعَكْسُهُ أَيْ وَبِمَنْزِلَةِ عَكْسِ الْمَذْكَورِ يَعْنِي تَسْمِيَةَ الشَّيْءِ بِاسْمِ كُلِّهِ كَمَا لَا صَبَعَ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الْأَنْبِلِ الَّتِي هِيَ أَجْزَاءُ مِنَ الْأَصَابِعِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَتَسْمِيَتُهُ أَيْ وَبِمَنْزِلَةِ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ سَبَبِهِ نَحْوَرَعَيْنَا الْغَيْثُ أَيْ النَّبَاتُ الَّذِي سَبَبُهُ الْغَيْثُ أَوْ تَسْمِيَةَ الشَّيْءِ بِاسْمِ مُسَبِّبِهِ نَحْوُ امْطَرَتِ السَّمَاءُ

نَبَاتًا أَى غَيْثًا لِكُونِ النَّبَاتِ مُسْتَبَاعًا عَنْهُ۔

ترجمہ:-

اس عبارت میں کچھ نہ کچھ تسامح ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس تعبیر میں مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل وہ ہے جو کسی چیز کے جزء کیلئے موضوع ہو اور اس کا اطلاق اس کے کل پر کر دیا گیا ہو جیسے لفظ عین جو آنکھ کیلئے موضوع ہے جاسوس کیلئے بولا جائے کہ آنکھ اس کا جزء ہے پھر اس جزء کیلئے جس کا اطلاق کل پر کیا جائے دیگر اجزاء کے درمیان اس معنی کے ساتھ مزید اختصاص ہونا ضروری ہے جو معنی کل سے مقصود ہے پس جاسوس پر ہاتھ یا انگلی کا اطلاق جائز نہیں ہوگا اور اس کا عکس یعنی کسی چیز کو کل کے نام سے موسوم کرنا جیسے لفظ اصابع کو پوروں میں استعمال کیا جائے جو انگلیوں کے اجزاء ہیں اللہ تعالیٰ کے قول **يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي أَذْنِهِمْ** وہ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں ٹھونس دیتے ہیں۔ اور اسی سے ہے کسی چیز کو اس کے سبب کے ساتھ منسبی کرنا جیسے **رَعِينَا الْغَيْثَ** ہم نے بادل چرایا یعنی گھاس کا سبب بارش یا کسی چیز کو اس کے مسبب کے ساتھ موسوم کرنا جیسے **برسا دیا آسمان** نے گھاس یعنی بادل کیونکہ گھاس بادل کا مسبب ہے۔ تشریح:-

پھر مصنفؒ نے خود ہی علاقوں کی چند مثالیں ذکر کر کے ان کی وضاحت کی ہے۔

چنانچہ ان میں سے ایک صورت ہے تسمیۃ الكل باسم الجزء یعنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جزء اور کل کا علاقہ ہو تو جزء کا نام کل پر رکھ دیا جائے جیسے عین بول کر جاسوس مراد لینا اس میں عین جاسوس کے کل کو کہا گیا ہے حالانکہ عین جاسوس کا ایک جزء ہے جاسوس کا کل نہیں ہے لیکن پھر بھی جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے لیکن اس طرح مجاز مراد لینے کیلئے شرط یہ ہے کہ کل کا اس جزء کے ساتھ کوئی خاص تعلق اور مناسبت ہو اور اگر جزء اور کل کے درمیان کوئی مناسبت نہ پائی جاتی ہو بلکہ ان کے درمیان محض جزئیت اور کلیت کا تعلق ہو تو صرف تعلق کی بناء پر مجاز بنانا صحیح نہیں ہے جیسے **ید، رجل** اور **رأس** یہ تمام کے تمام جاسوس کے اجزاء ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کے ساتھ جاسوس کے کل سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جاسوس کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جبکہ عین کا جاسوس کرنے کے ساتھ خاص تعلق ہے کیونکہ عین کے ساتھ جاسوس کی جاتی ہے دنیا کی یہ تاریخ ہے کہ آج تک کسی اندھے کو جاسوس نہیں بنایا گیا ہے کیونکہ آنکھ کے بغیر جاسوس تصور ہی نہیں ہے۔

وفی هذه العبارة نوع تنساح:- اس عبارت کیساتھ علامہ تفتازانی نے ماتن پر اعتراض کر کے خود اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض:- ماتن کی عبارت میں تسامح ہے انھوں نے ”تسمیۃ الكل باسم الجزء“ والے لفظ کو مجاز مرسل کہا ہے جبکہ اس لفظ کو مجاز مرسل نہیں کہتے ہیں بلکہ جزء کے نام پر کل کا نام رکھنے کے اس فعل کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

جواب اس تسمیہ سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ وہ صرف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ”تسمیۃ الكل باسم الجزء“ میں مجاز مرسل ہے قطع نظر اس سے کہ اس فعل کو مجاز مرسل کہتے ہیں یا اس لفظ کو۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ کل بول کر جزء مراد لیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے **يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي أَذْنِهِمْ** اس میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں ڈالتے ہیں حالانکہ پوری انگلیوں کو کانوں میں ڈالنا محال اور ناممکن ہے اسلئے یہاں پرا انگلیوں کے پورے مراد ہوں گے کہ وہ اپنے پوروں کو کانوں میں ڈالتے ہیں اور یہاں پر کل بول کر جزء مراد لیا گیا ہے۔

چھٹی صورت تسمیۃ السبب باسم المسبب۔

جیسے **”رَعِينَا الْغَيْثَ“** ہم نے بارش کی حفاظت کی یہ بول کر فصل مراد لی جائے تو یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہوگا اسلئے کہ بارش فصل کیلئے سبب بنتی ہے۔

ساتویں صورت تسمیۃ المسبب باسم السبب جیسے **”امطرت السماء نباتًا“** آسمان نے پودے برسائے حالانکہ آسمان سے پودے نہیں برستے ہیں آسمان سے تو بارش برتی ہے اور اس بارش سے پودے اگتے ہیں تو بارش پودوں کے اگنے کیلئے سبب اور پودے اس کیلئے مسبب بن گئے اسلئے یہ تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہوگا۔

وَأُورِدَ فِي الْإِيضَاحِ فِي أُمُثَلَةِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ قَوْلُهُمْ فَلَانَ أَكَلَ الدَّمَ أَيْ أَلَدِيَّةُ الْمُسَبَّبَةِ عَنِ الدَّمِ وَهُوَ سَهْوٌ بَلْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ تَسْمِيَةِ الْمُسَبَّبِ بِاسْمِ السَّبَبِ أَوْ مَا كَانَ عَلَيْهِ أَيْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ الشَّيْءِ الَّذِي كَانَ هُوَ عَلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي لِكَيْلَهُ لَيْسَ عَلَيْهِ الْآنَ نَحْوُ وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ أَيْ الَّذِينَ كَانُوا يَتَامَى قَبْلَ ذَلِكَ إِذْ لَا يَتَمَّ بَعْدَ الْبُلُوغِ أَوْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَا يُؤَلِّقُ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ نَحْوُ إِنِّي أَعَصِرُ خَمْرًا أَيْ عَصِيرًا يُؤَلِّقُ إِلَى الْخَمْرِ۔

ترجمہ:-

مصنفؒ نے ایضاح میں تسمیہ السبب باسم المسبب کی مثالوں میں عربوں کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اکل فلان الدم کہ فلاں نے دم یعنی دیت کھائی ہے جو خون کیلئے مسبب ہے یہ ان کی غلطی ہے بلکہ یہ تو تسمیہ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہے یا کسی چیز کا نام اس چیز پر رکھنا جس پر وہ زمانہ ماضی میں ہو اور وہ اب اس پر نہیں ہے جیسے یتیموں کو ان کا مال دیدو یعنی وہ جو زمانہ ماضی میں یتیم تھے کیونکہ بلوغ کے بعد کوئی یتیمی نہیں ہوتی ہے یا کسی چیز کا اس اعتبار سے نام رکھنا جو وہ زمانہ استقبال میں بننے والی ہو جیسے میں دیکھتا ہوں اپنے آپ کو شراب پھوڑتے ہوئے یعنی وہ شیرا جس سے آئندہ شراب بنے گی۔

تشریح:-

اس عبارت کی عبارت کی عبارت میں تسمیہ السبب باسم المسبب کی مثال فلاں اکل الدم یعنی الدیۃ ذکر کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ دم دیت کیلئے سبب بنتا ہے نہ کہ دیت دم کیلئے لہذا یہ تسمیہ المسبب باسم السبب کے قبیل سے ہو گا نہ کہ تسمیہ السبب باسم المسبب کے قبیل سے۔

آٹھویں صورت یہ ہے کہ ماسکان کے اعتبار سے حکم لگایا جائے اور ماسکان کا مطلب یہ ہوتا ہے زمانہ ماضی میں کسی چیز کا کوئی نام ہو تو استقبال میں بھی ماضی کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر حکم لگایا جائے جیسے ”وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ“ اس میں یتیموں کو ان کا مال ان کے حوالہ کرنے کا حکم ہے اور یتیموں کو ان کا مال ان کے بالغ ہونے کے بعد حوالہ کیا جاتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد یتیم کو یتیم نہیں کہتے ہیں کیونکہ حضور کا ارشاد ہے کہ ”لَا يَتَمَّ بَعْدَ الْبُلُوغِ“ یعنی بلوغ کے بعد یتیمی نہیں ہے حالانکہ اس آیت میں ان کو یتیم کہا گیا ہے تو ان کو یتیم کہنا زمانہ ماضی کے اعتبار سے ہے کہ یہ لوگ کسی وقت یتیم تھے۔

نویں صورت یہ ہے کہ مایول کے اعتبار سے حکم لگایا جائے یعنی زمانہ استقبال میں کسی چیز کا کوئی نام بنتا ہو تو پہلے سے اس کا وہ نام رکھ دیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَقَالَ الْآخِرَانِي أَرَانِي اعَصِرُ خَمْرًا“ یعنی دوسرے نے کہا کہ میں شراب پھوڑ رہا ہوں حالانکہ شراب کو پھوڑا نہیں جاسکتا ہے بلکہ انگور کو پھوڑ کر اس کے شیرے سے شراب بنائی جاتی ہے لیکن چونکہ انگور کا پھوڑا ہوا شیرہ بعد میں جا کر شراب بنتا ہے اسلئے مایول کے اعتبار سے انگور کے شیرے کو شراب کہا گیا ہے۔

أَوْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ مَحَلِّهِ نَحْوُ فَلَيْدٌ نَادِيَهُ أَيْ أَهْلُ نَادِيِهِ الْحَالِ فِيهِ وَالنَّادِي الْمَجْلِسُ أَوْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ حَالِهِ أَيْ بِاسْمِ مَا يَحُلُّ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ نَحْوُ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ أَيْ فِي الْجَنَّةِ الَّتِي تَحُلُّ فِيهَا الرَّحْمَةُ أَوْ تَسْمِيَةِ الشَّيْءِ بِاسْمِ الْبَيْتِ نَحْوُ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ أَيْ ذِكْرًا أَحْسَنًا وَاللِّسَانُ اسْمٌ لِأَلَةِ الذِّكْرِ وَلَمَّا كَانَ فِي الْآخِرِينَ نَوْعٌ خِفَاءٍ صَرَّحَ بِهِ فِي الْكِتَابِ۔

ترجمہ:-

یا کسی چیز کو اس کے محل کے اعتبار سے موسوم کر دیا جائے جیسے فلید ع نادیه تو بلائے وہ اپنی مجلس والوں کو اس میں نادیه مجلس کے معنی میں ہے یا کسی چیز کا نام اس کے حال کے اعتبار سے رکھا جائے یعنی اس چیز کے اعتبار سے جو اس میں واقع ہوتی ہو اس کے اعتبار سے اس کا نام رکھ دیا جائے جیسے اور وہ لوگ جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے یعنی اس جنت میں ہوں گے جس میں اللہ کی رحمت نازل ہوتی ہے یا کسی چیز کو اس کے

آلہ کے نام کے ساتھ موسوم کرنا جیسے اور پچھلوں میں میرے لئے سچی زبان بنادے۔ یعنی ذکر خیر کیونکہ زبان ذکر خیر کیلئے آلہ ہے چونکہ آخری دو مثالوں میں قدرے خفاء تھا اسلئے کتاب میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔  
تشریح:-

دسویں صورت:- ”تسمیۃ الحال باسم المحل“ یعنی محل کے نام پر حال کا نام رکھ دیا جائے جیسے قرآن کریم میں ابو جہل وغیرہ سے خطاب ہے کہ ”فَلْيَذْخُرْ نَادِيَهُ“۔ یعنی چاہئے کہ وہ اپنے مجلس کو بلائے۔ اس میں مجلس سے مراد اہل مجلس ہیں کیونکہ نادیا یہ مجلس کو کہتے ہیں اور مجلس کے بلانے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

گیارہویں صورت:- ”تسمیۃ المحل باسم الحال“ یعنی حال کی وجہ سے محل کا نام رکھ دیا جائے جیسے ”وَأَمَّا لَدَيْنَا أَنْ يَبْضُتَ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ“۔ یعنی جن کے چہرے سفید ہوں گے وہ خدا کی رحمت میں ہوں گے۔ اس میں خدا کی رحمت سے مراد جنت ہے کیونکہ جنت محل اور اس میں خدا کی رحمت حال ہے تو اس میں حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے کیونکہ جنت میں خدا کی رحمت کے بغیر ہونے کا کوئی مطلب نہیں ہے تو یہاں پر حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے۔

بارہویں صورت:- ”تسمیۃ ذی الالۃ باسم الالۃ جیسے ابراہیم کی دعا ہے ”وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ“۔ اے اللہ میرے لئے بعد میں آنے والوں میں سچی زبان بنا۔ اس میں لسان سے مراد ذکر حسن ہے کیونکہ ذکر زبان ہی سے ہوتا ہے تو زبان ذکر حسن کیلئے آلہ بن گئی۔

فائدہ:- ان آخری دو مثالوں کی وضاحت ماتن نے خود کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں خبی تھا اور وہ ٹھکی اس طرح تھا کہ ماقبل والی مثالوں کی طرح ان کا علاقہ ”ذکر حسن“ اور ”جنت“ واضح نہیں تھا۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قِيلَ قَدْ كَرَفَى مُقَدِّمَةً هَذَا الْفَنَ أَنَّ مَبْنَى الْمَجَازِ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى اللَّازِمِ وَبَعْضُ أَنْوَاعِ الْعَلَاقَةِ بَلْ أَكْثَرُهَا لَا يَفِيدُ الْمَلْزُومَ فَلَنَلِيسَ مَعْنَى الْمَلْزُومِ هَهُنَا امْتِنَاعُ الْإِنْفِكَافِ فِي الذَّهْنِ أَوِ الْخَارِجِ بَلْ تَلَاصُقٌ وَاتِّصَالٌ يُنْتَقَلُ بِسَبَبِهِ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ وَفِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَهَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي كُلِّ أَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ وَارْتِبَاطٌ۔

ترجمہ:-

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس فن کے شروع میں مذکور ہوا ہے مجاز کا دار و مدار ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہونے پر ہے جبکہ علاقہ کی بعض قسمیں بلکہ اکثر ملزوم کا فائدہ نہیں دیتی ہیں ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر ملزوم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذہنی کا خارجی طور پر انفکاک متنع ہے بلکہ صرف اتصال مراد ہے جس کی وجہ سے فی الجملہ ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف انتقال ہو سکے اور یہ ہر ایسی دو چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن میں علاقہ اور رابطہ ہو۔  
تشریح:-

فان قيل : اعترض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ اس فن کے مقدمہ میں آپ نے یہ بیان کیا تھا کہ مجاز وہ ہوتا ہے جس میں ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کیا گیا ہو جبکہ مذکورہ مثالوں میں سے اکثر و بیشتر مثالوں میں ان کے درمیان ملزوم تک نہیں ہے تو پھر ان کو مجاز کی مثالیں کس طرح بنایا ہے؟۔  
جواب:- ملزوم کے دو معنی ہیں ایک معنی یہ ہے کہ لازم اور ملزوم کے درمیان خارج یا ذہن میں ملزوم ہو کہ ذہن میں یا خارج میں جہاں پر ملزوم ہو وہاں پر لازم ہو اور ملزوم کا دوسرا معنی یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق اور رابطہ ہو کہ ان میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہو یہاں پر پہلا والا معنی مراد نہیں بلکہ دوسرا معنی مراد ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق اور ربط ہو کہ ایک بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہو اور یہاں پر بھی اکثر مثالوں میں ایسا تعلق موجود ہے جس کی وجہ سے ایک لفظ سے دوسرے لفظ کی طرف انتقال کرنا صحیح ہے۔

وَالْإِسْتِعَارَةُ وَهِيَ مَجَازٌ تَكُونُ عِلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةَ أَيْ قَصْدُ أَنْ الْإِطْلَاقَ بِسَبَبِ الْمُشَابَهَةِ فَإِذَا أُطْلِقَ الْمِشْفَرُ



عَلَى شَفَةِ الْإِنْسَانِ فَإِنْ قُصِدَ تَشْبِيهُهَا بِمُسْفَرِ الْإِبِلِ فِي الْغُلْظِ فَهِيَ اسْتِعَارَةٌ وَإِنْ أُرِيدَ أَنْهُ مِنْ إِطْلَاقِ الْمُقَيِّدِ عَلَى الْمُطْلَقِ كَإِطْلَاقِ الْمِرْسَنِ عَلَى الْأَنْفِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى التَّشْبِيهِ فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ فَالْلَفْظُ الْوَاحِدُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ قَدْ يَكُونُ اسْتِعَارَةٌ وَقَدْ يَكُونُ مَجَازٌ مُرْسَلًا وَالْإِسْتِعَارَةُ قَدْ تَقَيَّدُ بِالتَّحْقِيقِيَّةِ لِتَتَمَيَّزَ عَنِ التَّخْيِيلِيَّةِ وَالْمَكْنَى عَنْهَا لِتَحْقِيقِ مَعْنَاهَا أَيْ مَا غَنَى بِهَا وَاسْتَعْمَلَتْ هِيَ فِيهِ حِسًّا أَوْ عَقْلًا بَأَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ قَدْ نُقِلَ إِلَى أَمْرٍ مَعْلُومٍ يُمَكِّنُ أَنْ يُنْصَصَ عَلَيْهِ وَيُشَارَ إِلَى إِشَارَةِ حِسِّيَّةٍ أَوْ عَقْلِيَّةٍ فَالْحِسِّيُّ كَقَوْلِهِ عَ لَدَى اسْدِ شَاكِي السِّلَاحِ أَيْ تَامَ السِّلَاحِ مُقَدِّفٌ أَيْ رَجُلٌ شَجَاعٌ قُدِّفَ بِهِ كَثِيرًا إِلَى الْوَقَائِعِ وَقِيلَ قُدِّفَ بِاللَّحْمِ وَرُبِمَا بِهِ فَضَارَلَهُ جِسَامَةٌ وَنَبَالَةٌ فَالْأَسَدُ هَهُنَا مُسْتَعَارٌ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعِ وَهُوَ أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ حِسًّا وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَيْ وَالْعَقْلِيُّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ أَيْ الدِّينَ الْحَقَّ وَهُوَ مِلَّةُ الْإِسْلَامِ وَهَذَا أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ عَقْلًا۔

ترجمہ:-

اور استعارہ اس مجاز کو کہتے ہیں جس میں علاقہ تشبیہ کا پایا جائے یعنی اس بات کا ارادہ کیا جائے کہ اطلاق مشابہت کی وجہ سے ہے لہذا جب انسان کے ہونٹ پر مسفر کا اطلاق کر دیا جائے تو اگر مومنائی میں اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ تشبیہ دینا مقصود ہو تو استعارہ ہوگا اور اگر مطلق کو مقید کرنا مقصود ہو جیسے ناک پر مرسن کا اطلاق کر دیا جائے تشبیہ کے ارادے کے بغیر تو مجاز مرسل ہوگا لہذا ایک ہی لفظ ایک ہی معنی کے اعتبار سے استعارہ بھی ہو سکتا ہے اور مجاز مرسل بھی ہو سکتا ہے۔ اور استعارہ کو کبھی تحقیق کیساتھ مقید کر دیا جاتا ہے تاکہ یہ تخیلیہ اور مکنیہ سے ممتاز ہو جائے اس کے معنی مرادی کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور اس میں اسے حنا یا عقلاً استعمال کیا گیا ہو اس کی صورت یہ ہے کہ لفظ کو ایک ایسے معلوم چیز کی طرف منتقل کر دیا گیا ہو جس کی طرف حنا یا عقلاً اشارہ کیا جاسکتا ہو جیسا کہ اس مصرعہ میں ہے کہ میں ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے ہتھیار والا اور جنگ آزمودہ ہے یعنی بہادر ہے جس کو بار بار معرکوں میں ڈالا گیا ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ قذف بالحم سے مأخوذ ہے یعنی وہ کچم کچم اور پر گوشت ہے لہذا یہاں پر لفظ اس بہادر کیلئے مستعار ہے جو حنا متحقق ہے اور عقلی جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے دکھا ہمیں سیدھا راستہ یعنی دین حق جو مذہب اسلام ہے اور یہ امر عقلاً متحقق ہے۔

تشریح:-

اصل تو یہ ہے کہ استعارہ کو کسی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے لیکن کبھی کبھار استعارہ کے معنی کے تحقق اور استعارہ تخیلیہ اور استعارہ مکنیہ سے احتراز کرنے کیلئے استعارہ کو تحقیق کی قید کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے۔

استعارہ تخیلیہ اور استعارہ مکنیہ سے اسلئے احتراز کیا جاتا ہے کہ ان میں معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف انتقال نہیں ہوتا ہے۔ تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی سے ایسے معنی مجازی کی طرف انتقال کر دیا جائے جس کی طرف حنا یا عقلاً اشارہ کرنا ممکن ہو جس کی مثال جیسے زہیر ابن ابی سلمیٰ کا یہ شعر کہ

لَدَى اسْدِ شَاكِي السِّلَاحِ مَقْدَفٌ :: لَهُ لِبْدَاظْفَارُهُ لَمْ تَقْلِبْ

تحقیق المفردات: لدی عند کے معنی میں ہے اسد سے مراد بہادر و شجاع آدمی ہے شاکی السلاح ہتھیار بند مکمل مسلح ہوتا، مقْدَفٌ وہ بہادر آدمی جسے بار بار لڑائی میں جھونکا گیا ہو جس کی وجہ سے اسے لڑائی کا خوب تجربہ ہو۔ اور اس کا دوسرا معنی ہے انتہائی مونا آدمی جس پر گوشت کی تمیں چڑھ گئی ہوں۔ لبدتہ بتہ چڑھے ہوئے بال اس سے ایال کے بال مراد ہیں اظفار ناخن تقلب باب ضرب سے واحد مؤنث غائبہ کا صیغہ ہے بمعنی کاٹنا۔ اس شعر کے شروع میں انا مخدوف ہے۔

ترجمہ: میں مکمل مسلح جنگ آزمودہ شیر (بہادر آدمی) کے پاس ہوں جس کے تہہ بتہ بال اور نہ کاٹے ہوئے ناخن ہیں۔

محل استشہاد: یہاں پر اسد کا معنی مجازی راجل شجاع مراد ہے اور شاعر نے اس کی تشبیہ اس کے معنی حقیقی حیوان مفترس کے ساتھ دی ہے اور

اس انتقال کیلئے یہاں پر قرینہ حسی اسد کا مسلح ہونا موجود ہے کیونکہ اسد حقیقی مسلح نہیں ہو سکتا ہے تو لازمی طور پر اس کا معنی مجازی مراد ہوگا۔

شاکسی کی تعلیل۔ شاکسی شوکت سے ماخوذ ہے اور اسم فاعل ہے اصل میں ”شاکو“ تھا پھر قلب مکانی کر کے واؤ کو کاف کی جگہ اور کاف کو واؤ کی جگہ لائے تو شاکو بن گیا پھر ید عوا یرسی کے قانون سے واؤ کے ماقبل ضمہ کو کسرے سے بدل دیا اور واؤ کو کسرے کی مناسبت سے یاء سے بدل دیا تو ”شاکسی“ بن گیا پھر اضافت کی وجہ سے یاء سے تنوین گر گئی اور یاء اور لام ساکن کے درمیان التقاء ساکنین ہو گیا جس کی وجہ سے یاء بھی گر گئی۔

عقلی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”اهدنا الصراط المستقیم“۔ اے اللہ ہمیں سیدھے راستے پر چلا۔

اس میں صراط مستقیم سے مراد دین اسلام ہے صراط مستقیم کے معنی ہیں سیدھا راستہ یہاں پر صراط مستقیم سے دین اسلام مراد لیا گیا ہے اور ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ منزل مقصود تک پہنچنا ہے جس طرح سیدھے راستے پر چلنے والا منزل مقصود تک پہنچتا ہے اسی طرح دین اسلام پر چلنے والا بھی منزل مقصود خدا تک پہنچ کر جنت تک پہنچ جاتا ہے اور یہ ایک عقلی چیز ہے جس کا ادراک حواس سے نہیں ہو سکتا ہے۔

شارح نے الاستعارہ کے ضمن میں یہ وضاحت کی ہے کہ استعارہ میں علاقہ تشبیہ کا ہونا ضروری ہے اور تشبیہ کا ارادہ کرنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر حقیقت اور مجاز کے درمیان نفس الامر میں مشابہت تو پائی جاتی ہو لیکن اس مشابہت کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو اسے استعارہ نہیں کہیں گے بلکہ یہ مجاز مرسل ہوگا جیسے المشفر اوث کے ہونٹ کو کہتے ہیں چنانچہ اگر کوئی کسی کے بڑے ہونٹ کی اونٹ کے ہونٹ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہے کہ ”رأیت مشفرة“ یعنی میں نے اس کے اونٹ جیسے بڑے ہونٹ دیکھے ہیں تو یہ استعارہ ہوگا اور اگر کوئی آدمی تشبیہ کے ارادے کے بغیر اطلاق المقید علی المطلق کے طور پر کسی کے ہونٹ کو اونٹ کا ہونٹ کہدے تو یہ مجاز مرسل ہوگا جیسے مرسن اونٹ کی ناک میں ڈالی جانے والی ٹکیل کو کہتے ہیں اب اگر کوئی آدمی کسی کی ناک کو مرسن کہدے تو یہ مجاز مرسل ہوگا نہ کہ استعارہ۔ الغرض ایک جملہ دو اعتباروں سے استعمال ہو سکتا ہے ایک اعتبار سے مجاز مرسل اگر اس میں تشبیہ کا قصد کیا جائے اور دوسری اعتبار سے استعارہ جب اس میں تشبیہ کا ارادہ کیا جائے۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ فَإِلَّا سَتَعَارَةً مَا تَضَمَّنَ تَشْبِيهَ مَعْنَاهُ بِمَا وَضَعَ لَهُ وَالْمُرَادُ بِمَعْنَاهُ مَا غَنَى بِاللَّفْظِ وَاسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِيهِ فَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ مِنْ تَفْسِيرِ الْإِسْتِعَارَةِ تَحْوِيزُ زَيْدٍ أَسَدٌ وَرَأَيْتُ زَيْدَ الْأَسَدِ أَوْ مَرَرْتُ بِزَيْدٍ أَسَدٍ بِمَا يَكُونُ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا وَضَعَ لَهُ وَإِنْ تَضَمَّنَ تَشْبِيهَ شَيْءٍ بِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَعْنَاهُ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لَمْ يَصِحَّ تَشْبِيهَ مَعْنَاهُ بِالْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لِإِسْتِحَالَةِ تَشْبِيهِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ عَلَى أَنَّ مَا فِي قَوْلِنَا مَا تَضَمَّنَ عِبَارَةً عَنِ الْمَجَازِ بِقَرِينَةٍ تَقْسِيمِ الْمَجَازِ إِلَى الْإِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهَا وَأَسَدٌ فِي الْأَمْثَلِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ بِمَجَازٍ لِكُونِهِ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا وَضَعَ لَهُ۔

ترجمہ:-

مصنف نے کہا ہے کہ استعارہ وہ لفظ ہے جو حقیقی معنی کے ساتھ معنی مجازی کی تشبیہ کو متضمن ہو اور معنی سے وہ معنی مراد ہے جو اس لفظ سے مقصود ہوتا ہے جس میں اسے استعمال کیا گیا ہے لہذا اس صورت میں استعارہ کی تعریف سے زید اسد ریت زید اسد امرت زید اسد اور ہر وہ ترکیب نکل جائے گی جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اگرچہ وہ کچھ نہ کچھ تشبیہ پر بھی مشتمل کیوں نہ ہو اور یہ اسلئے کہ جب اس کا معنی مجازی عین معنی حقیقی ہے تو معنی حقیقی کے ساتھ معنی مجازی کی تشبیہ صحیح نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ کسی بھی چیز کی اپنی ذات کے ساتھ تشبیہ دینا محال ہوتا ہے باوجود اس کے کہ ہمارے قول متضمن میں ما سے معنی مجازی مراد ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ مجاز کی تقسیم استعارہ وغیرہ کی طرف ہے اور مذکورہ مثالوں میں اسد مجاز نہیں ہے اسلئے کہ یہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوا ہے۔

تشریح:-

قال المصنف: یہاں سے دوسرے متن تک شارح نے ماتن کی کتاب ایضاح کے حوالہ سے ایک اختلاف ذکر کیا ہے اور وہ اختلاف یہ

ہے کہ جہاں پر مشبہ یہ اور مشبہ دونوں مذکور ہوں اور ادات تشبیہ محذوف ہوں جیسے زید اسد وغیرہ تو اس کو استعارہ کہیں گے یا تشبیہ بلغ۔ تو مصنفؒ نزدیک اس کو تشبیہ بلغ کہتے ہیں اور جمہور کے نزدیک اسے استعارہ کہتے ہیں مگر اس نے استعارہ کی تعریف یوں کی ہے کہ استعارہ کسی لفظ کے معنی مجازی کی معنی موضوع لہ کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں لہذا اس تعریف کی وجہ سے زید اسد رثیت زید اسد امرت بزیڈ اسد جیسی تمام مثالیں استعارہ کی تعریف سے خارج ہوں گی اسلئے کہ یہ الفاظ اپنے معنی غیر موضوع لہ کی تشبیہ کو متضمن نہیں ہیں بلکہ معنی موضوع لہ کی تشبیہ کو متضمن ہیں لہذا یہ مثالیں تشبیہ بلغ کے قبیل سے ہوں گی جبکہ جمہور علماء کے نزدیک یہ استعارہ ہیں مگر فرماتے ہیں کہ ان جیسی مثالوں کو استعارہ کہنے سے کم از کم تین خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی اس سے ”تشبیہ الشیء بنفسه“ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہذا اس کو استعارہ کہنا بھی باطل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ استعارہ معنی مجازی کی معنی موضوع لہ کے ساتھ تشبیہ دینے کو کہتے ہیں کیونکہ ”زید اسد“ میں ”رجل شجاع“ کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اس میں ایک ہی اسد میں دو معنی پائے جائیں گے رجل شجاع اور حیوان مفترس تو ایک ہی چیز دو مختلف اعتباروں سے مشبہ یہ اور مشبہ بن رہی ہے اس سے ایک ہی چیز کی اپنی ذات کے ساتھ تشبیہ دینا لازم آرہا ہے اور یہ باطل ہے۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ”ماتضمن“ سے مراد معنی مجازی ہے اور اس پر قرینہ مجاز کی استعارہ اور مجاز مرسل کی طرف تقسیم کرنا ہے اور زید اسد میں اسد سے معنی مجازی مراد نہیں ہے بلکہ معنی حقیقی حیوان مفترس مراد ہے تو اس سے خلاف المفروض لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اسلئے یہ استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بلغ ہے۔

وَفِيهِ بَحْثٌ لَّا نَالَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِيمَا وَضِعَ لَهُ بَلْ فِي مَعْنَى الشَّجَاعِ فَيَكُونُ مَجَازًا وَاسْتِعَارَةً كَمَا فِي رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي بِقَرِينَةٍ حَمَلَهُ عَلَى زَيْدٍ وَلَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَى أَنَّ هَذَا عَلَى حَذْفٍ أَذَاهُ التَّشْبِيهِ وَأَنَّ التَّقْدِيرَ زَيْدٌ كَالْأَسَدِ وَاسْتِدْلَالُهُمْ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّهُ قَدْ أَوْقَعَ الْأَسَدَ عَلَى زَيْدٍ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَكُونُ أَسَدًا فَوَجِبَ الْمَصْنَعُ إِلَى التَّشْبِيهِ بِحَذْفٍ أَذَاهُ قَصْدُ إِلَى الْمُبَالَغَةِ فَاسْتِدْلَالٌ الْمَصْنَعُ إِلَى ذَلِكَ إِنَّمَا يَجِبُ إِذَا كَانَ أَسَدٌ مُسْتَعْمَلًا فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَجَازًا عَنِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَحَمَلُهُ عَلَى زَيْدٍ صَحِيحٌ وَيَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمُسْتَبَهِ بِهِ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ كَثِيرٌ أَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ كَقَوْلِهِ عَ أَسَدًا عَلَى وَفِي الْحُرُوبِ نِعَامَةً - أَيْ مُجْتَرِي صَائِلٌ عَلَى وَقَوْلِهِ وَالطَّيْرُ أَغْرَبَةٌ عَلَيْهِ أَيْ بَاكِيَةٌ وَقَدْ اسْتَوْفَيْنَا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ -

ترجمہ:-

اور اس پر اعتراض ہے کیونکہ ہم یہ بات مانتے ہی نہیں ہیں کہ اسدا اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے بلکہ وہ تو معنی مجازی شجاع میں مستعمل ہے تو وہ مجاز اور استعارہ ہو جائے گا جیسے رثیت اسد ایری میں ہے اور ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ اداة تشبیہ کے حذف کرنے کے ساتھ ہے اصل میں یوں ہے زید کا اسدا اور اس سلسلے میں ان کا یہ استدلال کہ یہاں پر اسد کو زید پر واقع کر دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ انسان شیر نہیں ہو سکتا ہے اسلئے مبالغہ کے ارادے سے تشبیہ محذوف مان کر تشبیہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گیا یہ بات غلط ہے کیونکہ تشبیہ کی طرف رجوع کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اسدا اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہو اور جب وہ رجل شجاع سے مجاز ہے اسلئے زید پر اس کا حمل صحیح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایسے موقع پر مشبہ یہ کے ساتھ جار مجرور متعلق ہو جاتا ہے جیسے کہ اس شعر میں ہے کہ وہ مجھ پر شیر ہو رہا ہے جبکہ لڑائیوں میں شتر مرغ ہے یعنی مجھ پر جری اور حملہ کرنے والا ہے اور جیسے شاعر کا قول اور پرندے اس پر رونے والے ہیں اور شرح میں ہم نے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

تشریح:-

تیسری خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ اس کو استعارہ بنانے کی صورت میں ”زید اسد“ کی تقدیری عبارت بنے گی ”زید کا اسد“ اسلئے کہ جب ”زید اسد“ کہا تو زید پر اسد کا حمل صحیح نہیں تھا اسلئے کہ کوئی بھی زید اسد بمعنی حیوان مفترس نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ کلام بالکل

فاسد ہو جاتا ہے تو اس کلام کے معنی کو صحیح بنانے کیلئے ہم اس کو تشبیہ پر محمول کریں گے اور تشبیہ کیلئے ادات تشبیہ کی ضرورت ہوتی ہے تو ہم ادات تشبیہ کو مقدر مانیں گے اور ادات تشبیہ مقدر مذکور کے حکم میں ہوتے ہیں اور جہاں پر ادات تشبیہ مذکور ہوں اس جملہ کو استعارہ بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے بلکہ اسے تشبیہ بلغ بنایا جاتا ہے۔ لہذا اس کو بھی تشبیہ بلغ پر محمول کریں گے نہ کہ استعارہ پر۔

اور اسے تشبیہ بلغ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ادات تشبیہ کو حذف کر کے اسد کو زید کیلئے محمول بنا دیتے ہیں یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ زید اسد کا عین ہے اس طرح کرنے سے اس میں مبالغہ پیدا ہو جاتا ہے کہ زید میں ہر چیز بالکل عین اسد کی طرح پائی جاتی ہے۔

وفیہ بحث :- اس عبارت کے ساتھ علامہ تفتازانی نے اس قول کی تردید کی ہے کہ یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بیان کردہ خرابیوں کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ان میں اسد سے مراد اس کا معنی حقیقی ہے جبکہ ان مثالوں میں اسد کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ معنی مجازی مراد ہے اور اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ چنانچہ زید اسد میں اس کا معنی مجازی حیوان مقترس مراد ہے اور اس پر قرینہ اسد کا زید پر حمل کا صحیح نہ ہونا ہے تو اس قرینہ معنوی کی وجہ سے اس کا یہ معنی مجازی مراد ہوگا اور یہ ضابطہ ہے کہ جس طرح قرینہ لفظی کے موجود ہونے کی صورت میں استعارہ ہوتا ہے اسی طرح قرینہ معنوی کے موجود ہونے کی صورت میں بھی استعارہ ہی ہوتا ہے اور کلام میں زید پر اسد کا حمل بھی اسد کے معنی حقیقی کے مراد لینے کی صورت میں جائز نہیں ہے اور اگر اسد سے اس کا معنی مجازی رجل شجاع مراد لیا جائے تو اسد کا حمل زید پر صحیح ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسے مقامات میں عام طور پر مشبہ بہ کو جار مجرور کا متعلق بنادیا جاتا ہے جبکہ اگر معنی حقیقی مراد لیا جائے تو مشبہ بہ کو جار مجرور کا متعلق بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے حجاج کے بارے میں عمرو ابن قحطان کا یہ شعر ہے کہ ”اسد علیّ وفی الحروب نعمة : فتحاء ینفر من صفیر الصافر“ میرے اوپر تو شیر ہے لیکن لڑائیوں میں شتر مرغ ہے۔ دونوں پیروں کو کھول کر سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھاگ جاتا ہے۔

اس میں علیّ اسد کے ساتھ متعلق ہے حالانکہ یہ اسم جامد ہے اور جار مجرور اسم جامد کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے ہیں اسلئے یہاں پر اسد کے معنی مجازی مراد ہوں گے اور وہ ہے مجزئی اسی طرح ابی العلاء المعری کا یہ شعر کہ ”والطیر اغربة علیہ“ اور پرندے اس پر رورہے ہیں۔ اس میں ”علیہ“ ”اغربة“ کے ساتھ متعلق ہے حالانکہ یہ اسم جامد ہے اور اسم جامد کے ساتھ جار مجرور متعلق نہیں ہو سکتے ہیں اسلئے یہ بھی ”باکیہ“ معنی مجازی پر محمول ہوگا اس دوسرے شعر کا باقی ماندہ حصہ یوں ہے کہ ”فتح السراة وساکنات تصاف“۔

وَأَعْلَمُ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لُّغَوِيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ فَالْجَمْعُ هُوَ عَلَيَّ أَنَّهَا مَجَازٌ لُّغَوِيٌّ بِمَعْنَى أَنَّهَا لَفْظٌ اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ لِغَيْرِ الْمُشَابَهَةِ وَدَلِيلُ أَنَّهَا أَيْ الْإِسْتِعَارَةُ مَجَازٌ لُّغَوِيٌّ كَوْنُهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْمُشَبَّهِ بِهِ لَا لِلْمُشَبِّهِ وَلَا لِلاَعْمِ مِنْهُمَا أَيْ مِنَ الْمُسَبِّهِ وَالْمُشَبَّهِ بِهِ فَاسْدٌ فِي قَوْلِنَا رَأَيْتُ اسْدًا زَيْدٌ مَوْضُوعٌ لِلشَّيْءِ الْمَخْصُوصِ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعِ وَلَا يَمَعْنِي أَعْمٌ مِنَ الرَّجُلِ وَالشَّيْءِ كَالْحَيَوَانَ الْمُجْتَرِي مَثَلًا لِيَكُونَ إِطْلَاقُهُ عَلَيْهِمَا حَقِيقَةً كَمَا طَلَّقَ الْحَيَوَانَ عَلَى الْأَسَدِ وَالرَّجُلِ الشَّجَاعِ وَهَذَا مَعْلُومٌ بِالنَّقْلِ عَنْ أَيْمَةِ اللُّغَةِ قَطْعًا فَإِطْلَاقُهُ عَلَى الرَّجُلِ الشَّجَاعِ إِطْلَاقٌ عَلَى غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِزَادَةِ مَا وَضَعَ لَهُ فَيَكُونُ مَجَازًا لُّغَوِيًّا وَفِي هَذَا الْكَلَامِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْعَامِ إِذَا أُطْلِقَ عَلَى الْخَاصِ لَا يَبَاغِتِبَارُ خُصُوصِهِ بَلْ بَاغِتِبَارُ عُمُومِهِ فَهُوَ لَيْسَ مِنَ الْمَجَازِ فِي شَيْءٍ كَمَا إِذَا قِيلَتْ زَيْدًا فَقُلْتُ لَقِيتُ رَجُلًا أَوْ إِنْسَانًا أَوْ حَيَوَانًا بَلْ هُوَ حَقِيقَةٌ إِذْ لَمْ يُسْتَعْمَلِ اللَّفْظُ إِلَّا فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ۔

ترجمہ :-

البتہ انھوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا مجاز عقلی جمہور کے نزدیک یہ مجاز لغوی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسا لفظ ہے جسے بغیر کسی مشابہت کے اس کے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کر دیا گیا ہے اور استعارہ کے مجاز لغوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی وضع مشبہ بہ کیلئے ہوتی ہے مشبہ کیلئے نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی ان دونوں سے اعم کیلئے ہوتی ہے لہذا رعیت اسد ایرمی میں لفظ اسد مخصوص درندے کیلئے موضوع ہے

رجل شجاع یا ان دونوں یعنی رجل شجاع اور اسد دونوں سے اعم کیلئے موضوع نہیں ہے کہ اس لفظ کا اطلاق ان دونوں پر حقیقت بن جائے جیسے حیوان کا اطلاق حیوان مفترس اور بہادر آدمی پر ہوتا ہے اور یہ ائمہ لغت سے یقینی طور پر معلوم ہے لہذا رجل شجاع پر اسد کا اطلاق غیر موضوع لہ پر ہوگا معنی موضوع لہ کے ارادہ سے مانع قرینہ کے ساتھ اور یہ مجاز لغوی ہوگا اور اس کلام میں اس بات پر دلالت ہے کہ جب عام کو عموم کے اعتبار سے خاص پر بولا جائے تو یہ مجاز نہ ہوگا جیسے تو زید سے ملاقات کر کے یوں کہے کہ میں آدمی سے ملا ہوں یا انسان سے ملا ہوں یا حیوان سے ملا ہوں بلکہ یہ حقیقت ہوگا کیونکہ اس میں لفظ کو اپنے موضوع لہ میں ہی استعمال کیا گیا ہے۔

تشریح:-

مابعد والی عبارت کا چونکہ ماقبل والی عبارت سے ربط معلوم نہیں ہو رہا تھا اسلئے اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعد والی عبارت کا قبل کے ساتھ ربط بیان کر دیا ہے کہ اس سے پہلے چونکہ مجاز کا بیان تھا اور مجاز کی قسم استعارہ کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور اب یہاں سے اس اختلاف کی وضاحت کر رہے ہیں کہ استعارہ مجاز لغوی ہے یا مجاز عقلی تو اس میں جمہور اور بعض علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور اور مصنف کے نزدیک استعارہ مجاز لغوی ہے اور بعض علماء کے نزدیک استعارہ مجاز عقلی ہے۔

و دلیل انہما مجاز لغوی:-

یہاں سے جمہور کے مذہب کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ جمہور کے نزدیک استعارہ مجاز لغوی ہے اسلئے کہ مثلاً ”رئیت اسدا یرمی“ اس میں مذکور اسد کی وضع حیوان مفترس کیلئے ہوئی ہے اور اسد بول کر ”رجل شجاع“ مراد لیٹا نہ تو اس وجہ سے ہے کہ زید اس کا معنی موضوع لہ ہے اور نہ تو اس وجہ سے ہے کہ اسد کا اطلاق رجل شجاع پر اسلئے ہو رہا ہے کہ اسد کا موضوع لہ رجل شجاع کا اعم مثلاً حیوان ہے جو اسد اور رجل شجاع دونوں کو شامل ہے اور رجل شجاع اس کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ کہ اسد کی وضع تو حیوان کیلئے ہو اور وہ اپنے عموم کی وجہ سے اسد اور حیوان مفترس دونوں کو شامل ہو پھر زید پر اس کا اطلاق حیوان کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے ہو تو جب مشبہ پر اسد کا اطلاق نہ تو معنی موضوع لہ کے اعتبار سے ہے اور نہ ہی اس وجہ سے ہے کہ اسد رجل شجاع کا اعم ہے اس کے باوجود جب کوئی قرینہ پایا جائے تو معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ اسد کا معنی موضوع لہ نہیں ہے جبکہ اسد کا اطلاق حیوان مفترس پر موضوع لہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ بات ہمیں لغت کے مطالعہ سے معلوم ہوئی ہے کہ ائمہ لغت نے اس معنی کیلئے اسد کو وضع کیا ہے جب اہل لغت کی وضع سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے تو استعارہ مجاز لغوی ہوگا مجاز عقلی نہیں ہوگا۔

وفی هذا الکلام إشارة: ماقبل میں بیان کردہ تفصیل سے ایک فائدہ معلوم ہو رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ اعم کا اخص پر اطلاق حقیقت ہے مجاز نہیں ہے کیونکہ اعم اخص کے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے تو گویا کہ اعم اخص کے ہر فرد کیلئے موضوع ہو اور جب کوئی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو جائے تو اسے حقیقت کہتے ہیں اسلئے اسے بھی حقیقت کہیں گے مثلاً کوئی آدمی زید سے مل کر کہے کہ ”لقیت رجلاً یا لقیت انساناً یا لقیت حیواناً“ تو یہ تمام الفاظ حقیقت ہی ہوں گے مجاز نہیں ہوں گے کیونکہ اس کلام میں ان الفاظ میں سے ہر لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّهَا أَيْ الْإِسْتِعَارَةُ مَجَازٌ عَقْلِيٌّ بِمَعْنَى أَنَّ الْمُتَصَرِّفَ فِي أَمْرٍ عَقْلِيٍّ لَا لُغَوِيٌّ لِأَنَّهَا لَمْ تَطْلُقْ عَلَى الْمُشَبِّهِ إِلَّا بَعْدَ إِدْعَاءِ دُخُولِهِ أَيْ دُخُولِ الْمُشَبِّهِ فِي جَنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِأَنْ جُعِلَ الرَّجُلُ الشَّجَاعُ فَرْدًا مِنْ أَفْرَادِ الْأَسَدِ كَانَ اسْتِعْمَالُهَا أَيْ الْإِسْتِعَارَةُ فِي الْمُشَبِّهِ اسْتِعْمَالًا فِيمَا وَضَعَتْ لَهُ وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهَا لَمْ تَطْلُقْ عَلَى الْمُشَبِّهِ إِلَّا بَعْدَ إِدْعَاءِ دُخُولِهِ فِي جَنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ لِأَنَّهَا لَوْلَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَمَا كَانَتْ إِسْتِعَارَةً لِأَنَّ مُجَرَّدَ نَقْلِ الْأَسْمِ لَوْ كَانَتْ إِسْتِعَارَةً لَكَانَتْ الْأَعْلَامُ الْمُنْقُولَةُ إِسْتِعَارَةً وَلَمَّا كَانَتْ الْإِسْتِعَارَةُ أَبْلَغَ مِنَ الْحَقِيقَةِ إِذْ لَا مَبَالَغَةَ فِي إِطْلَاقِ الْأَسْمِ الْمُجَرَّدِ عَارِيًا عَنْ مَعْنَاهُ وَلَمَّا صَحَّ أَنْ يُقَالَ لِمَنْ قَالَ رَأَيْتُ أَسَدًا وَأَرَادَ زَيْدًا أَنَّهُ جَعَلَهُ أَسَدًا كَمَا لَا يُقَالَ لِمَنْ سَمَّى وَلَدَهُ أَسَدًا أَنَّهُ جَعَلَهُ أَسَدًا لِأَنَّ جَعَلَ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا إِلَى مَفْعُولَيْنِ كَانَ

بِمَعْنَى صَيَّرَ وَيُفِيدُ اثْبَاتَ صِفَةِ الشَّيْءِ حَتَّى لَا يُقَالُ جَعَلَهُ أَسِيرًا إِلَّا وَقَدْ اثْبَتَ فِيهِ صِفَةُ الْإِمَارَةِ وَإِذَا كَانَ تَقُلُ اسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهِ إِلَى الْمُشَبَّهِ تَابَعًا لِنَقْلِ مَعْنَاهُ إِلَيْهِ بِمَعْنَى أَنَّهُ اثْبَتَ لَهُ مَعْنَى الْأَسَدِ الْحَقِيقِيِّ ادِّعَاءُ ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ الْأَسَدِ مُسْتَعْمَلًا فِيمَا وَضَعَ لَهُ فَلَا يَكُونُ مَجَازًا غَوِيًّا بَلْ عَقْلِيًّا بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ جَعَلَ الرَّجُلَ الشَّجَاعَ مِنْ جِنْسِ الْأَسَدِ وَجَعَلَ مَا لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ وَاقِعًا مَجَازًا عَقْلِيًّا۔  
ترجمہ:-

اور کہا گیا ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تصرف امر عقلی میں ہوتا ہے لغوی میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ مشبہ پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے مگر مشبہ کا مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو جانے کے دعویٰ کے بعد اس طور پر کہ بہادر آدمی کو شیر کے افراد میں سے ایک فرد بنادیا گیا تو استعارہ کا مشبہ میں استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں ہو جائے گا اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے مگر مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کرنے کے بعد یہ اسلئے کہی ہے کہ اس کے بغیر استعارہ ہی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر محض نقل کرنا استعارہ ہوتا تو تمام اسماء منقولہ استعارہ بن جاتے اور استعارہ حقیقت سے ابلغ نہ ہوتا کیونکہ معنی سے خالی محض اسم کے اطلاق میں کوئی مبالغہ نہیں ہے اور جو آدمی رعیت اسد ابول کرزید کا ارادہ کرے اس سے یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس نے زید کو شیر بنادیا ہے جیسے کہ کوئی آدمی اپنے بچے کا نام اسد رکھ دے تو اس سے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس نے بچہ کو شیر بنادیا ہے کیونکہ لفظ جعل جب دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو تو صیر کے معنی میں ہوتا ہے اور کسی چیز کیلئے صفت کا اثبات کا فائدہ دیتا ہے یہاں تک کہ جملہ امیر انہیں کہا جاتا ہے لیکن اس وقت جب اس کیلئے صفت امارت ثابت کر دی جائے اور جب مشبہ کی طرف اسم مشبہ بہ کو نقل کرنا نقل معنی کے تابع ہوا تو یہ مجاز لغوی نہ ہوگا بلکہ عقلی ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل نے رجل شجاع کو اس کی جنس میں داخل کر کے اس کا ایک فرد بنادیا ہے اور غیر واقع کو واقع بنانا مجاز عقلی ہے تشریح:-

وقیل انہما مجاز عقلی :- بعض علماء کے نزدیک استعارہ مجاز عقلی ہے اسلئے کہ استعارہ میں جب مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق کیا جاتا ہے تو مشبہ بہ کے اوصاف مشبہ کیلئے ثابت کر کے مشبہ کو ادعاء مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد سمجھ کر مشبہ بہ میں داخل کر دیا جاتا ہے لہذا اب جب بھی کوئی لفظ مشبہ بہ کیلئے بولا جائے گا تو اس کی دلالت ادعاء موضوع لہ ہونے کی وجہ سے مشبہ پر بھی ہوگی اور جب یہ مشبہ اس مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے گا تو مشبہ بھی اس کے ضمن میں پایا جائے گا اور اس طرح تصرف کر کے مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو کر اس کے افراد میں سے ایک فرد بنادینا عقلی کام ہے اسلئے استعارہ بھی مجاز عقلی ہوگا نہ کہ مجاز لغوی اور اگر آپ اس بات کو نہیں مانتے ہیں کہ ادعاء مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جاتا ہے تو پھر اس میں کم از کم تین خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی: اگر آپ ادعاء مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں داخل نہیں مانتے ہیں تو اس کا مطلب یہ بنے گا کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف میں سے کوئی وصف ثابت نہیں ہے بلکہ ایک لفظ کو صرف ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منقول کر دیا گیا ہے تو اس صورت میں تمام اسماء منقولہ کا استعارہ بننا لازم آئے گا کیونکہ اسم منقول میں وصف اور معنی کا اعتبار کئے بغیر ایک اسم کو دوسرے اسم کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے جیسے جعفر اس کو اصل میں چھوٹی نہر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور پھر اسے کوئی آدمی اپنے بچے کا نام رکھ دے تو اس کو استعارہ نہیں کہیں گے۔

دوسری خرابی: اگر مشبہ میں مشبہ بہ کے وصف کا اعتبار نہ کیا جائے تو پھر استعارہ حقیقت سے ابلغ نہیں ہو سکے گا حالانکہ تمام علماء بلاغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ”الاستعارۃ ابلغ من الصریح“ کہ استعارہ صریح سے ابلغ ہے کیونکہ مجرد عن الاوصاف محض نام بولنے میں کوئی بلاغت اور معنی کی زیادتی نہیں ہوتی ہے جیسے زید کو اسد کہہ دیا جائے اسد کے اوصاف زید کیلئے ثابت کئے بغیر تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہوگا۔

تیسری خرابی: اسی طرح اگر مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت نہ کئے جائیں تو ”رئیت اسدا“ ”بکھر“ ”زید رجل شجاع“ کا ارادہ کرنا کہ یہ ”جعلہ اسدا“ کے معنی میں ہے۔ صحیح نہیں ہونا چاہئے حالانکہ کلام عرب میں جب کوئی آدمی اس قسم کا جملہ بولتا ہے تو کہتے ہیں کہ ”جعلہ اسدا“ اور یہ ضابطہ ہے کہ جب جعل دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے تو یہ صیر کے معنی میں ہوتا ہے اور صیر کے معنی ہوتے ہیں کسی

کیلئے کوئی وصف ثابت کرنا جیسے کہا جاتا ہے ”جعلہ امیراً“ کہ فلاں آدمی کو امیر بنادیا یہ اس وقت کہتے ہیں جب کسی کیلئے وصف امارت ثابت کی جائے اور اگر اوصاف ثابت نہ کئے جائیں تو پھر جعلہ امیراً یا جعلہ اسدا کہنا صحیح نہیں ہے جیسے کوئی آدمی اپنے بچے کا نام اسد رکھ لے تو اس کے بارے میں ”جعلہ اسدا“ نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ صرف نام رکھنے میں بچے کیلئے اسد کی صفت ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جب ادعاء مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیکر اس کا ایک فرد قرار دیا جاتا ہے تو یہ ایک عقلی چیز ہے اسلئے استعارہ مجاز عقلی ہوگا نہ کہ مجاز لغوی وَلِهَذَا اُنْیَ وَلَا نَ اِطْلَاقَ اِسْمِ الْمُشَبَّهِ عَلٰی الْمُشَبِّهِ اِنَّمَا یُکُونُ بَعْدَ اِدْعَاءِ دُخُولِهِ فِیْ جَنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ صَحَّ التَّعْجُّبُ فِیْ قَوْلِهِ شِعْرٌ قَامَتْ تَظَلُّلُنِیْ اُنْیَ تُوَقَّعُ الظَّلُّ عَلٰی مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ اَعَزُّ عَلٰی مِنْ نَفْسِیْ قَامَتْ تَظَلُّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبِ شَمْسٍ اُنْیَ غُلَامٌ کَالشَّمْسِ فِی الْحُسْنِ وَالْبَهَاءِ تَظَلُّلُنِیْ مِنَ الشَّمْسِ فَلَوْلَا اَنَّهُ اِدَّعٰی لِذٰلِکَ الْغُلَامِ مَعْنٰی الشَّمْسِ الْحَقِیْقِیِّ وَجَعَلَهُ شَمْسًا عَلٰی الْحَقِیْقَةِ لَمَّا کَانَ لِہِذَا التَّعْجُّبِ مَعْنٰی اِذْ لَا تَعْجَبُ فِیْ اَنْ یُّظَلِّلَ اِنْسَانٌ حَسَنُ الْوُجُوْهِ اِنْسَانًا اٰخَرَ۔

ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے کہ مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق جنس مشبہ بہ میں دخول مشبہ کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے اس شعر میں تعجب کرنا صحیح ہے کہ وہ کھڑا ہوا سورج سے میرے اوپر سایہ کر رہا تھا ایک ایسی جان جو مجھے میری جان سے بھی زیادہ عزیز ہے کھڑا ہوا میرے لئے سورج سے سایہ کر رہا تھا اور تعجب کی بات یہ ہے کہ سورج یعنی ایسا لڑکا جو حسن و خوبصورتی میں سورج کی طرح تھا سورج سے سایہ کر رہا تھا لہذا اگر شاعر اس لڑکے کے بارے میں حقیقی سورج ہونے کا دعویٰ نہ کرتا اور اسے حقیقی طور پر سورج قرار نہ دیتا تو اس تعجب کے کوئی معنی نہ ہوتے کیونکہ اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ کوئی خوبصورت انسان دوسرے انسان کیلئے سایہ کرے۔

تشریح:-

یہاں سے استعارہ کے مجاز عقلی ہونے پر دو تنویریں ذکر کی ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ استعارہ میں مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا وصف ثابت کر کے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اور پھر جب اس پر مشبہ بہ کا اطلاق ہوتا ہے تو یہ اطلاق معنی موضوع لڑکے پر ہوگا اسلئے اس شعر میں تعجب کرنا صحیح ہے ورنہ اس شعر میں تعجب کرنا صحیح نہ ہوتا جیسے ابن الحمید کا یہ شعر ہے

قَامَتْ تَظَلُّلُنِیْ عَلٰی مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ اَعَزُّ عَلٰی مِنْ نَفْسِیْ قَامَتْ تَظَلُّلُنِیْ وَمِنْ عَجَبِ نَفْسِیْ

الشمس

ترجمہ:- میرے اوپر سورج سے سایہ کرنے کیلئے ایسی جان کھڑی ہوگئی جو مجھے میری جان سے بھی زیادہ عزیز ہے وہ میرے اوپر سایہ کرنے کیلئے کھڑی ہوگئی اور تعجب کی بات تو یہ ہے کہ سورج میرے اوپر سورج سے سایہ کر رہا تھا۔

محل استشہاد: اس شعر میں ابن عمید نے اپنے ممدوح کو سورج قرار دیکر اس کیلئے سورج کا وصف چمکنا ثابت کیا ہے یعنی میرا ممدوح چمکنے اور خوبصورتی میں سورج کی طرح ہے اس شعر میں چونکہ ممدوح مشبہ کیلئے سورج کی صفت چمکنا ثابت کی گئی ہے اسلئے تعجب کرنا صحیح ہے کہ سورج کا سورج سے سایہ کرنا سمجھ میں نہیں آتا ہے یہ ایک عجیب بات ہوئی کہ سورج سورج سے کیسے سایہ کریگا اور اگر اس میں مشبہ کیلئے سورج کی صفت چمکنا ثابت نہ کی جائے تو پھر اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ آدمی کا کھڑا ہو کر سورج سے کسی کیلئے سایہ کرنا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ یہ عام طور پر ہوتا ہی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کی صفت ثابت کر کے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اور یہ ایک امر عقلی ہے اسلئے استعارہ بھی مجاز عقلی ہوگا۔

وَالنَّهْیُ عَنْہُ اُنْیَ وَلِهَذَا صَحَّ النَّهْیُ عَنِ التَّعْجُّبِ فِیْ قَوْلِهِ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوْا مِنْ بَلٰی غِلَاطِہِ هٰی شِعَارٌ تَلْبَسُ تَحْتَ الثُّوْبِ وَتَحْتَ الدَّرْعِ اٰیضًا قَدْ رَا زُرَّارَہُ عَلٰی الْقَمَرِ۔ تَقُوْلُ زُرْتُ الْقَمِیْصَ عَلَیْہِ اُرُّوْہُ اِذَا شَدَدْتُ اَزْرَارَہُ

عَلَيْهِ فَلَوْلَا أَنَّهُ جَعَلَهُ قَمَرًا حَقِيقًا لَمَا كَانَ لِلْمُنْهَى عَنِ التَّعَجُّبِ مَعْنَى لَّانَ الْكُتَّانَ إِنَّمَا يَسْرِعُ إِلَيْهِ الْبَلَى  
بِسَبَبِ مَلَابَسَةِ الْقَمَرِ الْحَقِيقِيِّ لَا بِمَلَابَسَةِ إِنْسَانٍ كَالْقَمَرِ فِي الْحُسْنِ  
ترجمہ:-

اور اسی وجہ سے تعجب سے منع کرنا صحیح ہے اس شعر میں کہ تم اس کی بنیان کے پرانی ہونے پر تعجب نہ کرو غلامہ اس لباس کو کہتے ہیں جو قمیص کے نیچے پہنا جاتا ہے بیشک اس کی کھونٹیاں چاند پر لگائی گئی ہیں زور ت اقمیص علیہ اس وقت کہتے ہیں جب کسی قمیص کے بٹن لگا دئے جائیں اگر شاعر محبوب کو حقیقی چاند نہ بنائے تو تعجب کرنے سے منع کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا ہے کیونکہ کتان کپڑے میں حقیقی چاند کی چاندنی پڑنے سے بوسیدگی آتی ہے نہ کہ چاند جیسے خوبصورت انسان کے اتصال کی وجہ سے  
تشریح:-

دوسری تقریر یہ ہے کہ استعارہ میں چونکہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اسلئے ”لا تعجبوا من بلی غلالته“:

قد زرارہ علی القمر

ترجمہ: تم اس کے بنیان کی بوسیدگی پر تعجب نہ کرو کیونکہ اس کے بٹن چاند پر لگائے گئے ہیں۔

اس شعر میں تعجب کرنے سے منع کرنا صحیح ہے کیونکہ اس میں ممدوح کے جسم کو چاند کی طرح قرار دیا ہے اور چاند کی چاندنی سے چونکہ کتان کا کپڑا بوسیدہ ہو کر پھٹ جاتا ہے اسلئے شاعر کہہ رہا ہے کہ تم لوگ میرے ممدوح کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو کیونکہ میرا ممدوح چاند ہے اور چاند کی خاصیت یہ ہے کہ اس پر کتان کا کپڑا ڈالنے سے کتان کا کپڑا پھٹ جاتا ہے اسلئے اس کی کتان کی بنیان پھٹ گئی ہے اسلئے تم اس کی بنیان کے پھٹنے پر تعجب نہ کرو۔ اگر اس میں ممدوح کیلئے چاند کی صفت چاندنا ثابت نہ کی جائے بلکہ اسے محض آدمی قرار دیا جائے تو تعجب سے منع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ عام انسان کی بنیان کے بلا وجہ پھٹنے سے ہر ایک کو تعجب ہوتا ہے۔

لَا يُقَالُ الْقَمَرُ فِي الْبَيْتِ لَيْسَ بِاسْتِعَارَةٍ لِأَنَّ الْمُسَبَّهَ مَذْكُورٌ وَهُوَ الضَّمِيرُ فِي غِلَالَتِهِ وَأَزْزَارِهِ لَا نَقُولُ  
لَأَنْسَلِمَ أَنَّ الذِّكْرَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ يُنَافِي الْإِسْتِعَارَةَ كَمَا فِي قَوْلِنَا سَيْفٌ زَيْدٌ فِي يَدِ أَسَدٍ فَإِنَّ تَعْرِيفَ الْإِسْتِعَارَةِ  
صَادِقٌ عَلَى ذَلِكَ۔

ترجمہ:-

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ شعر میں استعارہ ہی نہیں ہے اسلئے کہ مشبہ مذکور ہے اور وہ غلامہ اور قمرہ کی ضمیر ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہی نہیں ہیں کہ اس طرح مذکور ہونا استعارہ کے منافی ہے جیسے سیف زید فی ید اسد میں ہے کیونکہ استعارہ کی تعریف اس پر صادق ہے۔  
تشریح:-

لایقال: اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے اس شعر کو استعارہ میں سے قرار دیا ہے جبکہ اسے استعارہ میں سے قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ محذوف ہوتا ہے جبکہ اس میں غلالتہ اور ازرارہ کی ضمیر ممدوح کی طرف لوٹ رہی ہے تو ضمیر کی صورت میں مشبہ شعر میں موجود ہے اور مشبہ بہ بھی شعر میں موجود ہے جبکہ استعارہ وہ ہوتا ہے جس میں مشبہ بہ مذکور اور مشبہ محذوف ہو۔

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قانون مطلق نہیں ہے بلکہ اس کیلئے ایک شرط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ جب مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوں تو استعارہ اس صورت میں ناجائز ہوتا ہے جب اس سے تشبیہ کا ارادہ کیا جائے اور اگر تشبیہ کا ارادہ نہ ہو بلکہ محض اتفاقی طور پر دونوں مذکور ہوں تو پھر استعارہ صحیح ہوتا ہے جیسے کہ اس جملے میں ہے سیف زید فی ید اسد الغرض یہاں پر بھی اگرچہ دونوں مذکور ہیں لیکن چونکہ تشبیہ کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اسلئے یہ استعارہ درست ہوگا۔



وَرَدُّ هَذَا الدَّلِيلِ بِأَنَّ الإِدْعَاءَ أَيْ إِدْعَاءَ دُخُولِ الْمُسَبِّهِ فِيْ جِنْسِ الْمُسَبَّهِ بِهِ لَا يَقْتَضِيْ كَوْنَهَا أَيْ الْإِسْتِعَارَةَ مُسْتَعْمَلَةً فَيَمَّا وَضِعَتْ لَهُ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيْ بِأَنَّ أَسَدًا فِيْ قَوْلِنَا رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِيْ مُسْتَعْمَلٌ فِي الرِّجْلِ الشَّجَاعِ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ هُوَ السَّمْعُ الْمَخْصُوصُ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ إِدْعَاءَ دُخُولِ الْمُسَبِّهِ بِهِ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّهُ جُعِلَ أَفْرَادُ الْأَسَدِ بِطَرِيقِ التَّوَابِلِ قِسْمَيْنِ أَحَدُهُمَا الْمُتَعَارَفُ وَهُوَ الَّذِي لَهُ غَايَةُ الْجُرْأَةِ فِي بَيْنِ تِلْكَ الْجُنَّةِ الْمَخْصُوصَةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوصِ وَالثَّانِي غَيْرُ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ الَّذِي لَهُ تِلْكَ الْجُرْأَةُ لَكِنْ لَا فِي تِلْكَ الْجُنَّةِ وَالْهَيْكَلِ الْمَخْصُوصِ وَلَفْظُ الْأَسَدِ إِنَّمَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْمُتَعَارَفِ فَاسْتَعْمَالُهُ فِي غَيْرِ الْمُتَعَارَفِ اسْتِعْمَالٌ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ وَالْقَرِيْنَةُ مَا يَنْبَغِي عَنْ إِزَادَةِ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفِ فَيَتَعَيَّنُ الْمَعْنَى الْغَيْرُ الْمُتَعَارَفِ۔ ترجمہ:-

اور اس دلیل کو رد کر دیا گیا ہے کہ یہ دعویٰ کرنا کہ مشبہ کا مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ استعارہ اپنے معنی موضوع لہٰ میں مستعمل ہوتا ہے کیونکہ یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ ہمارے قول رعیت اسد ایرمی میں لفظ اسد راجل شجاع کے معنی میں مستعمل ہے جبکہ اس کا معنی موضوع لہٰ مخصوص درندہ ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جنس مشبہ بہ میں مشبہ کے داخل ہونے کا دعویٰ کرنے کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ تاویل کے طور پر اسد کے افراد کی دو قسمیں بنائی گئی ہیں ایک متعارف اور وہ وہ ہے جس کیلئے ایک مخصوص جسم اور خاص پیکر میں بہت ہی زیادہ جرأت و بہادری حاصل ہو جبکہ دوسرا غیر متعارف ہے اور غیر متعارف وہ ہے جس کو یہ جرأت تو حاصل ہو لیکن اس مخصوص جسم اور مخصوص پیکر میں نہ ہو اور لفظ اسد تو اس متعارف کیلئے موضوع ہے تو اس کو اس غیر متعارف میں استعمال کرنا غیر موضوع لہٰ میں استعمال کرنا ہوگا اور معنی متعارف کے مراد ہونے سے قرینہ مانع بن رہا ہے لہٰذا یہاں پر اس کا معنی غیر متعارف متعین ہو جائے گا۔

تشریح:-

ورَدُّ هَذَا الدَّلِيلِ: استعارہ کے مجاز عقلی ہونے پر یہاں تک بعض لوگوں کی دلیل بیان کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک مشبہ کو ادعاء مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیا جاتا ہے اور مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جاتا ہے اور دوسری بات یہ ذکر کی ہے کہ جب مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد بن جاتا ہے تو پھر جس طرح مشبہ بہ لفظ کا موضوع لہٰ بن جاتا ہے اسی طرح مشبہ بھی لفظ کا موضوع لہٰ بن جاتا ہے۔ مصنفؒ نے یہاں سے اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ جہاں تک آپ کی پہلی بات کا تعلق ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت کر کے ادعاء مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جاتا ہے یہ ہم بھی مانتے ہیں لیکن آپ کی دوسری بات کہ پھر مشبہ بہ کی طرح مشبہ بھی لفظ کا موضوع لہٰ بن جاتا ہے بالکل غلط ہے اسلئے کہ اس بات پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے کہ ”رئیت أسدا یرمی“ میں راجل شجاع لفظ کا غیر معنی موضوع لہٰ ہے اور اسد بمعنی حیوان مفترس معنی موضوع لہٰ ہے لہٰذا جب لفظ اسد کا معنی موضوع لہٰ حیوان مفترس ہے تو پھر اسد کا معنی موضوع لہٰ راجل شجاع بنانا کیسے صحیح ہوگا؟۔

اور جہاں تک آپ کی پہلی بات کا تعلق ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت کر کے مشبہ کو ادعاء مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جاتا ہے تو اس میں بھی تاویل ہو سکتی ہے کہ اس میں اصل میں لفظ اسد کی وضع ایسی چیز کیلئے ہوئی تھی جس میں انتہائی زیادہ جرأت پائی جائے اور پھر اس کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور وہ ہیکل مخصوص ہے اور دوسرا فرد غیر متعارف ہے اور وہ وہ چیز ہے جس میں اسد سے کم جرأت پائی جائے اور اس غیر معنی موضوع لہٰ میں اس لفظ کا استعمال ایسے قرینہ کے ساتھ ہوتا ہے جو معنی متعارف کے ارادے سے مانع بنے۔ لہٰذا جب دونوں معنی موضوع لہٰ نہیں بن سکتے ہیں تو ان میں سے صرف ایک معنی متعارف موضوع لہٰ بنے گا اسلئے آپ کا پورا دعویٰ باطل ہو جائے گا اور استعارہ مجاز لغوی بنے گا نہ کہ مجاز عقلی۔

وَبِهَذَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْأَصْرَارَ عَلَى دَعْوَى الْأَسَدِيَّةِ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعِ يُنَافِي نَصَبَ الْقَرِيْنَةِ الْمَانِعَةِ عَنْ تَكَرُّرِ الْأَسَدِ فِي الْمَخْصُوصِ وَأَمَّا التَّعَجُّبُ وَالنَّهْيُ عَنْهُ كَمَا فِي الْبَيِّنَاتِ الْمَذْكُورَاتِ فَلِلْبِنَاءِ عَلَى تَنَاسِي

التَّشْبِيهِ قَضَاءُ لِحَقِّ الْمَبَالِغَةِ وَدَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَبْهَ بَحِيْثٌ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْمُسْتَبْهَ بِهِ أَصْلًا حَتَّى أَنْ كُلُّ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى الْمُسْتَبْهَ بِهِ مِنَ التَّعْجُبِ وَالنَّهْيِ عَنِ التَّعْجُبِ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْمُسْتَبْهَ أَيْضًا۔  
ترجمہ:-

اور اس کے ساتھ اس اشکال کا بھی جواب ہو جائے گا جو کیا جاتا ہے کہ رجل شجاع کیلئے اسد ہونے کا دعویٰ کرنا اس قرینہ کے منافی ہے جو مخصوص حیوان کے مراد ہونے سے مانع ہے۔ باقی رہی تعجب اور نہی عن التعجب کے صحیح ہونے کی بات جیسا کہ مذکورہ بالا دو شعروں میں ہے تو یہ مبالغہ کا حق پورا کرنے کیلئے تناسی تشبیہ پر مبنی ہے اور یہ بات بتلانے کیلئے ہے کہ مشبہ مشبہ بہ سے بالکل ہی ممتاز نہیں ہے یہاں تک کہ تعجب اور نہی عن التعجب جو مشبہ بہ پر مرتب ہے وہ مشبہ پر بھی مرتب ہے۔  
تشریح:-

وبہذا یسندفع ما یقال :- اس عبارت کے ساتھ علامہ سکا کی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے علامہ سکا کی نے اعتراض یہ کیا ہے کہ ”رئیت اسدا یرمی“ کہتے ہوئے ”رجل شجاع“ کیلئے اسدیت ثابت کی گئی ہے جب کہ اس مثال میں معنی موضوع لہ کے ارادہ سے مانع قرینہ بھی موجود ہے تو آپ کی ان دو باتوں کے درمیان تضاد لازم آرہا ہے۔ اس تقریر کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہماری اس تقریر سے اس اعتراض کا بھی جواب ہوا ہے کہ ان باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے کہ ہم رجل شجاع کیلئے اسدیت ثابت کرتے ہیں معنی غیر متعارف کے اعتبار سے اور قرینہ مانع ہوتا ہے معنی متعارف کے مراد لینے سے لہذا ان باتوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے۔

واما التعجب والنہی

یہاں سے ان دو تنویروں کا جواب دیا ہے کہ ان تنویروں میں تعجب کا صحیح ہونا یا تعجب سے منع کرنے کا صحیح ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور اس کی جنس میں داخل ہے بلکہ یہ تناسی تشبیہ پر مبنی ہے کہ اس میں متکلم نے تشبیہ کو بالکل بھول کر مشبہ کو عین مشبہ یہ سمجھ کر مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اوصاف ثابت کر دیے ہیں اور پھر مشبہ کیلئے وہ تمام چیزیں ثابت کی ہیں جو مشبہ بہ کیلئے ثابت ہوتی ہیں یا ان تمام چیزوں کی مشبہ سے نفی کی ہے جو مشبہ بہ کیلئے ثابت ہوتی ہیں الغرض یہ مشبہ کے مشبہ بہ کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تناسی تشبیہ کی وجہ سے ہے۔  
وَالْإِسْتِعَارَةُ تَفَارُقُ الْكَيْدَبَ بِوَجْهَيْنِ بِالْبِنَاءِ عَلَى التَّأْوِيلِ فِي دَعْوَى دُخُولِ الْمُسْتَبْهَ فِي جَنْسِ الْمُسْتَبْهَ بِهِ بَأَنْ يُجْعَلَ أَفْرَادُ الْمُسْتَبْهَ بِهِ قِسْمَيْنِ مُتَعَارِفَاوْغَيْرِ مُتَعَارِفٍ كَمَا مَرَّ وَلَا تَأْوِيلُ فِي الْكَيْدَبِ وَنَضْبُ أَيْ نَضْبُ الْقَرِينَةِ عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ فِي الْإِسْتِعَارَةِ لِمَا عَرَفْتَ أَنَّه لَا بُدَّ لِلْمَجَازِ مِنْ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي الْمَوْضُوعَ لَهُ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ خِلَافَ الظَّاهِرِ بِخِلَافِ الْكَيْدَبِ فَإِنَّ قَائِلَهُ لَا يَنْضَبُ قَرِينَةً عَلَى إِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ بَلْ يَبْدُلُ الْمَجْهُودَ فِي تَرْوِيجِ ظَاهِرِهِ۔

ترجمہ:-

اور استعارہ جھوٹ سے دو اعتبار سے ممتاز ہے ایک اس اعتبار سے کہ استعارہ کا دور مدار تاویل پر ہوتا ہے کہ اس میں مشبہ بہ کی جنس میں مشبہ کے داخل ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف دوسرا فرد غیر متعارف جیسا کہ گزر چکا ہے جبکہ جھوٹ میں کوئی تاویل نہیں ہوتی ہے دوسرے نمبر پر استعارہ میں خلاف ظاہر کے مراد ہونے پر قرینہ قائم ہوتا ہے جیسا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مجاز میں معنی حقیقی کے مراد ہونے سے مانع قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں پر اس کا معنی موضوع لہ مراد نہیں ہے بخلاف جھوٹ کے کیونکہ جھوٹ بولنے والا خلاف ظاہر کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے بلکہ وہ تو ظاہری معنی کے پھیلانے میں اپنی پوری قوت خرچ کر دیتا ہے۔  
تشریح:-

جس طرح مجاز میں معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے اسی طرح کذب میں بھی معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن عام طور پر ہر کوئی جھوٹ کو

برا اور استعارہ کو فصیح سمجھتا ہے اس کی کیا وجہ ہے۔ یہاں سے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں چنانچہ ان دونوں کے درمیان دو طرح سے فرق ہے۔

ایک فرق یہ ہے کہ استعارہ کا دار و مدار تاویل پر ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد سمجھ کر مشبہ بہ کے اوصاف مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد بنائے جائیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف جبکہ کذب میں یہ تاویل نہیں ہوتی ہے تو کذب اور استعارہ میں ایک فرق تاویل کے ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔

اور دوسرا فرق یہ ہے کہ استعارہ میں معنی موضوع لہ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ دلالت کرتا ہے جبکہ جھوٹ میں معنی موضوع لہ کے مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں معنی موضوع لہ کو چھپا کر معنی غیر موضوع لہ کو ترویج دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔

وَلَا تَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ عَلَمًا لِمَا سَبَقَ مِنْ أَنَّهَا تَقْتَضِي إِدْخَالَ الْمُشَبَّهِ فِي جِنْسِ الْمُشَبِّهِ بِهِ بِجَعْلِ أَفْرَادِهِ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفَاوَعَيْنِ مُتَعَارَفٍ وَلَا يُمَكِّنُ ذَلِكَ فِي الْعِلْمِ لِمُنَافَاةِ الْجَنْسِيَّةِ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي التَّشْخِصَ وَمَنْعَ الْإِشْتِرَاكِ وَالْجَنْسِيَّةُ تَقْتَضِي الْعُمُومَ وَتَنَازُلَ الْأَفْرَادِ إِلَّا إِذَا تَضَمَّنَ الْعِلْمُ نَوْعَ وَصْفِيَّةٍ بِوَاسِطَةِ إِشْتِهَارِهِ بِوَصْفٍ مِنَ الْأَوْصَافِ كَحَاتِمِ الْمُتَضَمِّنِ لِلْإِتِّصَافِ بِالْجُودِ وَمَا دِرْ بَالُخُلِّ وَسَحْبَانَ بِالْفَصَاحَةِ وَبَاقِلَ بِالْفَهَاهَةِ فَجَيْنِئِدِ يَجُوزُ أَنْ يُشَبَّهَ شَخْصٌ بِحَاتِمٍ فِي الْجُودِ وَيَتَأَوَّلُ فِي حَاتِمٍ فَيُجْعَلُ كَأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْجُودِ إِسْوَاءً كَانَ ذَلِكَ الرَّجُلُ الْمَعْهُودُ أَوْ غَيْرُهُ كَمَا مَرَّ فِي الْأَسَدِ فِي هَذَا التَّأْوِيلِ يَتَنَازُلُ الْحَاتِمُ الْفَرْدُ الْمُتَعَارَفُ الْمَعْهُودُ وَالْفَرْدُ الْغَيْرُ الْمُتَعَارَفُ وَيَكُونُ إِطْلَاقُهُ عَلَى الْمَعْهُودِ أَغْنَى حَاتِمِ الطَّائِفِ حَقِيقَةً وَعَلَى غَيْرِهِ بِمَنْ يُتَصَفُّ بِالْجُودِ إِسْتِعَارَةً نَحْوُ رَأَيْتُ الْيَوْمَ حَاتِمًا

ترجمہ:-

اور استعارہ علم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ استعارہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے اس طور پر کہ مشبہ کے افراد کی دو قسمیں ہیں متعارف اور غیر متعارف اور یہ علم میں ممکن نہیں ہے اسلئے کہ علم اور جنسیت میں منافات ہیں کیونکہ علم شخص اور عدم اشتراک کا تقاضا کرتا ہے اور جنسیت عموم اور شمول افراد کا متقاضی ہوتا ہے مگر اس صورت میں کہ جب علم اپنے اوصاف میں سے کسی وصف کے ساتھ مشہور ہو کر اس کو متضمن ہو جائے جیسے حاتم سخاوت کے ساتھ متصف ہونے کو متضمن ہے اور مادر بخل کے معنی کو متضمن ہے اور سبحان فصاحت کے وصف کو متضمن ہے اور باقل کلام سے عاجز ہونے کے وصف کو متضمن ہے تو اس صورت میں کسی کی سخاوت میں حاتم کے ساتھ تشبیہ دینا جائز ہوگا اور حاتم میں تاویل کر کے اسے یوں بنایا جائے گا گویا کہ اسے سخاوت کیلئے وضع کیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ وہ متعین آدمی مراد ہے یا کوئی اور جیسا کہ اسد کی مثال میں گزر چکا ہے تو اس تاویل کی وجہ سے لفظ حاتم فرد متعارف اور فرد غیر متعارف دونوں کو شامل ہوگا اور حاتم طائی پر اس کا اطلاق حقیقت ہوگا اور حاتم کے غیر متصف بالجوہد پر اس کا اطلاق استعارہ کے طور پر ہوگا استعارہ چونکہ مجاز ہوتا ہے اسلئے اس کیلئے معنی موضوع لہ کے مراد ہونے سے مانع قرینہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

تشریح:-

وَلَا تَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ عَلَمًا: یہاں سے تعریف کے بعد تقسیم سے پہلے فائدے کے طور پر ایک بات ذکر کر رہے ہیں کہ علم میں استعارہ نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ استعارہ مشبہ بہ میں عموم کا تقاضا کرتا ہے کہ ہم مشبہ بہ کو ایک ایسی جنس کے مقابلے میں وضع کریں جس کا معنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں سے عام ہو ایک متعارف ہوتا ہے اور دوسرا معنی غیر متعارف ہوتا ہے اور علیت شخص اور وحدت کا تقاضا کرتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اسلئے علم میں استعارہ نہیں ہو سکتا ہے البتہ اگر کوئی علم وصفیت کے کسی نوع کو شامل ہو تو پھر اس میں استعارہ صحیح ہوگا جیسے حاتم علم ہے اور یہ صفت جود کو متضمن ہے۔

حاتم طائی کا تعارف۔

حاتم ابوسفیان بن عبد اللہ بن الحشر ج الطائفی مذہب کے اعتبار سے نصرانی تھا ان کے بیٹے عدی ابن حاتم مشہور صحابی ہیں شکار کے بڑے شوقین تھے اور شکار کے متعلق زیادہ تر روایتیں انہی سے مروی ہیں۔ حاتم طائی جو دوسرا میں اپنی مثال آپ تھے، مہمان نوازی قیدیوں کی رہائی غزروں کی غنچواری عہد و پیمان کی پاسداری ان کی فطرت میں داخل تھا۔

اور مادر علم ہے اور صفت بجل کو متضمن ہے ان کے متعلق مشہور ہے کہ ایک بار انھوں نے کسی حوض سے اپنے جانوروں کو پانی پلا کر بچے کھچے پانی میں مٹی ڈال دی تھی تاکہ اس حوض سے کسی دوسرے کا جانور پانی نہ پی سکے۔

اسی طرح حبان صفت فصاحت کو محض ہے حبان بروزن عطشان، بن زفر بن ایاس بن وائل زمانہ جاہلیت میں السنۃ العرب اور زمانہ اسلام میں اخطب الناس یعنی خطیب العصر تھے انھوں نے اپنے پر مغز خطبوں اور چیدہ چیدہ جملوں کی وجہ سے وصف بلاغت میں کمال شہرت حاصل کر لی تھی چنانچہ کوئی ذرا فصیح خطبہ کہتا تو عرب کہتے کہ ”ہو اخطب من سحبان“ وائل حیدر بن ثور ابن حزن الہملالی کہتے ہیں کہ ”اتانا ولم يعدل لہ سحبان وائل:: بیانا وعلما بالذی هو قائل“۔

ایک بار انھوں نے حضرت امیر معاویہ کے سامنے خراسان کے وفود کے بارے میں ظہر تا عصر انتہائی پر مغز خطبہ دیا اس دوران نہ کہیں رکے نہ کہیں کھانا اور نہ ہی کہیں کھنکھار اور نہ ہی اس میں کسی لفظ کا تکرار کیا اور نہ ہی ان کی آواز میں کوئی فرق آیا۔

اسی طرح باقل علم ہے اور صفت فہایت کو متضمن ہے اور فہایت کہتے ہیں اپنے مافی الضمیر کے بیان کرنے سے عاجز ہونے کو اور باقل بن عمرو بن ثعلبہ الایادی اپنے مافی الضمیر کے بیان کرنے سے عاجز تھے۔  
ان کے متعلق حمید بن ثور کا یہ شعر ہے۔

فما زال عنه اللقم حتى كأنه: من العي لما كان ان تكلم باقل

ان کی در ماندگی کے بارے میں منقول ہے کہ ایک بار انھوں نے گیارہ درہم کا ایک ہرن خریدار سے میں ان سے کسی نے پوچھا کہ ہرن کتنے کا خریدا ہے؟ تو انھوں نے ہرن کی رسی دانتوں میں دبا کر ہاتھ کی انگلیوں سے دس کا اشارہ کر کے گیارہ کا اشارہ کرنے کیلئے منہ سے زبان نکالی تو ہرن نے موقع غنیمت جان کر ایک زقند لگا لی اور جنگل کی طرف چلتا بنا۔

فہمیت کے معنی ہیں بولنے سے عاجز اور در ماندہ ہونا۔ یہ تمام کے تمام اعلام ہیں لیکن چونکہ ان میں اوصاف بھی پائے جاتے ہیں اسلئے ان میں استعارہ صحیح ہوگا اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ ان اعلام کو ایک مفہوم کے مقابلے میں وضع کر کے استعارہ کیا جائے گا اس طور پر کہ اس کے دو افراد ہوں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف جیسے کوئی کہے ربیت لیوم حاتمہ تو اس کے معنی موضوع لاہ اور معنی متعارف کے مراد لینے کی صورت میں حقیقت ہوگا اور معنی غیر متعارف اور غیر موضوع لاہ کے مراد لینے کی صورت میں مجاز ہوگا اور مذکورہ صورت میں چونکہ البوم قرینہ موجود ہے کہ حاتم سے اس کا معنی متعارف مراد نہیں ہے اسلئے یہ مجاز ہوگا۔

وَقَرِينَتَهَا يَعْنِي أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ لَكُونِهَا مَجَازَ الْأَبْدَلِ لَهَا مِنْ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعَ لَهُ وَقَرِينَتَهَا إِذَا مَرَّ وَاحِدٌ كَمَا فِي قَوْلِكَ رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْبِي أَوْ أَكْثَرَ أَيْ أَمْرًا أَوْ أُمُورٍ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَرِينَةً كَقَوْلِهِ شِعْرَانِ تَعَافُوا أَيْ تَكْرَهُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَ: فَإِنَّ فِي إِيْمَانِنَا نِيرَانًا: أَيْ سُيُوفَاتٍ تَلْمَعُ كَشِعْلِ النَّيِّرَانِ فَتَعْلُقُ قَوْلُهُ تَعَافُوا بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعَدْلِ وَالْإِيمَانِ قَرِينَةً عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّيِّرَانِ السُّيُوفَ لِذَلِكَ عَلَيْهِ عَلَى أَنَّ جَوَابَ هَذَا الشَّرْطِ تَحَارِبُونَ وَتُلْجَأُونَ إِلَى الطَّاعَةِ بِالسُّيُوفِ -

ترجمہ:-

پھر یہ قرینہ یا تو امر واحد ہوگا جیسا کہ تیرے قول رِئیت اسذاری میں ہے یا زیادہ ہوگا یعنی دو یا دو سے زیادہ امور میں سے ہر ایک قرینہ ہوگا جیسے شعر اگر وہ برا سمجھیں عدل اور ایمان کو تو تحقیق ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے۔ یعنی آگ کی طرح چمکنے والی تلواریں ہیں تو شعرا کا قول تعافوا کا تعلق عدل اور ایمان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں پر آگ سے مراد تلواریں ہیں کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں پر

شرط کی جزاء محذوف ہے اور وہ ہے تحاربون وتلجأون الی الطاعة کہ تمہارے ساتھ لڑ کر تم کو اطاعت کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

تشریح:-

استعارہ چونکہ مجاز ہی کی ایک قسم ہے اسلئے جس طرح مجاز میں معنی موضوع لڑ کے مراد نہ ہونے پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح استعارہ میں بھی معنی موضوع لڑ اور معنی متعارف کے مراد نہ ہونے پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے پھر قرینہ کی دو صورتیں ہیں اسلئے کہ قرینہ امر واحد ہوگا یا کثیر۔ لیکن بات کی تقسیم کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں بنتی ہیں کہ قرینہ امر واحد ہوگا یا کثیر پھر اکثر ہونے کی صورت میں وہ اکثر من حیث الافراد ہوگا یا من حیث المجموع تو یہ تین قسمیں بن جائیں گی۔ قرینہ امر واحد ہو جیسے رئیسیت اہل سدا یرسی اس میں قرینہ یرسی امر واحد ہے قرینہ اکثر ہو اور اکثر کے افراد میں سے ہر فرد قرینہ بن رہا ہو جیسے شاعر کا یہ شعر ہے

فإن تعافوا العدل والإيمان: فإن في أيماننا نيرانا

تحقیق المفردات: تعافوا عیاف سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں کسی چیز کو کراہیت اور ناپسندیدگی کی وجہ سے چھوڑ دینا۔

ایمان اول ہمزہ کے کسرے کے ساتھ ہے اس کے معنی ہیں نبی کریم ﷺ اللہ کی طرف سے جو شریعت لیکر آئے ہیں اس کی تصدیق کرنا اور دوسرا ایمان ہمزہ کے فتنے کے ساتھ ہے یہ یمین کی جمع ہے اس کے معنی ہیں سپہا ہاتھ، قسم۔ نیران نثار کی جمع ہے آگ، سیوف سیف کی جمع ہے اس کے معنی ہیں تلوار تحاربوا حرب سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں لڑائی کی جائے گی اور تلجأون کے معنی ہیں مجبور کرنا۔ ترجمہ: اگر وہ عدل اور ایمان کو برا سمجھ کر چھوڑ دیں تو تحقیق ہمارے ہاتھوں میں آگ ہے۔

محل استشہاد: اس شعر میں تعافوا کا تعلق عدل اور ایمان دونوں کے ساتھ ہے تعافوا کا تعلق دونوں کے ساتھ ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ نیران سے تلواریں مراد ہیں کیونکہ اس کا جزاء یمین نہیں ہے بلکہ محذوف ہے اور وہ ہے ”تحاربون وتلجأون الی الطاعة بالسیوف“ اور یہ قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بہت سی تلواریں ہوں گی جن کے کمرانے کی وجہ سے آگ پیدا ہوگی۔

أَوْ مَعَانٍ مُلْتَمِئَةٍ مَرْبُوطٌ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ يَكُونُ الْجَمِيعُ قَرِينَةً لِأَكُلٍ وَاحِدٍ وَبِهَذَا أَظْهَرَ فَسَادَ قَوْلٍ مَنْ رَعِمَ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ أَكْثَرُ شَائِلٌ لِقَوْلِهِ مَعَانٍ فَلَا يَصِحُّ جَعْلُهُ مُقَابِلًا لَهُ وَقَسِيمًا كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَصَاعِقَةٌ مِنْ نَضْلِهِ أَيْ نَضْلٍ سَيَفُ الْمَمْدُوحُ تَنَكُّفِي بَهَا: مَنْ أَنْكَفَأَ أَيْ انْقَلَبَ وَالْبَاءُ لِلتَّعْدِيَةِ وَالْمَعْنَى رَبُّ نَارٍ مِنْ حَدِّ سَيَفِهِ تَقْلُبُهَا عَلَى رُؤُسِ الْأَقْرَانِ خُمُسٌ سَخَائِبُ - أَيْ أَنَابِلُهُ الْخُمُسُ الَّتِي هِيَ فِي الْجُودِ وَغُمُومُ الْعَطَايَا سَخَائِبُ أَيْ يَصُوبُهَا عَلَى أَكْفَائِهِ فِي الْحَرْبِ فَيُهْلِكُهُمْ بِهَا لِمَا اسْتَعَارَ السَّخَائِبُ لِأَنَابِلِ الْمَمْدُوحِ وَذَكَرَ أَنَّ هُنَاكَ صَاعِقَةٌ وَبَيَّنَّ أَنَهَا مِنْ نَضْلٍ سَيَفِهِ ثُمَّ قَالَ عَلَى رُؤُسِ الْأَقْرَانِ ثُمَّ قَالَ خُمُسٌ فَذَكَرَ الْعَدَدَ الَّذِي هُوَ عَدَدُ الْأَنَابِلِ فَظَهَرَ مِنْ جَمِيعٍ ذَلِكَ أَنَّهُ أَرَادَ بِالسَّخَائِبِ الْأَنَابِلَ -

ترجمہ:-

یا چند معانی سے مرکب ہوں گے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر قرینہ ہوں گے ان میں سے ہر ایک جدا جدا قرینہ نہیں ہوگا اور اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جس نے یہ گمان کیا ہے کہ مصنف کا قول ”او اکثر“ ”معان“ کو شامل تھا لہذا اس اکثر کو معان کا مقابل اور قسم بنانا صحیح نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر اور اس کی دھار سے بہت سی بجلیاں یعنی مدوح کی تلوار سے پلٹی ہیں انکفأ القلب کے معنی میں ہے اور اس میں باء اسے متعدی بنانے کیلئے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مدوح کی تلوار کی دھار سے بہت سی آگ پلٹی ہے ہم عمروں کے سروں پر پانچ بادل بن کر یعنی اس کی وہ پانچ انگلیاں جو سخاوت اور عام بخشش کی وجہ سے یعنی وہ لڑویوں میں اپنے ہم عمروں کو پانچ انگلیوں کے ساتھ حملہ کر کے ہلاک کر دیتا ہے جب شاعر نے مدوح کی انگلیوں کے لئے مستعار لکھ کر یہ ذکر کیا کہ یہاں آگ ہے جو اس تلوار کی دھار سے ہے اور ہم عمروں کے سروں کے ذکر کے بعد پانچ کہہ کر عدد ذکر کر دیا جو انگلیوں کا ہے تو ان تمام باتوں سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے سحاب سے انگلیاں مراد لی ہیں۔

تشریح:-

تیسری صورت یہ ہے کہ معانی کثیرہ قرینہ بنیں اور معانی کثیرہ کے قرینہ بننے کا مطلب یہ ہے کہ بہت سارے معانی کے مجموعہ کو قرینہ بنا دیا جائے جیسے بختری کا یہ شعر ہے کہ

وصاعقة من نصله تنكفي بها: على رؤس الأقران خمس سحائب

تحقیق المفردات: صاعقة اس آسانی آگ کو کہتے ہیں جو گرج چمک کی صورت میں آسمان سے اتر کر جانوروں اور انسانوں کو ہلاک کر دیتی ہے۔ نصل تلور کی وہ دھار جس کیساتھ قبضہ نہ ہو۔ رؤس اس کی جمع ہے بمعنی سر۔ اقران قرین کی جمع ہے بمعنی ہم عمر، مماثل، برابر۔ سحائب سحاب کی جمع ہے بمعنی بادل اور یہاں پر اس سے انگلیاں مراد ہیں۔

ترجمہ: اور بہت سی بجلیاں اس کی دھار سے لوثاتی ہیں ہم عمروں کے سروں سے پانچ بادل بن کر۔

محل استشہاد: اس شعر میں بادل بول کر ہاتھ کی انگلیاں مراد لی ہیں کہ جس طرح بادل سے کوئی بارش طلب کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں اسے پہنچتی ہے اسی طرح ان کے عطایا بھی کوئی مانگے یا نہ مانگے دونوں صورتوں میں ان تک پہنچتی ہیں۔ اس شعر میں شاعر نے سحاب بول کر انگلیاں مراد لی ہیں اور اس پر ایک قرینہ صاعقہ کا ذکر کرنا ہے دوسرا قرینہ صاعقہ کو نصلہ کی طرف منسوب کرنا ہے تیسرا قرینہ یہ ہے کہ شاعر نے کہا ہے کہ یہ بجلی ”رؤس الأقران“ پر رتی ہے پھر کہا کہ یہ پانچ ہیں تو اس میں وہی عدد ذکر کر دیا جو انگلیوں کا عدد ہے الغرض ان چار چیزوں کو ذکر کر کے ان کے مجموعے کو اس بات پر قرینہ بنا دیا ہے کہ یہاں پر سحاب سے انگلیاں مراد ہیں۔

وبهذا اظمه فساد قول:-

اس عبارت کیساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف کا او اکثر کے بعد اس کا مقابل بنانے کیلئے او معان کی عبارت لانا درست نہیں ہے اسلئے کہ معان بھی اکثر میں داخل ہے جبکہ ایک داخل اور جزء اپنے مدخول فیہ اور کل کا مقابل اور ضد نہیں بن سکتا ہے۔

جواب: شارح فرماتے کہ ان دونوں میں فرق تھا اس فرق کو واضح کرنے کیلئے مصنف نے ایسا کیا ہے اور وہ فرق یہ تھا کہ اکثر کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد قرینہ بن جائے اور معان کا مطلب یہ ہے کہ ان افراد کا مجموعہ قرینہ بن جائے۔

وهي أَى الاستِعَارَةِ بِإِغْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ قِسْمَانِ لِأَنَّ اجْتِمَاعَهُمَا أَى اجْتِمَاعَ الطَّرْفَيْنِ فِي شَيْءٍ إِمَّا يُمَكِّنُ نَحْوًا خَبِيرًا فِي أَوْ مَن كَانَ مَتِيفًا خَبِيرًا أَى ضَالًّا فَهَدِيْنَاهُ. اسْتِعَارَ الْأَحْيَاءُ مِنْ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ وَهُوَ جَعَلَ الشَّيْءَ حَيًّا لِلْهَدَايَةِ الَّتِي هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى طَرِيقِ تَوْصُلِ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَالْإِحْيَاءُ وَالْهَدَايَةُ بِمَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعَهُمَا فِي شَيْءٍ وَاجِدٍ وَهَذَا أَوَّلِي مِنْ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ إِنَّ الْحَيَوَةَ وَالْهَدَايَةَ بِمَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعَهُمَا فِي شَيْءٍ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ هُوَ الْإِحْيَاءُ لَا الْحَيَوَةَ وَإِنَّمَا قَالِ نَحْوًا خَبِيرًا لِأَنَّ الطَّرْفَيْنِ فِي اسْتِعَارَةِ الْمَيِّتِ الضَّالِّ بِمَا لَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعَهُمَا إِذِ الْمَيِّتُ لَا يُوصَفُ بِالضَّلَالِ وَلَيْسَ اسْتِعَارَةُ الَّتِي يُمَكِّنُ اجْتِمَاعَ طَرَفَيْهَا فِي شَيْءٍ وَفَاقِيَةً لِمَا بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ مِنَ الْإِتْفَاقِ۔

ترجمہ:-

اور استعارہ کی طرفین یعنی مستعار لہ اور مستعار منہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں کیونکہ طرفین کا ایک چیز میں جمع ہونا یا تو ممکن ہوگا جیسے احیاء قرآن کریم کی اس آیت میں ہے کہ کیا وہ آدمی جو مرا ہوا ہو پھر ہم اس کو زندہ کر دیں یعنی گمراہ ہو پھر ہم اس کو ہدایت دیں یہاں پر احیاء کو اس کے معنی حقیقی یعنی کسی چیز کو زندہ بنانے کو استعارہ بنایا ہے اس ہدایت کیلئے جو ایسے راستہ پر دلالت کرنے کا نام ہے جو مطلوب تک پہنچانے کو احیاء اور ہدایت دونوں کا ایک ہی چیز میں جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ مستعار منہ احیاء ہے نہ کہ حیاۃ مصنف نے نحو احیاء کو مستعار منہ بنایا ہے حیوۃ کو نہیں بنایا ہے کیونکہ میت کے ضال سے

استعارہ بنانے کی صورت میں ان دونوں کا طرفین میں جمع ہونا ناممکن ہے کیونکہ میت کو گمراہ نہیں کہا جاسکتا ہے اور جس استعارہ کے طرفین کا ایک چیز میں جمع ہونا ممکن ہو اس کا نام وفاقیہ رکھ دیا جاتا ہے طرفین کے درمیان اتفاق ہونے کی وجہ سے۔  
تشریح:-

یہاں سے استعارہ کی تقسیم شروع کر دی ہے چنانچہ استعارہ کی بھی تین چار تقسیمات ذکر کریں گے پہلی تقسیم طرفین کے اعتبار سے ہے اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں وفاقیہ اور عنادیہ اس تقسیم کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ طرفین کسی ایک چیز میں جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر طرفین ایک چیز میں جمع ہو سکتے ہوں تو اسے وفاقیہ کہتے ہیں اور اگر طرفین کسی ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے ہوں تو اسے عنادیہ کہتے ہیں۔ پہلی قسم کو وفاقیہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ وفاقی سے مأخوذ ہے اور اس کے معنی ہیں مطابق ہونا اور اس میں بھی چونکہ طرفین جمع ہو سکتے ہیں اسلئے اسے وفاقیہ کہتے ہیں اور عنادیہ کو عنادیہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ عناد سے مأخوذ ہے اور عناد کے معنی ہیں تضاد کا ہونا اور اس میں بھی چونکہ طرفین میں تضاد کے ہونے کی وجہ سے دونوں ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اسلئے اسے عنادیہ کہتے ہیں۔

وفاقیہ وہ استعارہ ہے جس کے طرفین کسی ایک ذات میں جمع ہو سکتے ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ“ اس میں احیاء کو ہدایت سے استعارہ بنایا ہے اسلئے کہ احیاء کے حقیقی معنی ہیں زندہ کرنا اور ہدایت کے معنی ہیں کسی کی اس طرح رہنمائی کرنا کہ وہ منزل مقصود تک پہنچ سکے اور احیاء اور ہدایت دونوں ایک ذات میں جمع ہو سکتے ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ گمراہ اور ہدایت یافتہ برابر نہیں ہو سکتے ہیں۔ مصنفؒ نے اس مقام پر اپنی کتاب الایضاح میں احیاء کے بجائے حیوۃ کو ہدایت سے استعارہ بنایا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں پر مستعار منہ احیاء ہے حیوۃ نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس آیت میں حیوۃ اور موت دونوں کا ذکر تھا احیاء کو کیوں استعارہ بنایا ہے ممت کو استعارہ کیوں نہیں بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ممت اور ضلالت ایک ذات میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں جبکہ یہاں پر یہ مثال طرفین کا ایک ذات میں جمع ہونے کی ہے کیونکہ کسی بھی مرے ہوئے انسان کو صفت ضلالت کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وَأَمَّا مُتَنِعٌ عَطْفٌ عَلَى إِمَامٍ مُمَكِّنٍ كَأَسْتِعَارَةِ إِسْمِ الْمَعْدُومِ لِلْمَوْجُودِ لِعَدَمِ غَنَائِهِ وَهُوَ بِالْفَتْحِ النَّفْعُ أَيْ لِإِنْتِفَاءِ النَّفْعِ فِي ذَلِكَ الْمَوْجُودِ كَمَا فِي الْمَعْدُومِ وَلَا شَكَّ أَنَّ اجْتِمَاعَ الْوُجُودِ وَالْعَدُومِ فِي شَيْءٍ مُتَنِعٍ وَكَذَلِكَ اسْتِعَارَةُ الْمَوْجُودِ لِلْمَعْدُومِ وَقَدْ لَكِن بَقِيَّتْ أَثَارُهُ الْجَمِيلَةُ الَّتِي تُخْبِي ذِكْرَهُ وَتَدْنِيهِ فِي النَّاسِ إِسْمَهُ وَلَيْسَ اسْمُ الْإِسْتِعَارَةِ الَّتِي لَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعُ طَرَفَيْهَا فِي شَيْءٍ عِنَادِيَّةٌ لِتَعَادُلِ الطَّرَفَيْنِ وَامْتِنَاعُ اجْتِمَاعِهِمَا۔  
ترجمہ:-

یامتنع ہوگا اس کا عطف ممکن پر ہے جیسے عدم نفع کی بناء پر موجود کیلئے معدوم کا استعارہ بنانا غناء فتح کے ساتھ بمعنی نفع، فائدہ، یعنی اس موجود میں نفع کے نہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ معدوم میں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایک ہی چیز میں موجود اور معدوم کا جمع ہونا ناممکن ہے اسی طرح موجود کیلئے اس معدوم کا استعارہ کرنا جس کے نام کو دائم و قائم رکھنے والے آثار جمیلہ اس کی یادگار ہوں اور اس استعارہ کا نام رکھ دیا جاتا ہے جس کے طرفین جمع نہیں ہو سکتے ہیں عنادیہ اس کے طرفین میں اختلاف اور امتناع اجتماع کی وجہ سے

تشریح:-

دوسری صورت یہ ہے کہ طرفین کا ایک ذات میں جمع ہونا محال اور ناممکن ہو جیسے موجود کو عدم فائدہ میں معدوم سے استعارہ بنایا جائے۔ یعنی کوئی موجود چیز ایسی ہو کہ اس کے وجود کا کوئی فائدہ نہ ہو تو معدوم چیز کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے اور یا اس کا الٹا کیا جائے کوئی چیز معدوم نہ کے باوجود اس کے اچھے مراسم اور عادتوں کی وجہ سے لوگوں کو فائدہ پہنچ رہا ہو تو اس معدوم کو موجود سے استعارہ بنایا جائے جیسے کچھ سائنسی حیرت انگیز باتیں ہوئے کہتے ہیں کہ کل بھی جھنگوی زندہ تھا آج بھی جھنگوی زندہ ہے اور کچھ احباب کہتے ہیں کہ کل بھی مفتی زندہ تھا آج بھی مفتی زندہ ہے اور پی پی والے ان کے

لگاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کل بھی بھٹوزندہ تھا آج بھی بھٹوزندہ ہے یہ صرف ان کے اوصاف جمیلہ کی وجہ سے لوگوں کو فائدہ کے پہنچنے کے اعتبار سے ہے۔  
 وَمِنْهَا أَيْ مِنَ الْعِنَادِيَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ التَّهْكِيمِيَّةِ وَالتَّمْلِيحِيَّةِ وَهُمَا مَا اسْتَعْمِلَ فِي ضِدِّهِ أَيْ الْإِسْتِعَارَةِ الَّتِي اسْتَعْمِلَتْ فِي ضِدِّ مَعْنَاهَا الْحَقِيقِيَّةِ أَوْ نَقِيضِهِ لِأَمَّا أَيْ لِتَنْزِيلِ التَّضَادِّ أَوِ التَّنَاقُضِ مَسْرُوعَةً التَّنَاسُبِ بِوَاسِطَةِ تَمْلِيحٍ أَوْ تَهْكِيمٍ عَلَى مَا سَبَقَ تَحْقِيقُهُ فِي بَابِ التَّشْبِيهِ نَحْوُ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ أَيْ أَنْذِرْهُمْ اسْتَعِيرَتِ الْبَشَارَةُ الَّتِي هِيَ الْإِخْبَارُ بِمَا يَظْهَرُ سُرُورًا فِي الْمُخْبِرِ بِهِ لِأَنَّ الذِّكْرَ هُوَ ضِدُّهَا بِإِذْخَالِ الْإِنْذَارِ فِي جَنْسِ الْبَشَارَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّهْكِيمِ وَالْإِسْتِهْزَاءِ وَكَقَوْلِكَ رَأَيْتُ أَسَدًا وَأَنْتَ تَرِيدُ جُبْنَ أَعْلَى سَبِيلِ التَّمْلِيحِ وَالظَّرَافَةِ وَلَا يَخْفَى إِمْتِنَاعُ اجْتِمَاعِ التَّشْمِيرِ وَالْإِنْذَارِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَكَذَلِكَ الشَّجَاعَةُ وَالْجُبْنُ۔

ترجمہ:-

اور عنادیہ کی ایک قسم کو استعارہ تملیحیہ اور تہکیمیہ کہتے ہیں اور وہ وہ ہے جسے اس کی ضد میں استعمال کیا جائے یعنی وہ استعارہ ہے جسے اس کی ضد حقیقی میں استعمال کیا جائے اور یا اس کی نقیض میں جیسا کہ گزر چکا ہے یعنی تضاد یا تناقض کو تملیح اور تہکیم کے طور پر تناسب کی جگہ اتار دیا جائے جیسا کہ تشبیہ کے باب میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے جیسے تم ان کو خوشخبری سناؤ اور دوناک عذاب کی۔ اس بشارت کا استعارہ لیا گیا ہے جو خبر دینے کیلئے ہے اس چیز کے ساتھ جس کی وجہ سے مجربہ میں خوشی ظاہر ہو جائے اس انذار کیلئے جو اس کی ضد ہے انذار کو تہکیم اور استہزاء کے طور پر بشارت کی جنس میں داخل کر کے جیسے رعیت اسدا کہہ کر مذاق اور ظرافت کے طور پر کوئی بذل آدمی مراد لیا جائے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز میں ایک ہی جہت سے انذار اور تبشیر جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور اسی طرح بہادری اور بذل بھی ایک ہی جہت سے ایک ذات میں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

تشریح:-

پھر عنادیہ کی دو قسمیں ہیں تہکیمیہ اور تملیحیہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں آپس میں ضد ہوں تو ان کے تضاد کو بمنزلہ تناسب کے اتار کر ایک ضد دوسری ضد کیلئے استعمال کیا جائے پھر اگر یہ مذاق اڑانے کیلئے ہو تو اسے تہکیمیہ کہتے ہیں اور اگر ظرافت اور خوش طبعی کیلئے ہو تو اسے تملیحیہ کہتے ہیں۔  
 تہکیمیہ کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابِ الْيَمِّ یعنی ان کو دوناک عذاب کی خوشخبری دو!  
 اس آیت میں بشارت کو استعارہ بنایا گیا ہے انذار یعنی ڈرانے سے اسلئے کہ بشارت اس خبر کو کہتے ہیں جس کے سننے کے ساتھ مجربہ کے نفس میں کیف و سرور پیدا ہو جائے جبکہ یہاں پر بشارت کے بعد عذاب کا ذکر ہے جس کو سن کر کسی کے دل میں سرور و خوشی پیدا نہیں ہوتی ہے ان کے ضد ہونے کے باوجود پھر بھی انذار کو بشارت کی جنس میں داخل کر کے مذاق کرنے کے لئے اسے عذاب سے استعارہ بنایا گیا ہے تملیحیہ کی مثال جیسے کوئی آدمی کسی بذل کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ رئیس اسدا ایرسی تو بذل آدمی کو اسدا کہنا کلام کو دل چپ بنانے کیلئے ہوگا حالانکہ جس طرح انذار اور بشارت میں تضاد ہے اسی طرح جبن اور شجاعت میں بھی تضاد ہے اس میں بھی پہلے تضاد کو مناسبت کی جگہ اتار کر پھر ان دونوں کا ایک دوسرے پر حمل ہوگا۔ اس بارے میں زیادہ تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

وَالْإِسْتِعَارَةُ بِإِغْتِبَارِ الْجَامِعِ أَيْ مَا قَصِدَ اشْتِرَاكَ الطَّرْفَيْنِ فِيهِ قِسْمَانِ لِأَنَّهُ الْجَامِعُ إِذَا دَاخَلَ فِي مَفْهُومِ الطَّرْفَيْنِ الْمُسْتَعَارِلَهُ وَالْمُسْتَعَارِمُنَهُ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيْرُ النَّاسِ رَجُلٌ يُمْسِكُ بَعْنَانَ فَرَسِهِ كَلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا أَوْ رَجُلٌ فِي شَفْعَةٍ فِي غَنِيمَةٍ لَهُ يَعْبُدُ اللَّهَ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ قَالَ جَارُ اللَّهِ الْهَيْعَةُ الصَّبِيحَةُ الَّتِي يُفْرَغُ مِنْهَا وَأَصْلُهَا مِنْ هَا عَ يَهْمَعُ إِذَا جَبُنَ وَالشَّفْعَةُ رَأْسُ الْجَبَلِ وَالْمَعْنَى خَيْرُ النَّاسِ رَجُلٌ أَخَذَ بَعْنَانَ فَرَسِهِ وَاسْتَعَدَّ لِلْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَجُلٌ اغْتَرَلَ النَّاسَ وَسَكَنَ فِي رُؤُسِ الْجِبَالِ فِي غَنَمٍ لَهُ قَلِيلٍ يَرْعَاهَا وَيَكْتَفِي بِهَا فِي أَمْرِ مَعَاشِهِ وَيَعْبُدُ اللَّهَ حَتَّى



يَأْتِيهِ الْمَوْتُ اِسْتِعَارَ الطَّيْرَانِ لِلْعَدُوِّ وَالْجَاوِعِ دَاخِلٌ فِي مَفْهُومِهِمَا فَإِنَّ الْجَاوِعَ بَيْنَ الْعَدُوِّ وَالطَّيْرَانِ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِسُرْعَةٍ وَهُوَ دَاخِلٌ فِيهِمَا أَيْ فِي الْعَدُوِّ وَالطَّيْرَانِ لِأَنَّهُ فِي الطَّيْرَانِ أَقْوَى مِنْهُ فِي الْعَدُوِّ۔  
ترجمہ:-

اور جامع کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں یعنی اس چیز کے اعتبار سے جس میں طرفین کے مشترک ہونے کا قصد و ارادہ کیا جائے کیونکہ جامع طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے مفہوم میں داخل ہوگا جیسے ارشاد نبوی ہے بہترین آدمی وہ ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ تھامے پھر جب بھی دشمن کی طرف سے کوئی خوفناک آواز سنے تو اس کی طرف اڑے یا وہ آدمی ہے جو پہاڑ کی چوٹی پر چند بکریاں لئے اللہ کی عبادت کرے یہاں تک اس کی موت آجائے جا رہا اللہ زبھر شری نے کہا ہے کہ حیدر خوفزدہ کرنے والی آواز کو کہتے ہیں اور یہ اصل میں حاد صہج سے مأخوذ ہے بمعنی بزدل ہونا اور شفعہ پہاڑ کی چوٹی، یعنی اچھا آدمی وہ ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ پکڑے اللہ کے راستے میں جہاد کیلئے تیار رہے یا وہ آدمی ہے جو لوگوں سے جدا ہو کر کسی پہاڑ کی چوٹی میں جا کر رہے اور معاش کیلئے چند بکریوں کو چرانے پر اکتفاء کر کے اللہ کی عبادت کرتا رہے یہاں تک کہ اس کی موت آجائے اس حدیث میں اڑنے کو دوڑنے کیلئے استعارہ بنایا ہے اور جامع ان دونوں کے مفہوم میں داخل ہے کیونکہ اڑنے اور دوڑنے میں جو جامع ہے وہ تیزی کے ساتھ مسافت طے کرنا ہے اور وہ ان دونوں میں داخل ہے البتہ مسافت طے کرنا دوڑنے سے اڑنے میں زیادہ قوی ہے۔

تشریح:-

استعارہ کی یہ دوسری تقسیم جامع (وجہ شبہ) کے اعتبار سے ہے مصنف کی تقسیم کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں بنتی ہیں لیکن جب بنظر غائر ان کو دیکھا جائے تو اس کی چار قسمیں بنتی ہیں مصنف کی تفصیل کے مطابق دو قسمیں اس طرح بنتی ہیں کہ وجہ شبہ طرفین میں داخل ہوگی یا نہیں اگر طرفین میں داخل ہو تو ایک قسم اور اگر طرفین میں داخل نہ ہو تو دوسری قسم۔ اور چار قسموں کی تفصیل اس طرح بنتی ہے کہ وجہ شبہ طرفین میں داخل ہوگی تو ایک قسم اور اگر طرفین میں داخل نہ ہو تو پھر اس کی تین قسمیں بنتی ہیں یا تو دونوں میں داخل نہیں ہوگی تو دوسری قسم یا صرف مستعار منہ میں داخل نہیں ہوگی تو تیسری قسم یا صرف مستعار لہ میں داخل نہیں ہوگی تو چوتھی قسم۔

مصنف نے چونکہ صرف دو قسمیں بیان کی ہیں اسلئے مثال بھی صرف دو قسموں کی ذکر کی ہے۔

وجہ شبہ طرفین میں داخل ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد گرامی ہے خَيْرِ النَّاسِ رَجُلٌ يَمْسُكُ بَعْنَانَ فَرْسِهِ كَلَّمَاسَمِعَ هَيْعَةَ طَارِ الْيَهِاءِ أَوْ رَجُلٌ فِي شَفْعَةِ فِى غَنِيْمَةٍ لِّعَبْدِ اللَّهِ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ۔

ترجمہ:- لوگوں میں سب سے بہتر وہ انسان ہے جو اپنے گھوڑے کی باگ پکڑا رہے ہے جب بھی کوئی خطرناک آواز سنے تو اس کی طرف اڑے یا وہ آدمی ہے جو اپنی چند بکریوں کے ساتھ کسی پہاڑ کی چوٹی پر موت تک اللہ کی عبادت کرتا رہے۔

اس حدیث میں اڑنا مستعار لہ ہے اور تیز دوڑنا مستعار منہ ہے اور ان کے درمیان جامع (وجہ شبہ) تیزی کے ساتھ مسافت طے کرنا ہے اور یہ دونوں کی حقیقت میں داخل ہے اور مستعار لہ میں مستعار منہ کی نسبت اقویٰ ہے۔ کیونکہ اڑنے میں دوڑنے کی نسبت تیزی زیادہ ہے۔

وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الطَّيْرَانِ هُوَ قَطْعُ الْمَسَافَةِ بِالْجَنَاحِ وَالسُّرْعَةُ لَازِمَةٌ لَهُ فِي الْكَثَرِ لَا دَاخِلَةً فِي مَفْهُومِهِ فَلَا وَلى ان يُمَثَّلَ بِاسْتِعَارَةِ التَّقْطِيعِ الْمَوْضُوعِ لِإِزَالَةِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْأَجْسَامِ الْمُكْتَرَقَةِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ لَتَفْرِيقِ الْجَمَاعَةِ وَابْعَادِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَسْمَاءً وَالْجَاوِعِ إِزَالَةُ الْاجْتِمَاعِ الدَّاخِلَةِ فِي مَفْهُومِهِمَا وَهِيَ فِي الْقَطْعِ أَشَدُّ۔

ترجمہ:-

اور زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اڑنا پروں کیساتھ مسافت طے کرنے کو کہتے ہیں اور اکثر و بیشتر اس کیلئے تیزی لازم ہے اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے اسلئے بہتر یہ تھا کہ اس تقطیع کے ساتھ استعارہ کی مثال ذکر کر دی جاتی جو ایک دوسرے کیساتھ ملے ہوئے اجسام کے اتصال کو زائل کرنے کیلئے موضوع ہے اللہ

کے اس ارشاد و قطعنا ہم فی الارض امنائیں اور تفریق جماعت کیلئے مستعار ہے جس میں جامع ازالہ اجتماع ہے جو ان کے مفہوم میں داخل ہے اور اس ازالہ کا تحقق قطع میں شدت ہے۔

تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے طرفین میں وجہ شبہ کے داخل ہونے کی جو مثال ذکر کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ طیران نام ہے قطع المسافة بالجنح کا اور اس کو سرعت لازم ہے اور لازم شی اس چیز میں داخل نہیں ہوتی ہے اسلئے اس کو طرفین میں داخل ماننا صحیح نہیں اسلئے اسے طرفین میں داخل ہونے کی مثال بنانا بھی صحیح نہیں ہے ان کو چاہئے تھا کہ اس مقام پر یہ مثال ذکر کرتے ”وَقَطَعْنَا هُمْ فِي الْأَرْضِ أَمْنًا“ اس میں ”قطعنا“ مستعار لہ ہے اور تفریق مستعار منہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع ”ازالہ الاجتماع“ ہے یعنی جن اجزاء کا آپس میں التصاق اور التام ہو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرنا۔ اور تفریق کے معنی ہیں کسی ایسی چیز کو جدا کرنا جس کے اجزاء میں التصاق نہ ہو اسلئے قطع میں ازالہ الاجتماع اقویٰ ہوگا تفریق سے اور یہ دونوں کی حقیقت میں داخل ہوگا۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ إِطْلَاقِ الْمَرْسِنِ عَلَى الْأَنْفِ مَعَ أَنَّ فِي كُلِّ مِنَ الْمَرْسِنِ وَالتَّقْطِيعِ خُصُوصٌ وَصْفٍ لَيْسَ فِي الْأَنْفِ وَتَفْرِيقُ الْجَمَاعَةِ هُوَ أَنَّ خُصُوصَ الْوَصْفِ الْكَائِنِ فِي التَّقْطِيعِ مَرَعَى فِي اسْتِعَارَتِهِ لِتَفْرِيقِ الْجَمَاعَةِ بِخِلَافِ خُصُوصِ الْوَصْفِ فِي الْمَرْسِنِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّشْبِيهَ هَهُنَا مَنظُورٌ بِخِلَافِ ثَمَّةَ۔

ترجمہ:- اور اس کے درمیان اور ناک پر مرسن کے اطلاق کے درمیان فرق یہ ہے کہ باوجودیکہ مرسن اور تقطیع میں سے ہر ایک میں خاص وصف ہے جو ناک اور تفریق جماعت میں نہیں ہے یہ ہے کہ تقطیع میں جو وصف ہے وہ تفریق کیلئے استعارہ تقطیع میں ملحوظ ہے بخلاف اس وصف کے جو ناک اور مرسن میں ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر تشبیہ ملحوظ ہے بخلاف مرسن کے۔

تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ مصنف نے اس مقام پر قطع کو تفریق سے استعارہ بنایا ہے جبکہ اس سے پہلے مرسن بول کر انف مراد لینے کو مجاز مرسل کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے جبکہ جس طرح مرسن میں ایک خاص معنی مراد ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی ایک خاص معنی مراد ہوتا ہے۔

جواب:- یہ بات ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ استعارہ اور مجاز مرسل کے درمیان تشبیہ کا اعتبار کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے فرق ہے چنانچہ ایک ہی چیز میں اگر تشبیہ کا اعتبار کر لیا جائے تو وہ استعارہ ہوتا ہے اور اگر اس میں تشبیہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ مجاز مرسل ہوتا ہے یہاں پر بھی اسی طرح ہے کہ مرسن بول کر انف مراد لینے میں چونکہ تشبیہ کا ارادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے مجاز مرسل ہے اور قطع بول کر تفریق مراد لینے میں چونکہ تشبیہ کا ارادہ ہوتا ہے اسلئے یہ استعارہ ہوگا۔

فَإِنْ قُلْتَ قَدْ قُلْتَ قَدْ تَقَرَّرَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّقْصِ أَنَّ جُزْءَ الْمَاهِيَةِ لَا يَخْتَلِفُ بِالشَّدَةِ وَالضَّعْفِ فَكَيْفَ يَكُونُ جَامِعًا وَالْجَامِعُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ أَقْوَى قُلْتَ إِمْتِنَاعُ الْأَخْتِلَافِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَفْهُومِ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَاهِيَةً حَقِيقِيَّةً بَلْ قَدْ يَكُونُ أَمْرًا مُرَكَّبًا مِنْ أُمُورٍ بَعْضُهَا قَابِلٌ لِشِدَّةٍ وَالضَّعْفِ فَيَصِحُّ كَوْنُ الْجَامِعِ دَاخِلًا فِي مَفْهُومِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ كَوْنِهِ فِي أَحَدِ الْمَفْهُومَيْنِ أَشَدَّ وَأَقْوَى الْآثَرِ أَنَّ السَّوَادَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِ الْأَسْوَدِ أَعْنَى الْمُرَكَّبِ مِنَ السَّوَادِ وَالْمَحَلِّ مَعَ اخْتِلَافِهِ بِالشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَإِنَّمَا غَيْرُ دَاخِلٍ فِيهِمَا عَطْفٌ عَلَى إِمَّا دَاخِلٍ كَمَا مَرَّ مِنْ اسْتِعَارَةِ الْأَسَدِ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعِ وَالشَّمْسِ لِلوَجْهِ الْمُتَهَلِّلِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لِظُهُورِ أَنَّ الشَّجَاعَةَ غَارِضَةٌ لِلْأَسَدِ لَا دَاخِلَةٌ

فِي مَفْهُوْمِهِ وَكَذَا الْمَتَهَلِّلُ لِلشَّمْسِ -

ترجمہ:-

اگر تم یہ کہو کہ اس فن کے علاوہ میں تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ماہیت کے اجزاء شدت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتے ہیں پھر یہ جامع کیسے ہو سکتا ہے جب کہ جامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ مستعار منہ میں زیادہ قوی ہو میں کہوں گا کہ اختلاف کا نہ ہونا صرف ماہیت حقیقیہ میں ہے اور مفہوم کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ماہیت حقیقیہ ہی میں ہو بلکہ کبھی ایسے امور سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے بعض امور قابل شدت و ضعف ہوتے ہیں لہذا جامع کا طرفین کے مفہوم میں داخل ہونا صحیح ہے باوجود اس کے کہ وہ ایک مفہوم میں زیادہ قوی اور دوسرے میں زیادہ ضعیف ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ سواد اسود کے مفہوم کا جزء ہے یعنی سواد اور محل کے مجموعے سے ان میں شدت اور ضعف میں مختلف ہونے کے باوجود۔ اور یا مفہوم طرفین میں داخل نہیں ہوگا اس کا عطف اما داخل پر ہے جیسا کہ اسد کا رحل شجاع کیلئے استعارہ کرنے میں اور سورج کا خوبصورت چہرے کیلئے استعارہ بنانے جیسی مثالوں میں ہے کیونکہ بہادری اسد کو عارض ہے اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے اسی طرح چہرے کا چمکانا۔

تشریح:-

فان قلت: یہاں سے بعض لوگوں کی طرف سے ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جامع طرفین میں داخل ہوتی ہے اور جو چیز کسی ماہیت میں داخل ہو جائے تو اسے جزء کہتے ہیں اور کسی بھی ماہیت کے اجزاء میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان کے دو اجزاء ہیں ناطق اور ناہق ان دونوں میں حیوانیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے حیوان ہونے میں دونوں برابر ہوتے ہیں جبکہ آپ نے کہا ہے کہ جامع مستعار لہ میں مستعار منہ کی بنسبت اقویٰ ہوتی ہے؟

جواب: آپ نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے باقی آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ہر ماہیت کے اجزاء قوت و ضعف کے اعتبار سے برابر ہوتے ہیں مطلق یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ مطلق نہیں ہے بلکہ مقید ہے اور وہ اس طرح کہ یہ ضابطہ ماہیت حقیقیہ میں جاری ہوتا ہے کہ اس کے افراد میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے باقی ماہیت اعتبار یہ تو اس کے افراد میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے چنانچہ ماہیت اعتبار یہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی ماہیت کے اجزاء میں قوت و ضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے جیسے اسود لون ہے سواد اور شکل سے مرکب ہو کر بنا ہے اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ اسود کے افراد میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے اسی طرح ابیض اور احمر بھی چونکہ ماہیات اعتبار یہ ہیں اسلئے ان کے اجزاء میں فرق ہوگا۔

واما غیر داخل: یہ استعارہ کی دوسری قسم ہے کہ جامع طرفین میں داخل نہ ہو اس کی مثال مشہور ہے جیسے رئیس اسد ایروسی اس میں اسد مستعار لہ ہے اور رجل شجاع مستعار منہ ہے اور ان میں جامع شجاعت ہے جو دونوں کی حقیقت سے خارج ہے اسی طرح شمس بول کر کسی کا خوبصورت چمکانے والا چہرہ مراد لیا جائے تو دونوں کے درمیان جامع چمکانے کا اور یہ طرفین کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

وَأَيْضًا لِأَسْتِعَارَةِ نَفْسِهِمُ الْخَرِبَاغِتَّارِ الْجَامِعِ وَهُوَ أَنَّهَا إِعْظَامِيَّةٌ وَهِيَ الْمُتَذَلَّةُ لَظُهُورِ الْجَامِعِ فِيهِمَا نَحْوُ زَانِثِ أَسَدِ أَيْرُومِي أَوْ خَاصِيَّةٍ وَهِيَ الْغَرِيبَةُ الَّتِي لَا يَطْلُعُ عَلَيْهَا إِلَّا الْخَاصَّةُ الَّذِينَ أَوْتُوا ذَهْنًا بِهَإِزْتَفَعُوا عَنْ طَبَقَةِ الْعَامَّةِ وَالْغَرَابَةِ قَدْ تَكُونُ فِي نَفْسِ الشَّيْءِ بَأَن يَكُونَ تَشْبِيْهِهَا فِيهِ نَوْعُ غَرَابَةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ فِي وَصْفِ الْفَرَسِ بَأَنَّهُ مُؤَدَّبٌ وَأَنَّهُ إِذَا نَزَلَ عَنْهُ صَاحِبُهُ وَالْقَى عِنَانَهُ فِي قَرْبُوسٍ سَرَجِهِ وَقَفَّ عَلَى مَكَانِهِ إِلَى أَنْ يَعُودَ إِلَيْهِ شِعْرٌ وَإِذَا اخْتَبَى قَرْبُوسَهُ أَيْ مُقَدَّمَ سَرَجِهِ بَعْنَانِهِ عَمَّا الشَّكِيمِ إِلَى أَنْصِرَافِ الزَّائِرِ الشَّكِيمِ وَالشَّكِيمَةُ هِيَ الْحَدِيدَةُ الْمُعْتَرِضَةُ فِي فَمِ الْفَرَسِ وَأَرَادَ بِالزَّائِرِ نَفْسَهُ شَبَّهَ

هَيْئَةً وَقُوعِ الْعِنَانِ فِي مَوْقِعِهِ مِنْ قَرْبُوسِ السَّرَجِ مُمْتَدًّا إِلَى جَانِبِي فَمِ الْفَرَسِ بِهَيْئَةٍ وَقُوعِ الثُّوبِ مَوْقِعَهُ مِنْ رُكْبَتِي الْمُحْتَبِي مُعْتَمِدًا إِلَى جَانِبِي ظَهْرِهِ ثُمَّ اسْتَعَارَ الْأَحْتَبَاءَ وَهُوَ أَنْ يَجْمَعَ الرَّجُلُ ظَهْرَهُ وَسَاقِيهِ بِثُوبٍ أَوْ غَيْرِهِ لِقُوعِ الْعِنَانِ فِي قَرْبُوسِ السَّرَجِ فَجَاءَتْ الْإِسْتِعَارَةُ غَرِيبَةً لِعَرَابَةِ التَّشْبِيهِ ترجمہ:-

اسی طرح جامع کے اعتبار سے استعارہ کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ جامع عامیہ ہوگی اور عامیہ مبتذل ہی ہے کیونکہ اس میں جامع بالکل ظاہر ہوتی ہے جیسے رعیت اسد ایری میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا یا خاصیہ ہوگی اور خاصیہ غریبہ ہی ہوتی ہے جسے سوائے خاص لوگوں کے جنہیں اللہ نے ایسا ذہن عطا فرمایا ہے جس کی وجہ سے انھوں نے عام لوگوں سے فوقیت حاصل کر لی ہے اور غرابت کبھی تو صرف مشہ میں ہوتی ہے کہ مشہ میں ایک طرح کی غرابت ہو جیسے گھوڑے کی تعریف میں شاعر کے اس قول میں ہے جس میں وہ کہہ رہا ہے کہ میرا گھوڑا بڑا مودب ہے اور جب وہ اس کی لگام اس کے زین کیساتھ باندھ کر اتر جائے تو وہ اس لوٹنے تک وہ وہیں کھڑا ہو کر لگام کی سل چباتا رہتا ہے جب اس نے لگام کے ساتھ زین کے اگلے حصہ کا احتباء کرے تو وہ زیارت کر نیوالے کے لوٹ آنے تک منہ کی سل چباتا رہتا ہے۔ الشکیم اور اہلکیمتہ چوڑائی میں گھوڑے کے منہ میں ڈالی جانی والی لوہے کی سل اور کیل کو کہتے ہیں۔ اور یہاں پر زائر سے مراد شاعر کی ذات ہے شاعر نے قربوس سے لیکر گھوڑے کے منہ تک دونوں جانب سے لگام کے پڑے رہنے کی حالت کو پکڑے کی اس حالت کیساتھ تشبیہ دی ہے جو احتباء کرنے والے کے گھنٹوں سے کمر تک پڑے ہوئے ہوتے ہیں پھر لفظ احتباء بمعنی پیٹھ اور پنڈلیوں کو پکڑے وغیرہ سے باندھ لینے کو زین کے اگلے حصہ میں لگام کے وقوع کیلئے مستعار لیا ہے لہذا استعارہ غریب ہو گیا غرابت تشبیہ کی وجہ سے۔ تشریح:-

یہ استعارہ کی تیسری تقسیم ہے اور یہ تقسیم بھی جامع کے اعتبار سے ہے اور اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجہ شبہ عامیہ مبتذل ہوگی یا خاصیہ غریبہ پھر خاصیہ ہونے کی صورت میں اس میں غرابت نفس تشبیہ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہوگی یا تشبیہ میں کچھ تصرف کر کے غرابت پیدا کی گئی ہوگی۔

عامیہ کی تعریف: عامیہ وہ استعارہ ہے جس میں وجہ شبہ ایسی عام چیز ہو جسے ہر کوئی سمجھ سکتا ہو جیسے ”رئیت اسد ایر سی“ میں نے شیر کو تیر پھینکتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس میں وجہ شبہ شجاعت ہے اور یہ ایسی عام چیز ہے جسے ہر کوئی دیکھ کر پہچان سکتا ہے۔ خاصیہ وہ وجہ شبہ ہے جو ظاہر نہ ہو اور اسے سوائے ذہن آدمی کے عام آدمی نہ سمجھ سکتا ہو پھر اس کے خفا کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نفس تشبیہ میں خفا ہو جیسے کسی آدمی نے اپنے سدھائے ہوئے گھوڑے کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ میرا گھوڑا اتنا اچھا ہے کہ جب میں اس سے اتر کر اس کی باگ کو زین کے ساتھ باندھ کر کہیں چلا جاتا ہوں تو میرے واپس آنے تک وہ گھوڑا وہیں بیٹھا لگام میں لگی ہوئی لوہے کی سل چباتا رہتا ہے ادا ہر کہیں نہیں جاتا ہے شعر

إذا احتبى قربوسه بعنانه :: علك المشکیم إلى انصراف الزائر

تحقیق المفردات:

احتبى کے معنی ہیں آدمی کا اپنی چوڑوں کو زین پر ٹکا کر گھنٹوں کو اٹھا کر اس طرح بیٹھ جانا کہ اس کی پنڈلیاں اس کی رانوں کیساتھ لگی ہوئی ہوں پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آدمی اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنی پنڈلیوں کو پکڑے اور باقی وہی ہیئت کذا ایہ بنا کر بیٹھ جائے جبکہ دوسری صورت یہ ہے کہ اپنے ہاتھوں کو تو کھلا چھوڑ دے اور کسی رسی یا پکڑے سے اپنی پنڈلیوں کو اپنی رانوں کے ساتھ جمائے رکھے۔ قربوس زین کے اگلے حصے کو کہتے ہیں۔ عنان باگ کو کہتے ہیں۔ علك چبانے کو کہتے ہیں۔ بشکیم لوہے کی پچھی ہوئی اس سلاخ کو کہتے ہیں جو باگ ڈالتے وقت گھوڑے کے منہ میں ڈالی جاتی ہے۔ زائر سے سوار مراد ہے۔

ترجمہ: جب وہ گھوڑے کی زین کے اگلے حصے کو اس کی باگ کیساتھ ملا لیتا ہے تو وہ گھوڑا مالک کے لوٹنے تک اپنی باگ کی سلاخ کو چباتا

رہتا ہے۔

محل استشہاد:- اس میں گھوڑے کی باگ کو کھینچ کر زین کے اگلے حصے کے ساتھ باندھنے سے حاصل ہونے والی ہیئت کا استعارہ کیا ہے اس معنی کی ہیئت سے جو اپنے اعضاء کو سیکڑ کر بیٹھ جائے تو اس استعارہ کی وجہ سے اس میں غرابت آگئی ہے کیونکہ عام طور پر ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی ہے۔ اور کسی کا ذہن بھی اس کی طرف نہیں جاتا ہے۔

وَقَدْ تَخْصُلُ الْغَرَائِبُ بِتَصَرُّفٍ فِي الْإِسْتِعَارَةِ الْعَامِيَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْآحَادِيثِ بَيْنَنَا وَسَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ وَهُوَ مَسِينِلُ الْمَاءِ فِيهِ دِفَاقُ الْحِصْيِ اسْتِعَارَ سَيْلَانَ السُّيُوفِ الْوَاقِعَةِ فِي الْأَبَاطِحِ لِمَسِيرِ الْأَبِلِ سَيْرًا حَثِيثًا فِي غَايَةِ السَّرْعَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلَى لِينٍ وَسَلَاسَةٍ وَالتَّشْبِيهِ فِيهَا ظَاهِرٌ عَامِيٌّ لَكِنْ قَدْ تَصَرَّفَ فِيهِ بِمَا أَفَادَهُ اللَّطْفُ وَالْغَرَائِبُ إِذَا اسْتَبَدَّ الْفِعْلُ أَغْنَى سَأَلْتُ إِلَى الْأَبَاطِحِ دُونَ الْمَطِيِّ وَأَعْنَاقِهَا حَتَّى أَفَادَتْهُ أَمْتَلَاتُ الْأَبَاطِحِ مِنَ الْأَبِلِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَأَدْخَلَ الْأَعْنَاقُ فِي السَّيْرِ لِأَنَّ السَّرْعَةَ وَالْبُطُوءَ فِي سَيْرِ الْأَبِلِ يَظْهَرَانِ غَالِبًا فِي الْأَعْنَاقِ وَيَتَبَيَّنُ أَسْرُهُمَا فِي الْهُوَادِي وَسَائِرِ الْأَجْزَاءِ تَسْتَبْدُّ إِلَيْهَا فِي الْحَرَكَةِ وَتَتَّبِعُهَا فِي الثَّقَلِ وَالْخِفَةِ

ترجمہ:-

اور کبھی حاصل ہو جاتی ہے غرابت استعارہ عامیہ میں تصرف کر لینے کے ساتھ جیسے شعر ہم نے مختلف باتیں شروع کر دیں اور اونٹوں کی گردنوں کے ساتھ منگیزے بہہ پڑے اباطیح کی جمع ہے وہ نالہ جس میں منگیزے ہوں شاعر نے منگیزوں والی وادی کے بچے کو اونٹوں کی سہولت اور نرمی کے ساتھ تیز رفتاری کیلئے مستعار لیا ہے اور یہ تشبیہ بالکل ظاہر اور عامی ہے لیکن شاعر نے اس میں تھوڑا تصرف کر کے غرابت اور لطف پیدا کر دیا ہے کیونکہ اس نے اسناد کی ہے فعل یعنی سالت کی اباطیح کی طرف اسناد کی ہے مطی اور اعناق کی طرف نہیں کی ہے جس سے یہ بتلا دیا کہ وادی اونٹوں سے بھر گئی جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور سرنے بڑھاپے کے ساتھ جوش مارا اور گردنوں کو سیر میں داخل کر دیا ہے کیونکہ اونٹ کی تیز اور ست رفتاری عام طور پر گردن سے ظاہر ہوتی ہے اور تیزی اور سستی کا حال گردنوں ہی میں نمایاں ہوتا ہے رہے باقی اعضاء سوہ تیز و دست و رفتاری میں اسی کے تابع ہوتے ہیں۔

تشریح:-

تیسری قسم یہ ہے کہ نفس استعارہ میں غرابت نہ ہو بلکہ مستعیر کے تصرف کی وجہ سے اس میں غرابت آگئی ہو جیسے

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْآحَادِيثِ بَيْنَنَا: سَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ

تحقیق المفردات: اطراف الاحادیث - ادھر ادھر کی باتیں - مطی سواری - اباطیح - وہ نالہ جن میں چھوٹے چھوٹے منگیزے ہوں۔

ترجمہ: ہم آپس میں ادھر ادھر کی باتوں میں لگ گئے یہاں تک کہ سواریوں کی گردنوں سے نالے بہہ پڑے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں سیلان سیول مستعار لیا ہے اور سیر ابل مستعار منہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع انتہائی نرمی کے ساتھ حمزہ کے ساتھ تسلسل فی السیر ہے تو اس تشبیہ میں اگرچہ کوئی خفاء نہیں ہے کہ اونٹوں کے تیز چلنے کی تسلسل کے ساتھ بہنے والے منگیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے لیکن شاعر نے اس میں دو طرح کے تصرف کر کے اس میں بعد اور غرابت پیدا کر دی ہے پہلا تصرف یہ کیا ہے یہاں پر سیلان کی نسبت اونٹوں کے بجائے اباطیح کی طرف کی ہے اور اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ جس طرح پانی سے نالے بھر جاتے ہیں اسی طرح ان اونٹوں کی وجہ سے بھی راستے بھرے ہوئے ہیں اور ہر طرف اونٹ ہی اونٹ نظر آتے ہیں یہ اس طرح ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" ترجمہ اور بڑھاپے کی وجہ سے جوش مارنے لگا ہے میرا سر - یہاں پر اشتغال صفت کی نسبت سر محل کی طرف کی ہے اور اس سے حال کا ارادہ کیا ہے اسلئے کہ سر جوش نہیں مارتا ہے بلکہ بڑھاپے کی وجہ سے سفید ہونے والے بال جوش مارتے ہیں جس کیلئے سر محل بنتا ہے تو یہاں پر یہ ذکر حال کا ارادہ محل کے قبیل سے ہے اسی طرح مذکورہ شعر میں بھی ذکر محل کا ارادہ حال کا ہے اور دوسرا وہ تصرف جس کی وجہ سے کلام میں

غرائب پیدا ہوئی ہے وہ فعل کی اعناق مطایا کی طرف نسبت کرنا ہے۔ اسلئے کہ اصل میں تو مطایا (سواریاں) چلتی ہیں ان کے اعناق نہیں چلتے ہیں لیکن یہ نسبت اس بات کے بتانے کیلئے کی ہے کہ اونٹ کے چلنے کی تیزی یا آہستگی اس کی گردن سے معلوم ہوتی ہے اسلئے اس کی طرف چلنے کی نسبت بھی کر دی۔

وَالْإِسْتِعَارَةُ بِإِعْبارِ الثَّلَاثَةِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ وَالْجَامِعُ سِتَّةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ إِمَّا حِسِّيَّانِ أَوْ عَقْلِيَّانِ أَوِ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ حِسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ عَقْلِيٌّ أَوْ بِالْعَكْسِ فَيَصِيرُ أَرْبَعَةٌ وَالْجَامِعُ فِي الثَّلَاثَةِ الْأَخِيرَةِ عَقْلِيٌّ لَا غَيْرَ لِمَا سَبَقَ فِي التَّشْبِيهِ لَكِنَّهُ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِمَّا حِسِّيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ أَوْ مُخْتَلِفٌ فَيَصِيرُ سِتَّةٌ وَالْيَاقُونَ هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ لِأَنَّ الطَّرْفَيْنِ إِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَالْجَامِعُ إِمَّا حِسِّيٌّ نَحْوُ مَا خَرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَازٍ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ وَلَدَ الْبَقَرَةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ الْحَيَوَانَ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ حُلِيِّ الْقَبِيطِ الَّتِي سَبَكَتَهَا نَارُ السَّامِرِيِّ عِنْدَ الْقَائِمِ فِي تِلْكَ الْحُلِيِّ التَّرْبَةِ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ مَوْطِي فَرَسٍ جَبْرَيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْجَامِعُ الشَّكْلُ فَإِنَّ ذَلِكَ الْحَيَوَانَ كَانَ عَلَى شَكْلِ وَلَدِ الْبَقَرَةِ وَالْجَمِيعُ مِنَ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ وَالْمُسْتَعَارِ لَهُ وَالْجَامِعُ حِسِّيٌّ مُدْرِكٌ بِالْبَصَرِ۔

ترجمہ:-

اور استعارہ کی تینوں کے اعتبار سے یعنی مستعارہ، مستعار منہ اور جامع کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں کیونکہ مستعار منہ اور مستعار منہ دونوں حسی ہوں گے یا عقلی یا مستعار منہ حسی اور مستعار منہ عقلی اور یا اس کے برعکس تو یہ چار قسمیں بن جائیں گے اور آخری تین میں جامع عقلی ہی ہوگی اس کی تفصیل تشبیہ میں گزر چکی ہے لیکن پہلی قسم میں جامع حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف ہو۔ تو یہ چھ قسمیں بن جائیں گی اسی کی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ اگر طرفین حسی ہوں تو جامع یا تو حسی ہوگی جیسے آیت پھر ہم نے نکالا ان کیلئے ایک پھنچڑا جس کا جسم اور آواز تھی کیونکہ اس میں مستعار منہ پھنچڑا ہے اور مستعار منہ وہ حیوان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قبطیوں کے زیورات سے پیدا کیا تھا جس کو سامری کی آگ نے ڈھالا تھا ان زیورات میں مٹی ڈالنے کی صورت میں جس مٹی کو اس نے جبریل کے سم کے نیچے سے اٹھایا تھا اور جامع شکل ہے کیونکہ یہ حیوان پھنچڑے کی شکل میں تھا اور یہ تمام یعنی مستعار منہ مستعار منہ اور جامع حسی ہیں جو مدرک بالہر ہیں۔

تشریح:-

وباعتبار الثلثة: یہاں سے استعارہ کی چوتھی تقسیم بیان کر رہے ہیں اور یہ تقسیم تینوں (مستعار منہ مستعار منہ اور جامع) کے اعتبار سے ہے اور اس تقسیم کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں بنتی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں گے یا عقلی اور یا مختلف ہوں گے پھر مختلف کی دو صورتیں ہیں مستعار منہ حسی ہو اور مستعار منہ عقلی ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ مستعار منہ عقلی ہو اور مستعار منہ حسی ہو ان چار میں سے عقلیات کو نکالتے ہیں کیونکہ ان کی جامع صرف عقلی ہی ہوتی ہے باقی ایک صورت بچے گی کہ دونوں حسی ہوں تو ان کی جامع حسی ہوگی یا عقلی اور یا مختلف ان کا مجموعہ چھ بنتا ہے۔

پہلی قسم:- طرفین حسی ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خَوَازٍ“ اس میں مستعار منہ ”ولد البقرة“ ہے اور مستعار منہ وہ جسم ہے جسے سامری نے قبطیوں سے مستعار لئے ہوئے زیورات کو ڈھال کر بنایا تھا اور اس سے پھنچڑے کی طرح آواز نکلتی تھی اور اس میں وجہ شہ اور جامع شکل و صورت ہے کیونکہ اس کی صورت بھی پھنچڑے کی طرح تھی اور یہ تینوں چیزیں محسوسات کے قبیل سے ہیں۔

فائدہ:- اس پھنچڑے کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ جب موسیٰ بنی اسرائیل کی جماعت سمیت دریا پار اترے تو فرعون کا ٹٹو دریا میں نہیں اتر رہا تھا تو حضرت جبریلؑ ایک ٹٹو کی خواہش کرنے والی گھوڑی پر سوار ہو کر اس کے سامنے آئے جسے دیکھ کر فرعون کا ٹٹو گھوڑی کی طلب میں اپنی نفسانی خواہش سے مجبور ہو کر اس کے پیچھے اتر اتر پوری فوج بھی اتری اور اس گھوڑی کی یہ خاصیت تھی جہاں اس کا پیر پڑتا تھا وہاں سے

سبزہ اگنا شروع ہوتا تھا سامری نے اس مٹی کو بابرکت سمجھ کر اٹھا کر اپنے پاس محفوظ کر لیا موسیٰ جب کوہ طور پر تشریف لے گئے تو سامری نے قبطیوں سے مستعار لئے ہوئے زیورات کو ڈھال کر ان سے بچھڑے کی ایک صورت بنا کر اس میں وہ مٹی ڈال دی جس کی وجہ سے اس میں جان آگئی اور وہ حقیقی بچھڑے کی طرح بہاں بہاں کرنے لگا جبکہ دوسرا قول حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ اس بچھڑے میں کوئی روح نہیں تھی سامری نے اسے بناتے ہوئے اس میں کچھ ایسے سوراخ چھوڑے تھے جن میں سے ہوا کے گزرنے سے بچھڑے کی سی آواز نکلتی تھی۔

فائدہ: ابن کثیر کی روایت کے مطابق اسرائیلی کتابوں میں اس کا نام ہارون لکھا ہے جبکہ بعض لوگوں نے اس کا نام موسیٰ بتایا ہے جس کی تائید اس شعر سے بھی ہوتی ہے کہ

فموسیٰ الذی رہاہ جبریل کافر :: وموسیٰ الذی رہاہ فرعون مرسل

پھر اس کی اصلیت کے بارے میں مختلف اقوال ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ قبطی تھا اور بعض کے نزدیک یہ اسرائیلی تھا جبکہ جمہور کے نزدیک یہ آدمی حضرت موسیٰ کے زمانے کا منافق تھا ہر دم حضرت موسیٰ کی قوم کو گمراہ کرنے کی تمک و دد میں لگا رہتا تھا۔

وَأَمَّا عَقْلِي نَحْوُ آيَةِ لَهُمْ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ مَعْنَى السَّلَخِ وَهُوَ كَسَطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّوْءِ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ كَسَفُ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ وَمَوْضِعِ الْإِقَاءِ ظِلُّهُ وَهُمَا حَسْبَانِ وَالْجَامِعُ مَا يُعْقَلُ مِنْ تَرْتِبٍ أَمْرٍ عَلَى آخَرٍ أَيْ حُصُولُهُ عَقِيبَ حُصُولِهِ دَائِمًا أَوْ غَالِبًا كَتَرْتِبِ ظُهُورِ السَّلَخِ عَنْ الْكَسَطِ وَتَرْتِبِ ظُهُورِ الظُّلْمَةِ عَلَى كَسَفِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ وَالتَّرْتِبُ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الظُّلْمَةَ هِيَ الْأَصْلُ وَالنُّورَ طَارِعَ عَلَيْهَا يَسْتُرُهَا بِضَوِّهِ فَإِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ سُلِخَ النَّهَارُ مِنَ اللَّيْلِ أَيْ كَسِطَ وَأَزِيلَ كَمَا يُكْسَفُ عَنْ الشَّيْءِ الشَّيْءُ الطَّارِئُ عَلَيْهِ السَّائِرُ لِيُجْعَلَ ظُهُورُ الظُّلْمَةِ بَعْدَ ذَهَابِ ضَوْءِ النَّهَارِ بِمَنْزِلَةِ ظُهُورِ الْمَسْلُوحِ بَعْدَ سُلْخِ إِهَابِهِ عَنْهُ وَحِينَئِذٍ صَحَّ قَوْلُهُ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ لِأَنَّ الْوَاقِعَ عَقِيبَ ذَهَابِ الضَّوْءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ هُوَ الْأَظْلَامُ وَأَمَّا عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الْفَتْحِ مِنْ أَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ ظُهُورُ النَّهَارِ مِنَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ

ترجمہ:-

یا عقلی ہوگا جیسے ان کیلئے ایک نشانی یہ ہے کہ ہم ان کیلئے رات سمجھ لیتے ہیں اس سے دن کو۔ کیونکہ مستعار منسوخ ہے اور سلخ کہتے ہیں کھال اتار کر کھینچ لینے کو اور مستعار لہ فضاء سے رات کی تاریکی دور کر کے روشنی لے آتا ہے اور یہ دونوں حسی ہیں اور جامع وہ چیز ہے جو ایک امر کے دوسرے امر پر مرتب ہونے سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کھال نکالنے کے بعد گوشت کے ظاہر ہونے کا ترتب اور مکان لیل سے کشف ضوء پر ظلمت کے ظہور کا ترتب ہے اور یہ ترتب امر عقلی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ظلمت اصل اور نور طاری ہے جب سورج غروب ہو جاتا ہے تو اس کو اپنی روشنی سے چھپا لیتا ہے تو گویا کہ دن کو رات سے دور کر دیا گیا جیسے ایک چیز سے دوسری چھپانے والی چیز کو ہٹا دیا جائے لہذا دن کی روشنی کے ختم ہو جانے کے بعد رات کی تاریکی کے ظاہر ہونے کو کھال اتار لینے کے بعد کھال اتارے ہوئے کے ظاہر ہونے کی طرح کر دیا جائے گا تو اس صورت میں اللہ کا ارشاد فاذا هم مظلمون صحیح ہو جائے گا کیونکہ رات کے مکان سے روشنی کے چلے جانے کے بعد تاریکی ہی باقی رہتی ہے باقی رہا وہ طریقہ جو مفتاح میں مذکور ہے کہ مستعار لہ رات کی تاریکی سے دن کا ظہور ہے۔

تقریب:-

دوسری قسم:- یہ ہے کہ طرفین حسی ہوں اور ان میں جامع عقلی ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ“

اور ان کیلئے نشانی رات ہے کہ ہم اس سے دن کو کھینچ کر نکالتے ہیں تو اچانک وہ تاریکی میں ہوتے ہیں

محکم استہدایہ:۔ اس میں مستعار منہ بکری کی کھال کا اتارنا ہے اور مستعار لہ کشف الضوء عن مکان اللیل ہے اور یہ دونوں حسی ہیں اور ان میں وجہ شبہ ایک چیز کا دوسری چیز پر مرتب ہونا ہے یعنی جب بھی ایک چیز حاصل ہو جائے تو اس کے بعد دوسری چیز حاصل ہو جائے تو ان کی تشبیہ اس چیز میں ہے کہ جس طرح بکری کی کھال اتاری جاتی ہے تو کھال کے اتارنے ہی بکری کا گوشت نظر آتا ہے اسی طرح دن کے زائل ہوتے ہی رات کی تاریکی چھا جاتی ہے اور یہ ترتیب ایک امر عقلی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ نے اس ہوا اور زمین میں تاریکی پیدا کر دی ہے اور روشنی اور دن کا اجالا اس پر ایک عارضی اور طاری چیز کی طرح آکر زائل ہو جاتے ہیں اسلئے اللہ فرماتے ہیں کہ ہم رات کی تاریکی سے دن کا اجالا کھینچ نکالتے ہیں۔

پھر مستعار منہ کے بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ ”کنسٹ الجسد“ ہے لیکن مستعار لہ کے بارے میں اختلاف ہے مصنف کے نزدیک اس کا مستعار لہ ”ظہور الظلمة بعد ذهاب ضوء النهار“ ہے اس صورت میں اس آیت میں ”فإذا هم مظلومون“ کا معنی بالکل صحیح ہو جائے گا کیونکہ جب روشنی چلی جاتی ہے تو تاریکی خود بخود آ جاتی ہے اور لوگ تاریکی میں چلے جاتے ہیں لیکن علامہ سکا کی کے نزدیک اس کا مستعار لہ ”ظہور النهار من ظلمة الليل“ ہے یعنی دن کی روشنی کا رات کی تاریکی سے ظاہر ہو جانا۔

فَفِيهِ اشْكَالٌ لِأَنَّ الْوَاقِعَ بَعْدَهُ إِنَّمَا هُوَ الْإِبْصَارُ دُونَ الْإِظْلَامِ وَحَاوَلَ بَعْضُهُمُ التَّوْفِيقَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَمَلِ كَلَامِ الْمِفْتَاحِ عَلَى الْقَلْبِ أَيْ ظَهَرَ ظُلْمَةُ اللَّيْلِ مِنَ النَّهَارِ أَوْ بَيَّانُ الْمُرَادِ مِنَ الظُّهُورِ التَّمْيِيزُ أَوْ بَيَّانُ الظُّهُورِ بِمَعْنَى الزَّوَالِ كَمَا فَسَّرَ قَوْلَ الْحَمَاسِيِّ وَذَلِكَ غَارِياً لِبَيِّنِ رِيْطَةِ ظَاهِرٍ وَفِي قَوْلِ أَبِي ذُوَيْبٍ ع وَبَلَّكَ شَكَاةً ظَاهِرَةً عَنْكَ غَارَهَا أَيْ زَائِلٌ۔

ترجمہ:۔

تو اس میں اشکال ہے اسلئے کہ اس کے بعد ابصار واقع ہے اظلام واقع نہیں ہے بعض لوگوں نے دونوں کلاموں کے درمیان تطبیق کرنے کی کوشش کی ہے اس طرح کہ مفتاح کا کلام قلب پر محمول ہے یعنی ظہور ظلمة الليل من النهار۔ یعنی دن سے رات کی تاریکی کا ظاہر ہونا مراد ہے اور یہ کہ ظہور سے تمیز کرنا مراد ہے اور یا یہ کہ ظہور زوال کے معنی میں ہے جیسے کہ حماسی کے قول میں ہے اور یہ عارے ریطہ کے بیٹے زائل ہونے والا ہے اور جیسے ابو ذؤیب کے قول میں ہے اور یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار تجھ سے زائل ہونے والا ہے۔

تشریح:۔

ففيه اشكال کہکشارخ نے اس کی تردید کی ہے کہ اگر اس کو مستعار لہ بنایا جائے تو پھر ”فإذا هم مظلومون“ کا کہنا صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ تاریکی سے روشنی کے ظاہر ہونے کے بعد تو پورے عالم میں روشنی پھیل جاتی ہے نہ کہ تاریکی اسلئے یہاں پر ”فإذا هم مظلومون“ کے بجائے ”فإذا هم مبصرون“ ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ رات کی تاریکی جب چلی جاتی ہے تو اس سے عالم میں روشنی پھیل جاتی ہے نہ کہ تاریکی۔ وحاوَلَ بعضهم:۔ یہاں سے بعض لوگوں نے علامہ سکا کی کے قول کی تاویل کر کے اسے مصنف کے قول کی طرح بنانے کی کوشش کی تھی اس کی وضاحت کر رہے ہیں۔

پہلی تاویل:۔ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کا قول قلب پر محمول ہے چنانچہ اصل عبارت یوں تھی ”ظہور ظلمة الليل من ضوء النهار“ یعنی دن کی روشنی سے رات کی تاریکی کا ظاہر ہونا اس صورت میں مصنف ”اور علامہ سکا کی“ کے قول میں کوئی فرق نہیں رہے گا کیونکہ اس صورت میں ”ظہور ظلمة الليل“ مستعار لہ بنے گا نہ کہ ”ظہور نهار“ لہذا پھر ”فإذا هم مظلومون“ کا ترتیب صحیح ہوگا لیکن اس صورت میں آیت میں بھی قلب کرنا لازم آئے گا اور آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ ”وآية الليل نسلخه من النهار أي نظهر ظلمته بانفصاله من النهار فإذا هم مظلومون“۔

دوسری تاویل: یہ کہ ہے کہ علامہ کے قول میں ظہور سے ممتاز کرنا مراد ہے یعنی دن کی روشنی سے رات کی تاریکی کا ممتاز ہو جانا اس صورت



میں بھی مصنفؒ اور علامہ کے قول میں کوئی فرق نہیں رہے گا البتہ اس صورت میں من عن کے معنی میں ہوگا۔

تیسری تاویل:- ظہور کبھی کبھار زوال کے معنی میں بھی ہوتا ہے جیسے حماسی کے اس شعر میں ہے ”اعیبرتنا البانہا ولحومہا: وذلک عارِیاہن ریطۃ ظاہر“۔

ترجمہ:..... اے ریطہ کے بیٹے ہمیں اونٹوں کے گوشت کھانے اور ان کا دودھ پینے پر طعنہ دیتے ہو تو یہ عار مت دلاؤ کیونکہ یہ عار تو زائل ہونے والا ہے۔ امام مرزوقی اور علامہ جوہری نے اس کے یہی معنی بتائے ہیں کہ ”وذلك عار ظاہر ای زائل“۔

اسی طرح ابن ذویب کے اس شعر میں کہ ”وعیبرھا الواشون أنى أحبھا: وتلك شکاة ظاہر عنک عارھا۔“ ترجمہ:..... اور مفلکوں نے اسے عار دلایا ہے کہ میں اس سے محبت کرتا ہوں اب مجھ پر یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے اسلئے کہ یہ ایسی شکایت ہے جس کا عار زائل ہونے والا ہے۔

تو جس طرح ان دو مصرعوں میں ظاہر زائل کے معنی میں ہے اسی طرح علامہ سکا کی کے قول میں بھی ظہور زوال کے معنی میں ہے اور جب علامہ کا قول بھی زوال کے معنی میں ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا دونوں کا مطلب بنے گا روشنی کا زائل ہونا اور تاریکی کا چھا جانا لہذا پھر اس پر ”فلذا ہم مظلّمون“ کا ترتیب بھی صحیح ہوگا۔

وَذَكَرَ الْعَلَامَةُ فِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ أَنَّ السَّلْخَ قَدْ تَكُونُ بِمَعْنَى النَّزْعِ مِثْلُ سَلَخْتُ الْإِهَابَ عَنِ الشَّاةِ وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الْإِخْرَاجِ نَحْوُ سَلَخْتُ الشَّاةَ مِنَ الْإِهَابِ فَذَهَبَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ إِلَى الثَّانِي فَصَحَّ قَوْلُهُ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ بِالْفَاءِ۔

ترجمہ:-

اور علامہ سکا کی نے مفتاح کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ سلخ کبھی نزاع کے معنی میں ہوتا ہے جیسے میں نے بکری سے کھال اتار دی اور کبھی نکالنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسے میں نے بکری کو کھال سے نکال دیا تو صاحب مفتاح نے دوسرا معنی اختیار کیا ہے۔ جس کی وجہ سے ارشاد باری تعالیٰ۔ فاذا هم مظلمون فاء کے ساتھ صحیح ہے۔

تشریح:-

یہاں تک وہ تین توجیہات بیان کئے جن میں مصنف کے مذہب کو ترجیح حاصل تھی اور علامہ سکا کی کے مذہب میں تاویل کی تھی اور اب یہاں سے چوتھی توجیہ ذکر کی ہے جس میں علامہ سکا کی کے مذہب کو اپنی اصلی صورت میں رکھ کر اس کو ترجیح دیکر مصنف کے مذہب کو مرجوح قرار دیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ علامہ شیرازی نے مفتاح کی شرح میں لکھا ہے کہ قرآن کریم کی آیت ”وآية لهم اللیل نسلخ“ میں ”نسلخ“ کے دو معنی ہیں ایک معنی ہے ”نزع“ یعنی اتارنا جیسے کہتے ہیں ”نسلخت الایہاب من الشاة“ میں نے بکری سے کھال اتاری ہے۔

اور دوسرا معنی ہے ”اخراج“ نکالنا جیسے کہتے ہیں ”نسلخت الشاة من الایہاب“ میں نے کھال سے بکری نکالی۔ علامہ سکا کی نے یہاں پر ”نسلخ“ کا دوسرا معنی مراد لیا ہے اسلئے اس آیت میں ”نسلخ“ کے معنی ہوں گے نکالنا یعنی ہم رات سے دن نکالتے ہیں اور ظہور بمعنی خروج پر حضرت عائشہ کی یہ حدیث بھی دال ہے چنانچہ اماں عائشہ فرماتی ہیں کہ ”کان رسول اللہ ﷺ یصلی العصر ولیم یظہر الفیض بعد من الحجرة ای لم یخرج الی ظاہرھا“ اسی طرح حضرت ابو عبیدہ سے حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ہے کہ ”اظهر من معک من المسلمین الی الارض“ مصنف نے پہلا والا معنی مراد لیا ہے اور علامہ سکا کی کا بیان کردہ یہ معنی مراد لینا مصنف کے معنی سے زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ علامہ سکا کی کا بیان کردہ معنی مراد لینے کی صورت میں ایک نکتے کی طرف اشارہ ہوتا ہے جبکہ مصنف کے بیان کردہ معنی کے مراد لینے کی صورت میں کسی نکتے کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے اور کسی نکتے کی طرف اشارہ ہونا زیادہ بہتر ہوتا ہے اس معنی سے جس میں کسی نکتے کی طرف اشارہ نہ ہو اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اس آیت میں ”اذا“ مفاجاتیہ ہے اور ”اذا“ مفاجاتیہ کا تقاضا یہ ہے کہ جوں جوں ”اذا“ مفاجاتیہ کا ماقبل والا فعل ہوتا جائے

”اذا“ کا مابعد والافعل حاصل ہوتا جائے تو اس صورت میں اس آیت کا مطلب یہ بنے گا کہ جوں جوں ہم دن کو رات کی تاریکی سے نکالتے ہیں توں توں رات کی تاریکی آتی جاتی ہے جبکہ مصنف کے مذہب کے مطابق آیت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جب ہم رات سے دن نکالتے ہیں تو اچانک وہ تاریکی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں ”اذا“ مفاجاتیہ کا معنی ادا نہیں ہو رہا ہے۔ اسلئے علامہ سکا کی کا بیان کردہ معنی مصنف کے بیان کردہ معنی سے زیادہ بہتر ہے۔

لَا نَ التَّرَاحِیَ وَ عَدَمَهُ سَمَّا یَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأُمُورِ وَالْعَادَاتِ وَ زَمَانِ النَّهَارِ وَأَنْ تَوَسَّطَ بَيْنَ إِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّیْلِ وَ بَيْنَ دُخُولِ الظَّلَامِ لَكِنَّ لِعَظَمِ شَأْنِ دُخُولِ الظَّلَامِ بَعْدَ إِضَائَةِ النَّهَارِ وَ كَوْنِهِ سَمَّا یَنْبَغِی أَنْ لَا یَحْضُلَ إِلَّا فِی أَضْعَافِ ذَلِكَ الزَّمَانِ عُدَّةَ الزَّمَانِ قَرِیبًا وَ جُعِلَ اللَّیْلُ كَأَنَّهُ یَفَاجِئُهُمْ عَقِیبَ إِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّیْلِ بِلَا مُهْلَةٍ وَ عَلَی هَذَا حَسُنَ إِذَا الْمَفَاجَاةُ كَمَا یُقَالُ إِخْرَاجِ النَّهَارِ مِنَ اللَّیْلِ فَفَاجَاةُ دُخُولِ اللَّیْلِ فَلَوْ جَعَلْنَا السَّلْخَ بِمَعْنَى النَّزْعِ وَ قُلْنَا نَزَعَ ضَوْءُ الشَّمْسِ عَنِ الْهَوَاءِ فَفَاجَاةُ الظَّلَامِ لَمْ یَسْتَقِمْ أَوْلَمْ یَحْسُنْ كَمَا إِذَا قُلْنَا كَسَرَتْ الْكُوْزُ فَفَاجَاةُ الْإِنْكَسَارِ۔  
ترجمہ:-

کیونکہ تاخیر اختلاف امور اور عادات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اور دن کا زمانہ اگرچہ رات سے دن کے نکالنے اور تاریکی کے آنے کے درمیان ہے لیکن دن کے روشن ہونے کے بعد تاریکی کی عظمت شان کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ تاریکی کو اس کے کئے گنا زیادہ وقفہ کے بعد آنا چاہئے تھا اس وقفہ کو کم خیال کیا گیا کہ گویا کہ تاریکی دن کو رات سے نکالنے کے بعد بغیر کسی مہلت کے اچانک آگئی اس اعتبار سے اذا مفاجاتیہ کا استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے جیسے کہا جاتا ہے رات سے دن نکالا گیا تو اچانک تاریکی آگئی اور اگر سلخ کو نزاع کے معنی میں لے کر یوں کہیں کہ سورج کی روشنی کو فضاء سے نکال دیا گیا ہے تو اچانک تاریکی آگئی تو یہ صحیح بھی نہیں ہوگا اور اچھا بھی نہیں ہوگا جیسا کہ ہم کہیں کہ لوٹا لوٹ گیا تو اچانک اس کے ٹوٹنے کا تحقق ثابت ہو گیا تشریح:- لان التراحى وعدمه۔ مصنف نے اس عبارت کے ساتھ علامہ شیرازی پر ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ کی بیان کردہ تاویل کے مطابق بھی ”فإذا اھم مظلّمون“ کا ترتب ماقبل پر صحیح نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ رات کی تاریکی سے دن کی روشنی کا نکالنا طلوع فجر کے وقت ہوتا ہے اور رات کی تاریکی پورے دن کے گزرنے کے بعد آتی ہے اسلئے یہاں پر پھر بھی ”فإذا اھم مبصرون“ ہونا چاہئے نہ کہ ”فإذا اھم مظلّمون“ کیونکہ فاء کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مابعد اس کے ماقبل پر ترتب فوری طور پر پایا جائے نہ کہ تاخیر کیساتھ۔ شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مذکورہ صورت میں ”فإذا اھم مبصرون“ کا ترتب ماقبل پر صحیح ہے اسلئے کہ تراخی اور عدم تراخی کا اعتبار امور اور عادات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے مثلاً دو چیزوں کے درمیان بڑا مبارزہ ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان فاصلے کو کالعدم سمجھ کر ”فا“ استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی کے ہاں شادی کے بعد جلدی بچہ ہو جائے تو کہتے ہیں ”تزوج زید فولد لہ“ زید نے شادی کی اور فوراً ہی اس کا بچہ پیدا ہو گیا حالانکہ شادی کے بعد بچہ کے ہونے تک کم از کم چھ ماہ کا عرصہ ضرور گزرتا ہے تو اس امر کے امید سے جلدی ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان فاء اتصالیہ استعمال کیا گیا ہے اسی طرح قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”الھم تران اللہ انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة“ اس میں آسمان سے پانی کے برس جانے اور ہبزہ کے اُگ آنے کے درمیان کافی فاصلہ ہونے کے باوجود اس فاصلہ کو کالعدم سمجھتے ہوئے ان کے درمیان فاء استعمال کیا ہے گیا ہے۔

اور کبھی کبھار دو چیزوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان فاصلہ سمجھ کر ان کے درمیان فاء کے بجائے ثم لایا جاتا ہے جیسے استاذ کے درس گاہ میں داخل ہونے کے فوراً بعد طالب علم کلاس میں داخل ہو جائے تو کہتے ہیں ”جاء الشیخ ثم الطالب“ حالانکہ ان دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ان کے درمیان بعدرتبی بیان کرنے کیلئے اور طالب علم کا ڈانٹ پلانے کیلئے ان کے درمیان ثم استعمال کیا جاتا ہے کہ ابھی تک یہ طالب علم کہاں تھا کہ استاذ کے بعد داخل ہو رہا ہے اسی طرح قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فكسونا العظام

لحمًا“ کے بعد ”ثم انشأناه خلقًا آخر“ ان میں ثم حرف عطف تاخیر پر دلالت کرنے والے کو ذکر کیا ہے حالانکہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہڈیوں پر گوشت کے چڑھ جانے کے بعد فوراً انسان میں روح پھونک دی جاتی ہے ان کے درمیان کوئی فاصلہ یا عرصہ نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ان کے درمیان ثم فاصلہ کا حرف استعمال کیا گیا ہے۔ الغرض دو چیزوں کے درمیان فاصلہ کا اعتبار کرنے میں عرف کا اعتبار زیادہ ہوتا ہے ادوات کا اعتبار کم ہوتا ہے تو یہاں پر بھی رات ایک بہت بڑی چیز تھی اس کے پورے دن والے حصے پر چھا جانے میں ایک عرصہ لگ جانا چاہئے تھا لیکن رات نے تو ذرا سی دیر کم از کم بارہ گھنٹوں میں آکر پورے ماحول کو بدل کر رکھ دیا تو اس کے اس کم فاصلے کو کالعدم قرار دیتے ہوئے کہ گویا کہ ان کے درمیان کوئی فاصلہ واقع ہوا ہی نہیں ہے ان کے درمیان فاء استعمال کیا ہے۔ الغرض مصنف کا قول مراد لینے کی صورت میں اذا مفاعاتیہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے اور علامہ سکا کی کا قول اختیار کرنے کی صورت میں اذا مفاعاتیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسلئے مصنف کا قول اختیار کرنے سے سکا کی کا قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے یہی وجہ ہے کہ اذا مفاعاتیہ استعمال کرتے ہوئے ”اخرج النهار من الليل ففاجاه دخول الليل“ کہنا تو صحیح ہے کیونکہ اس میں اذا مفاعاتیہ کے معنی کی طرف اشارہ ہو رہا ہے لیکن ”نزع ضوء الشمس عن الهواء ففاجاه الظلام“ کہنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ ”كسرت الكوز ففاجاه الإنكسار“ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اذا مفاعاتیہ ماقبل اور مابعد دونوں کے درمیان عدم فاصلہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ صورت میں ان دونوں کے درمیان کوئی عدم فاصلہ معلوم نہیں ہو رہا ہے۔

وَأَمَّا اخْتَلَفَتْ بَعْضُهُ حِسِّيٌّ وَبَعْضُهُ عَقْلِيٌّ كَقَوْلِكَ رَأَيْتُ شَمْسًا وَأَنْتَ تَرِيدُ إِنْسَانًا كَالشَّمْسِ فِي حُسْنِ الطَّلَعِ وَهِيَ حِسِّيٌّ وَنَبَاهَةِ الشَّانِ وَهِيَ عَقْلِيَّةٌ۔  
ترجمہ:-

اور یا مختلف ہو گا۔ یعنی بعض حسی اور بعض عقلی جیسے تم کسی سورج کی طرح خوبصورت انسان کو دیکھ کر یوں کہتے ہو کہ میں نے سورج کو دیکھا ہے یہ حسی ہے اور شان کی بلندی میں یہ عقلی ہے۔

تشریح:-  
چونکہ تقسیم کی دو قسمیں گزر چکیں جن میں سے ایک میں وجہ شبہ حسی اور دوسری میں وجہ شبہ عقلی تھی اور اب یہاں سے تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ دونوں میں اختلاف ہو یعنی وجہ شبہ دو چیزوں سے مرکب ہو ان میں سے ایک حسی اور دوسری عقلی ہو جیسے کسی کے چہرے کی چمک اور مشہور ہونے کی سورج کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کہا جائے ”وجهه كالشمس“ اس کا چہرہ سورج کی طرح ہے۔ اس میں وجہ شبہ دو چیزوں سے مرکب ہے ان میں سے ایک تو چہرے کا خوبصورت ہونا ہے اور دوسرے نمبر پر چہرے کا مشہور ہونا ہے ان میں سے خوبصورت ہونا حسی ہے اور مشہور ہونا عقلی ہے۔

وَالْأَعْطَفَ عَلَى قَوْلِهِ وَإِنْ كَانَا حِسِّيَّيْنِ فَهَمَّا أَى الطَّرْفَانِ إِنَّمَا عَقْلِيَّانِ نَحْنُ مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرَقِدِنَا فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ الرُّقَادُ أَى السُّنُومُ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمَرَقَدُ مَصْدَرًا وَتَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ أَصْلِيَّةً أَوْ عَلَى أَنَّهُ بِمَعْنَى الْمَكَانِ إِلَّا أَنَّهُ أُعْتِمِرَ التَّشْبِيهُ فِي الْمَصْدَرِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِالنَّظَرِ فِي اسْمِ الْمَكَانِ وَسَائِرِ الْمُسْتَقَاتِ إِنَّمَا هُوَ الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالذَّاتِ لِأَنفُسِ الذَّاتِ وَاعْتِبَارُ التَّشْبِيهِ فِي الْمَقْصُودِ أَلَا هُمْ أَوْلَى وَسَتَسْمَعُ لِهَذَا زِيَادَةَ تَحْقِيقٍ فِي الْإِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ وَالْمُسْتَعَارَ لَهُ الْمَوْتُ وَالْجَامِعُ عَدَمُ ظُهُورِ الْفِعْلِ وَالْجَمِيعُ عَقْلِيٌّ وَقِيلَ عَدَمُ ظُهُورِ الْأَفْعَالِ فِي الْمُسْتَعَارِ لَهُ أَعْنَى الْمَوْتُ أَقْوَى وَمِنْ شَرْطِ الْجَامِعِ أَنْ يَكُونَ فِي الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ أَقْوَى فَالْحَقُّ أَنَّ الْجَامِعَ هُوَ الْبَعْثُ الَّذِي هُوَ فِي النَّوْمِ أَظْهَرُ وَأَشْهَرُ وَأَقْوَى لِكُونِهِ مَالًا شَبْهَةً فِيهِ لِأَحَدٍ وَقَرِينَةً الْإِسْتِعَارَةُ هُوَ كَوْنُ هَذَا الْكَلَامِ كَلَامَ الْمَوْتِ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ۔

ترجمہ:-

ورنہ اس کا عطف وان کا نا حسین پر ہے لہذا وہ دونوں طرفین یا عقلی ہوں گے جیسے کس نے اٹھایا ہے ہمیں ہماری آرام گاہ سے اس میں مستعار مندرقاد ہے یعنی نیند سے اس طور پر کہ مرقد مصدر ہے اور استعارہ اصل یہ ہے یا اس طور پر کہ مرقد مکان کے معنی میں ہے لیکن تشبیہ کا اعتبار مصدر میں ہے کیونکہ اسم مکان اور تمام مشتقات میں مقصود بالذات وہی معنی ہوتے ہیں جو قائم بالذات ہوں نہ کہ نفس ذات اور اہم مقصود تشبیہ کا اعتبار کرنا ہی اولیٰ ہے اس کی زیادہ تحقیق استعارہ تبعیہ میں آئے گی اور مستعار لہ موت ہے اور جامع عدم ظہور فعل ہے اور یہ تمام عقلی ہیں اور کہا گیا ہے مستعار لہ میں عدم ظہور فعل قوی تر ہے حالانکہ جامع کی شرط یہ ہے کہ وہ مستعار منہ میں اقویٰ ہو لہذا حق یہ ہے کہ اس میں جامع بحث ہو جو نوم میں ظاہر اور مشہور اور زیادہ قوی ہے کیونکہ اس میں کسی کو کوئی شبہ نہیں ہے اور استعارہ کا قرینہ یہ ہے کہ یہ گفتگو مردوں کی ہے جس کی تاکید اس آیت سے ہوتی ہے کہ یہ وہ ہے جو وعدہ کیا تھا رحمن نے اور پیغمبروں نے سچ کہا تھا۔

تشریح:-

یہاں سے آخری تین قسمیں بیان کر رہے ہیں جن میں وجہ شبہ عقلی ہوتی ہے حسی یا مختلف نہیں ہوتی ہے اس کی پہلی قسم یہ ہے کہ وجہ شبہ سمیت طرفین عقلی ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”یا ویلنا من بعثنا من مرقدنا“ ترجمہ:- اے کاش ہمیں ہماری آرام گاہ سے کس نے اٹھایا۔ اس میں رقاد مستعار منہ ہے اور موت مستعار لہ ہے اور ان کے درمیان جامع عدم ظہور الفعل ہے یعنی جس طرح مرے ہوئے انسان سے فعل ظاہر نہیں ہوتا ہے اسی طرح سوئے ہوئے انسان سے بھی فعل صادر نہیں ہو سکتا ہے۔ شارح نے شرح میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ اس آیت میں مرقد میں دو احتمال ہیں۔ یہ یا مصدر میسی ہے اور یا اسم ظرف ہے اگر یہ مصدر میسی ہو تو اس میں استعارہ اصل یہ ہوگا تبعیہ نہیں ہوگا اسلئے کہ استعارہ تبعیہ فعل یا مشتقات فعل میں ہوتا ہے۔

اور استعارہ تبعیہ مشتقات میں اسلئے ہوتا ہے کہ مشتقات میں معنی قائم بالذات معنی مصدری کا اعتبار ہوتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم مقصودی ہوتی ہے اور تشبیہ کا اعتبار کرنا مقصودی چیز میں اولیٰ اور اہم ہوتا ہے اس چیز سے جو غیر مقصودی ہو لہذا اس میں سب سے پہلے معنی مصدری کا استعارہ کریں گے اور پھر اسم مشتق کو استعارہ بنائیں گے اسلئے اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں باقی اس کی پوری تحقیق استعارہ اصل یہ اور استعارہ تبعیہ کی بحث میں آئے گی۔

دوسری بات شارح نے ماتن پر اعتراض کر کے اس کی ایک دوسری وجہ شبہ ذکر کی ہے۔

اعتراض: اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جامع مستعار لہ کے نسبت مستعار منہ میں اقویٰ ہو لیکن مذکورہ مثال میں موت اور رقاد میں سے ”عدم ظہور الفعل“ موت مستعار لہ میں اقویٰ ہے مستعار منہ رقاد کے نسبت کیونکہ عدم ظہور الفعل اور عدم فائدہ میت میں اقویٰ ہوتا ہے سوئے ہوئے آدمی سے۔ کیونکہ سوئے ہوئے آدمی سے تو کسی فائدہ کے حاصل ہونے کی امید ہو سکتی ہے جبکہ میت سے کسی فائدہ کے حاصل ہونے کی کوئی امید نہیں ہوتی ہے اسلئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس آیت میں عدم ظہور الفعل کے بجائے بحث کو ”جامع“ بنایا جائے کیونکہ یہ مستعار منہ میں اقویٰ ہے اسلئے کہ زندہ سویا ہوا آدمی جلدی اٹھتا ہے مرے ہوئے انسان سے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ قیامت کے دن جب لوگوں کو جلا یا جائے گا تو زندہ ہوتے ہی کہیں گے ”هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ“ یعنی یہ زندہ ہونا وہ چیز ہے جس کا رحمن نے ہم سے وعدہ کیا تھا اور پیغمبروں نے سچ کہا تھا۔

وَأَمَّا مُخْتَلِفَانِ أَيْ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ حَسِّيٌّ وَالْآخَرُ عَقْلِيٌّ وَالْجَسَدِيُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ مِنْهُ نَحْوُ فَاصِدْعٍ بِمَا تَوَمَّرَ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ كَسْرُ الرَّجَاجَةِ وَهُوَ حَسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ التَّبْلِيغُ وَالْجَامِعُ التَّأْيِيرُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ وَالْمَعْنَى ابْنُ الْأَمْرِ ابْنَانَةٌ لَا تَنْمِجِي كَمَا لَا يَلْتَمِجُ صَدْعُ الرَّجَاجِ وَأَمَّا عَكْسُ ذَلِكَ أَيْ مُخْتَلِفَانِ وَالْجَسَدِيُّ هُوَ الْمُسْتَعَارُ لَهُ نَحْوُ أَلَا تَطْغَى الْمَاءُ حَمَلْنَا كُمْ فِي الْجَارِيَةِ فَإِنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَثْرَةُ الْمَاءِ وَهُوَ حَسِّيٌّ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ التَّكْبِيرُ وَالْجَامِعُ الْأَسْتِعْلَاءُ الْمُفْرِطُ وَهُمَا عَقْلِيَّانِ -

ترجمہ:-

یا مختلف ہوں گے یعنی ایک طرف حسی ہوگی دوسری طرف عقلی اور حسی مستعار منہ ہو جیسے کھول کر سنا دے ان کو جو تم کو حکم ہوا ہے اس میں مستعار منہ شیشہ کے توڑنا ہے جو حسی ہے اور مستعار لہ تبلیغ ہے اور جامع تاثیر ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس حکم کو اتنا واضح کر دیں جو مٹ نہ سکے جیسے ٹوٹا ہوا شیشہ نہیں جڑتا ہے یا اس کا عکس ہو یعنی طرفین مختلف ہوں اور حسی مستعار لہ ہو جیسے جب پانی ابل پڑا تو ہم نے تم کو کشتی میں سوار کر دیا اس میں مستعار لہ کثرت ماء ہے جو حسی ہے اور مستعار منہ تکبر ہے اور جامع استعلاء مفرط ہے اور یہ دونوں عقلی ہیں۔

تشریح:-

و اما مستخلفان:- پانچویں صورت یہ ہے کہ احد الطرفین حسی ہو اور ان میں سے مستعار منہ حسی اور مستعار لہ عقلی ہو جیسے ”فاصدع بما تؤمر“ آپ کو جو حکم ہوا ہے اسے کھول کھول کر بیان کریں۔

صدع لغت میں شیشہ کے توڑ دینے کو کہتے ہیں تو اس میں انکسار الزجاج مستعار منہ حسی اور تبلیغ مستعار لہ عقلی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع تاثیر ہے تو اس میں مستعار لہ اور جامع دونوں عقلی اور مستعار منہ حسی ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ توحید کو اس طرح بیان کریں کہ وہ زائل نہ ہو جیسا کہ شیشہ ٹوٹ جانے کے بعد نہیں جڑتا ہے اسی طرح آپ کے بیان میں بھی انقطاع نہیں ہونا چاہئے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ طرفین مختلف ہوں اور مستعار لہ حسی اور مستعار منہ اور جامع عقلی ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”إِنَّمَا طَعْنِي الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ“ تحقیق جب پانی حد سے گزرا تو ہم نے تمہیں کشتی میں سوار کیا۔

اس آیت میں مستعار منہ تکبر ہے اور مستعار لہ ”كثرة الماء“ ہے اور اس میں وجہ شبہ ”استعلاء المفرط“ ہے اس میں تکبر کرنا اور ”استعلاء مفرط“ دونوں عقلی ہیں اور ”كثرت الماء“ حسی ہے۔

وَالِاسْتِعَارَةُ بِإِعْتِبَارِ اللَّفْظِ الْمُسْتَعَارِ قِسْمَانِ لِأَنَّهُ أَيْ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ إِنْ كَانَ إِسْمَ جِنْسٍ حَقِيقَةً أَوْ تَأْوِيلًا كَمَا فِي الْأَعْلَامِ الْمُسْتَهْزَةِ بِنَوْعٍ وَصِفَةٍ فَأَصْلِيَّةٌ أَيْ فَلَا اسْتِعَارَةَ أَصْلِيَّةً كَأَسَدٍ إِذَا اسْتُعِيرَ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعُ وَقَتْلٌ إِذَا اسْتُعِيرَ لِلضَّرْبِ الشَّدِيدِ الْأَوَّلِ إِسْمُ عَيْنٍ وَالثَّانِي إِسْمٌ مَعْنِي وَالْأَفْتَبِيَّةُ أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَارُ إِسْمَ جِنْسٍ فَلَا اسْتِعَارَةَ تَبْعِيَّةً كَالْفِعْلُ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ مِثْلُ إِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَالصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَالْحَرْفِ۔

ترجمہ:-

اور استعارہ لفظ کے اعتبار سے دو قسم پر ہے کیونکہ وہ یعنی لفظ مستعار اگر حقیقیہ یا تاویلاً اسم جنس ہو جیسے ان اعلام میں جو مصنف کے ساتھ مشہور ہو تے ہیں تو اصل یہ ہے جیسے لفظ اسد جب رجل شجاع کیلئے مستعار لیا جائے اور قتل جب ضرب شدید کیلئے مستعار لیا جائے ان میں سے اول اسم حقیقی ہے اور دوسرا معنوی اسم ہیور نہ تبعیہ ہے یعنی اگر لفظ مستعار اسم جنس نہ ہو تو استعارہ تبعیہ ہے جیسے فعل اور جو اس سے مشتق ہو مثلاً اسم فاعل اسم مفعول صفت مشبہ وغیرہ اور حروف۔

تشریح:-

یہ استعارہ کی پانچویں تقسیم ہے اور یہ تقسیم لفظ کے اعتبار سے ہے چنانچہ لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ اصل یہ اور استعارہ

تبعیہ۔

ماتن کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر لفظ مستعار حقیقیہ یا ادعاء اسم جنس ہو تو اسے استعارہ اصل یہ کہتے ہیں جیسے اسد اور قتل۔ اسد جنس کی مثال ہے اور قتل معنی جنس کی مثال ہے۔ حقیقیہ اسم جنس کی مثال واضح ہے جیسے رئیس اسد ایرمی اور ادعاء اسم جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو وہ علم ہو لیکن اس پر وصفیت غالب آگئی ہو جیسے کوئی آدمی کہے کہ ”رئیس حاتم الیوم“ میں نے آج حاتم طائی دیکھا ہے۔ اس

میں الیوم اس بات پر قرینہ ہے کہ اس میں حاتم سے ذات حاتم مراد نہیں ہے بلکہ اس سے صفت حاتم نئی آدمی مراد ہے۔

اور اگر لفظ مستعار مصدر نہ ہو بلکہ فعل یا مشتقات فعل اور یا حروف میں سے ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اسلئے کہ فعل اور شبہ فعل میں پہلے ان کے مستعار منہ کیلئے معنی مصدری ثابت کیا جاتا ہے اور پھر اس فعل یا فعل کے مشتق کو ثابت کیا جاتا ہے تو چونکہ اس میں واسطہ آتا ہے اسلئے اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اور حروف میں چونکہ معنی الحروف کے متعلق کا واسطہ آتا ہے یعنی مستعار منہ کیلئے معنی متعلق ثابت کیا جاتا ہے پھر حروف ثابت کئے جاتے ہیں اسلئے ان میں بھی استعارہ تبعیہ ہی ہوگا۔

وَأَنَّمَا كَانَتْ تَبَعِيَّةً لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ تَعْتَمِدُ التَّشْبِيهَ وَالتَّشْبِيهُ يَقْتَضِي كَوْنَ الْمُشَبَّهِ مَوْصُوفًا بِوَجْهِ الشَّبْهِ أَوْ بِكَوْنِهِ مُشَارًا كَالِلْمُشَبَّهِ بِهِ فِي وَجْهِ الشَّبْهِ وَأَنَّمَا يَصْلَحُ لِلْمَوْصُوفِيَّةِ الْحَقَائِقُ أَيْ الْأُمُورُ الْمُتَقَرَّرَةُ الثَّابِتَةُ كَقَوْلِكَ جِسْمٌ أَبْيَضٌ وَبَيَاضٌ صَافٌ دُونَ مَعَانِي الْأَفْعَالِ وَالصِّفَاتِ الْمُشْتَقَّةِ مِنْهَا لِكَوْنِهَا مُتَجَدَّةٌ غَيْرُ مُتَقَرَّرَةٍ بِوَسِطَةِ دُخُولِ الزَّمَانِ فِي مَفْهُومِ الْأَفْعَالِ وَعَرُوضُهُ لِلصِّفَاتِ وَدُونَ الْحُرُوفِ وَهُوَ ظَاهِرٌ كَذَا ذَكَرُوهُ۔

ترجمہ:-

اور ان میں تبعیہ اسلئے ہوا کہ استعارہ کا اعتماد تشبیہ پر ہے اور تشبیہ یہ چاہتی ہے کہ مشبہ وجہ شبہ کے ساتھ متصف ہو یا وجہ شبہ میں مشبہ بہ کے ساتھ شریک ہو اور موصوف ہونے کی صلاحیت حقائق ہی میں ہے یعنی ان امور میں سے ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوں جیسے تیرا قول جسم ابیض صاف سفیدی نہ کہ معانی افعال اور صفات مشتقہ میں کیونکہ یہ تو متحد اور غیر ثابت ہوتے ہیں زمانہ کے افعال کی حقیقت میں داخل ہونے اور صفات کو عارض ہونے کی وجہ سے نہ کہ اور حروف کو یہ بالکل ظاہر ہے لوگوں نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔

تشریح:-

وانما كانت تبعیة - یہاں سے مصنف فعل مشتقات فعل اور حروف میں استعارہ کے تبعیہ ہونے کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ ان میں استعارہ تبعیہ کیوں ہوتا ہے؟ ان میں استعارہ تبعیہ اسلئے ہوتا ہے کہ استعارہ کا دار و مدار تشبیہ پر ہوتا ہے اور تشبیہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مشبہ جامع کے ساتھ موصوف ہو یا مشبہ بہ کے ساتھ ملکر جامع میں شریک ہو دونوں صورتوں میں موصوف بننے کیلئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک یہ شرط کہ موصوف امور متقررہ میں سے ہو اور دوسری شرط یہ کہ موصوف ثابت ہو یعنی کسی چیز کے اس کے ساتھ ملائے بغیر اس کا معنی خود بخود ظاہر ہو جیسے جسم ابیض اور بیاض صاف وغیرہ اور فعل اور مشتقات فعل اور حروف میں یہ شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں اسلئے یہ موصوف نہیں بن سکیں گے اور جب موصوف نہیں بن سکیں گے تو ان میں استعارہ بھی اصلیہ نہیں ہوگا بلکہ تبعیہ ہوگا۔ جہاں تک فعل کا تعلق ہے تو فعل میں متحد افعال پایا جاتا ہے تقرر افعال نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ فعل تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے معنی مصدری نسبت الی الفاعل اور نسبت الزمان ان میں سے زمانہ کیلئے تو کوئی قرار ہی نہیں ہے بلکہ یہ آفاقیات آنے جانے والی چیز ہے تو زمانہ کے جزء ہونے کی وجہ سے فعل میں بھی تقرر نہیں ہوگا اور اسماء مشتقہ میں تقرر والا معنی اسلئے نہیں پایا جاتا ہے کہ ان میں معنی مصدری پایا جاتا ہے اور معنی مصدری کا تعلق تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان میں بھی تقرر نہیں پایا جائے گا۔ اور حروف میں تقرر کا نہ پایا جانا بالکل واضح ہے اسلئے کہ حروف صرف ربط اور تعلق کیلئے ہوتے ہیں لہذا جب تینوں موصوف نہیں بن سکتے ہیں تو ان میں پایا جانے والا استعارہ تبعیہ ہوگا اصلیہ نہیں ہوگا۔

وَفِيهِ بَحْثٌ لِأَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ بَعْدَ اسْتِقَامَتِهِ لَا يَتَنَاوَلُ إِسْمَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْأَلَّةِ لِأَنَّهَا تَصْلَحُ لِلْمَوْصُوفِيَّةِ وَهُمْ أَيْضًا صَرَخُوا بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُشْتَقَّاتِ هُوَ الصِّفَاتُ دُونَ إِسْمِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْأَلَّةِ فَيَحِبُّ أَنْ تَكُونَ الْإِسْتِعَارَةُ فِي إِسْمِ الزَّمَانِ وَنَحْوِهِ أَصْلِيَّةً بِأَنَّ يُقَدَّرُ التَّشْبِيهُ فِيهِ نَفْسُهُ لَا فِي مَصْدَرِهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِلْقَطْعِ بَأَنَّا إِذَا قُلْنَا هَذَا مَقْتُلٌ فَلَانَ لِلْمَوْضِعِ الَّذِي ضَرَبَ فِيهِ ضَرْبًا شَدِيدًا

وَمَرَقْدُ فُلَانٍ لِقَبْرِهِ فَإِنَّ الْمَعْنَى عَلَى تَشْبِيهِ الضَّرْبِ بِالْقَتْلِ وَالْمَوْتُ بِالرَّقَادِ وَإِنَّ الْأَسْتِعَارَةَ فِي الْمَصْدَرِ لَا فِي نَفْسِ الْمَكَانِ بَلِ التَّحْقِيقُ أَنَّ الْأَسْتِعَارَةَ فِي الْأَفْعَالِ وَجَمِيعِ الْمُسْتَقَاتِ الَّتِي يَكُونُ الْقَصْدُ بِهَا إِلَى الْمَعَانِي الْقَائِمَةِ بِالذَّوَاتِ تَبْعِيَّةً لِأَنَّ الْمَصْدَرَ الدَّلَالُ عَلَى الْمَعَانِي الْقَائِمِ بِالذَّاتِ هُوَ الْمَقْصُودُ وَالْآهَمُ الْجَدِيزُ بَيَانُ يُعْتَبَرُ فِيهِ التَّشْبِيهُ وَالْأَلَدُ كَرَتِ الْأَلْفَاظُ الدَّلَالَةُ عَلَى نَفْسِ الذَّوَاتِ دُونَ مَا يَقُومُ بِهِ مِنْ الصِّفَاتِ فَالْتَّشْبِيهُ فِي الْأَوَّلَيْنِ أَيْ الْفِعْلِ وَمَا يُسْتَقُ مِنْهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَفِي الثَّالِثِ أَيْ الْحَرْفِ لِمُتَعَلِّقٍ مَعْنَاهُ

ترجمہ:-

لیکن اس میں اعتراض ہے کیونکہ اگر یہ دلیل صحیح بھی ہو تو یہ اسم زمان اسم مکان اور اسم آلہ کو شامل نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان میں موصوف ہونے کی صلاحیت ہے اہل معانی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مشتقات سے مراد صفات ہیں اسم زمان اسم مکان اور اسم آلہ نہیں ہیں لہذا ضروری ہے کہ اسم زمان وغیرہ میں استعارہ اصلیہ ہو جائے اس طور پر کہ تشبیہ نفس زمان میں مقدر مانی جائے اس کے مصدر میں نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ جب ہم هذا مقتل فلان کہتے ہیں اس جگہ کیلئے جس میں کسی کو بہت زیادہ مارا گیا ہو اور لہذا امر قد فلان کہتے ہیں اس کی قبر کیلئے تو ضرب کے معنی کو قتل کے ساتھ اور موت کو نیند کے ساتھ تشبیہ دینے پر ہوتے ہیں جبکہ استعارہ مصدر میں ہوتا ہے نفس مکان میں نہیں ہوتا ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ استعارہ افعال میں اور تمام ان مشتقات میں ہوتا ہے جن سے مقصود وہ معانی ہوتے ہیں جو مقصود بالذات ہوتے ہیں ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے کیونکہ وہ مصدر جو معنی قائم بالذات پر دلالت کرتا ہے وہی اہم اور مقصود ہوتا ہے جو اس کے لائق ہے کہ اس میں تشبیہ کا اعتبار کیا جائے ورنہ صفات کے بغیر ان الفاظ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جو نفس ذات پر دلالت کرتے ہیں تو پہلی دو قسموں یعنی فعل اور مشتقات فعل میں تشبیہ مصدر کے معنی کی وجہ سے ہے اور تیسرے یعنی حرف میں متعلق معنی کی وجہ سے استعارہ ہے۔

تشریح:-

وفیہ بحث :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فعل، مشتقات فعل اور حروف میں استعارہ کے تبعیہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ چونکہ غیر مقررہ ہیں اسلئے موصوف نہیں بن سکتے ہیں یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کچھ امور افعال مقررہ میں سے نہیں ہیں پھر بھی وہ موصوف بن رہی ہیں جیسے حركة سريعة، حركة بطيئة، هذا الزمان صعب، یہ تمام کے تمام غیر مقررہ ہونے کے باوجود موصوف بن رہے ہیں تو ان میں استعارہ اصلیہ ہونا چاہئے جبکہ تمام اہل معانی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان میں استعارہ تبعیہ ہے اور اگر ہم مان بھی لیں کہ موصوف بننے کیلئے امور مقررہ میں سے ہونا ضروری ہے اور افعال مشتقات اور حروف امور مقررہ میں سے نہیں ہیں تو تب بھی آپ کا یہ دعویٰ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے حالانکہ دعویٰ کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اس سے ظرف زمان ظرف مکان اور اسم آلہ نکل جائیں گے کیونکہ یہ تمام کے تمام موصوف بننے کے باوجود ان میں استعارہ اصلیہ نہیں ہوتا ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی کہ اہل معانی کہتے ہیں کہ یہ سب کے سب اسماء مشتقہ میں داخل نہیں ہیں جب یہ اسماء مشتقہ میں داخل نہیں ہیں تو ان میں استعارہ اصلیہ ہونا چاہئے حالانکہ پھر بھی ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے جیسے جب کہا جاتا ہے کہ ”هذا مقتل فلان“ ایسی جگہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جہاں پر کسی کی انتہائی سخت چٹائی ہوئی ہو تو اس میں پہلے معنی مصدری یعنی قتل ثابت کریں گے اور پھر اس کے واسطے سے سخت مار ثابت کریں گے اسی طرح جب کسی کی قبر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے کہ ”هذا امر قد فلان“ تو اس میں بھی پہلے رقاد ثابت کریں گے اور پھر مرقد ثابت کریں گے اور اسی کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں اسلئے آپ کا بیان کردہ قاعدہ صحیح نہیں ہے۔

جواب ان چیزوں میں استعارہ کے ہونے کیلئے اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام افعال اور اسماء مشتقہ میں مقصود وہ معنی ہوتا ہے جو قائم بالذات ہو اور استعارہ میں معنی مقصودی کو مراد لینا اولیٰ ہوتا ہے معنی غیر مقصودی کے مراد لینے سے اسلئے کہ اگر ذات مقصود ہوتی تو پھر ان الفاظ کو ذکر کرنا چاہئے تھا

جو ذات پر دلالت کرتے ہوں نہ کہ ان الفاظ کو ذکر کرنا چاہئے جو الفاظ صفات پر دلالت کرتے ہیں الغرض استعارہ تبعیہ میں سب سے پہلے معنی مصدری کو ثابت کیا جاتا ہے اور پھر اس کے واسطے سے معنی مشتق کو ثابت کیا جاتا ہے اسلئے ان میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے

قَالَ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ الْمُرَادُ بِمُتَعَلِّقَاتِ مَعَانِي الْحُرُوفِ مَا يُعْبَرُ بِهَا عَنْهَا عِنْدَ تَفْسِيرِ مَعَانِيهَا بِشَلِّ قَوْلِنَا مِنْ مَعْنَاهَا ابْتِدَاءُ الْغَايَةِ وَفِي مَعْنَاهَا الظَّرْفِيَّةُ وَكُنِيَ مَعْنَاهَا الْعَرَضُ فَهَذِهِ لَيْسَتْ مَعَانِي الْحُرُوفِ وَالْأَلَمَّا كَانَتْ حُرُوفًا بَلَّ أَسْمَاءً لِأَنَّ الْأَسْمَاءَ وَالْحَرْفِيَّةَ إِنَّمَا هِيَ بِإِعْتِبَارِ الْمَعْنَى وَإِنَّمَا هِيَ مُتَعَلِّقَاتٌ لِمَعَانِيهَا أَى إِذَا أَفَادَتْ هَذِهِ الْحُرُوفُ مَعَانِي رَجَعَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي إِلَى هَذِهِ بِنُوعِ اسْتِئْزَامِ فَقَوْلِ الْمُصَنِّفِ فِي تَمَثُّلِ الْمُتَعَلِّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ كَالْمَجْرُورِ فِي زَيْدٍ فِي نِعْمَةٍ لَيْسَ بِصَحِيحٍ وَإِذَا كَانَ التَّشْبِيهُ لِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَلِمُتَعَلِّقِ مَعْنَى الْحَرْفِ۔

ترجمہ:-

صاحب مفتاح نے کہا ہے کہ معانی حروف کے متعلقات سے مراد وہ معانی ہیں جن سے تفسیر کے وقت ان کی تعبیر کی جائے جیسے ہمارا قول من اس کے معنی ہیں مسافت کی ابتداء اور اورنی کے معنی ہیں ظرفیت اور کی کے معنی ہیں غرض تو یہ حروف کے معانی نہیں ہیں ورنہ حرف نہ ہوتے بلکہ اسماء بن جاتے کیونکہ اسمیت اور ظرفیت تو معنی کے اعتبار سے ہوتے ہیں یہ تو ان معانی کے متعلقات ہیں یعنی جب یہ حروف معانی کا فائدہ دیتے ہیں تو یہ معانی ان کی طرف ایک طرح سے استلزام کے ساتھ راجع ہو جاتے ہیں لہذا معنی حروف کے متعلق کی مثال میں یوں کہنا کہ جیسے زید بنی نعمۃ میں زید مجرور ہے صحیح نہیں ہے اور جب تشبیہ مصدر کے معنی اور متعلق معنی حرف کے واسطے سے ہوتی ہے۔

تشریح:-

قال صاحب المفتاح: یہاں سے مصنف معنی الحرف کے متعلق کا مطلب بیان کر رہے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسے ہم حروف کے معنی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جیسے من کے معنی ہیں ابتداء مسافت فی کے معنی ہیں ظرفیت اور ”لام کسی“ کے معنی ہیں غرض۔ یہ تمام کے تمام ان حروف کے معانی نہیں ہیں کیونکہ اگر یہی ان کے معانی ہوتے تو پھر تو یہ سب کے سب اسماء بن جاتے کیونکہ کسی چیز کا اسم یا حرف بننا اس کے معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے بلکہ یہ تمام کے تمام ان کے معانی کے متعلقات میں سے ہیں چنانچہ ”صرت من البصرة الى الكوفة“ میں من ایک خاص ابتداء کیلئے ہوگا جو بصرہ کے ساتھ خاص ہے پھر یہ معنی مخصوص معنی اصلی اور معنی عام یعنی مطلقا ابتداء کے ساتھ متعلق بننا ہے لہذا جب متعلق معنی الحروف کا یہ مطلب ہو تو پھر مصنف کا متعلق معنی الحروف کی مثال ”زید فی النعمة“ میں ”نعمة“ مجرور کو قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ”نعمة“ اگرچہ مجرور ہے لیکن متعلق معنی نہیں ہے۔

فَيَقْدَرُ التَّشْبِيهُ فَمِنْ نَطَقَتِ الْحَالُ وَالْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَلِكَ بِالنُّطْقِ أَى يُجْعَلُ دَلَالَةُ الْحَالِ مُشَبَّهًا وَنُطْقُ النَّاطِقِ مُشَبَّهًا بِهِ وَوَجْهُ الشَّبْهِ إِیْضًا الْمَعْنَى وَأَيُّصَالُهُ إِلَى الدَّهْنِ ثُمَّ يُسْتَعَارُ لِلدَّالَةِ لَفْظُ النُّطْقِ ثُمَّ يُسْتَقَى مِنَ النُّطْقِ الْمُسْتَعَارِ الْفِعْلُ وَالصِّفَةُ فَتَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ فِي الْمَصْدَرِ أَصْلِيَّةً وَفِي الْفِعْلِ وَالصِّفَةِ تَبْعِيَّةً وَإِنْ أُطْلِقَ النُّطْقُ عَلَى الدَّالَةِ لَا بِإِعْتِبَارِ التَّشْبِيهِ بَلْ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الدَّالَةَ لَا زِمَةَ لَهُ يَكُونُ مَجَازًا مُرْسَلًا وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا امْتِنَاعَ فِي أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدِ اسْتِعَارَةً وَمَجَازًا مُرْسَلًا بِإِعْتِبَارِ الْعَلَاقَتَيْنِ۔

ترجمہ:-

تو نطقت الحال اور الحال ناطقہ میں تشبیہ مقدرومانی جائے گی دلالت بالناطق کے واسطے سے یعنی دلالت حال کو مشبہ اور نطق ناطق کو مشبہ یہ اور معنی ایصال الی الذہن اور اس کی وضاحت کو وجہ شبہ بنایا جائے پھر دلالت کیلئے لفظ نطق کو مستعار بنا کر اس نطق مستعار سے فعل اور صفت کو مشتق کر دیا جائے لہذا استعارہ مصدر میں اصلہ اور فعل میں تبعیہ ہوگا اور اگر دلالت پر نطق کا اطلاق تشبیہ کے اعتبار سے نہ کیا جائے بلکہ اس اعتبار سے کیا جائے کہ



دلالة اس کو لازم ہے تو یہ مجاز مرسل ہوگا اور یہ بات تو تم کو معلوم ہی ہے کہ دو علاقوں کے اعتبار سے ایک ہی لفظ میں ایک معنی کی نسبت سے استعارہ اور مجاز مرسل دونوں ہو سکتے ہیں  
تشریح:-

نطقت الھال والھال ناطقة بكذا میں دلالت الحال مشبہ ہے اور نطق ناطق مشبہ یہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع ایضاح معنی ہے کیونکہ جس طرح نطق ناطق میں ایضاح معنی پایا جاتا ہے اسی طرح حال میں بھی دلالت حال معنی کی وضاحت کرتا ہے پھر ان میں استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کو نطق مصدر کیلئے استعارہ بنائیں گے پھر نطق فعل یا ناطق شبہ فعل کیلئے اسے استعارہ بنائیں گے اسلئے مصدر میں استعارہ اصلیہ ہوگا اور فعل یا شبہ فعل میں استعارہ تبعیہ ہوگا۔

وان النطق علی الدلالة یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ استعارہ اور مجاز مرسل میں فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کا ارادہ کیا جاتا ہے جبکہ مجاز مرسل میں تشبیہ کا ارادہ نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کے درمیان صرف لزوم بیان کرنا مقصود ہوتا ہے۔

وَيَقْدَرُ التَّشْبِيهُ فِي لَامِ التَّغْلِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَالْتَقَطَهُ أَيْ مُوسَى أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا لِلْعَدَاوَةِ أَيْ يُقْدَرُ تَشْبِيهُ الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنَ الْحَاصِلَيْنِ بَعْدَ التَّقَاطُ بِعِلَّتِهِ أَيْ عِلَّةِ الْإِلْتِقَاطِ الْغَائِيَّةِ كَالْمَحَبَّةِ وَالتَّبَنُّيِّ فِي التَّرْتَبِ عَلَى الْإِلْتِقَاطِ وَالْحُضُورِ بَعْدَهُ ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنَ مَا كَانَ حَقُّهُ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ فَتَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ فِيهَا تَبَعًا لِلْإِسْتِعَارَةِ فِي الْمَجْرُورِ وَهَذَا الطَّرِيقُ مَا اخُودُ مِنْ كَلَامِ صَاحِبِ الْكَشَافِ وَمَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ مُتَعَلِّقَ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْمَجْرُورُ عَلَى مَا سَبَقَ لَكِنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِيمٍ عَلَى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِي الْإِسْتِعَارَةِ الْمُضَرَّحَةِ لِأَنَّ الْمَتْرُوكَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُشَبَّهِ سَوَاءً كَانَتْ الْإِسْتِعَارَةُ أَصْلِيَّةً أَوْ تَبَعِيَّةً وَعَلَى هَذَا الطَّرِيقِ الْمُشَبَّهِ أَغْنَى الْعَدَاوَةَ وَالْحُزْنَ مَذْكَورًا لِمَتْرُوكٍ بَلْ تَحْقِيقُ الْإِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ هَهُنَا أَنَّهُ شَبَّهَ تَرْتَبَ الْعَدَاوَةِ وَالْحُزْنَ عَلَى الْإِلْتِقَاطِ بِتَرْتَبِ عِلَّةِ الْغَائِيَّةِ عَلَيْهِ ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي الْمُشَبَّهِ اللَّامِ الْمَوْضُوعَةَ لِلْمُشَبَّهِ بِهِ أَغْنَى تَرْتَبَ الْعِلَّةِ الْغَائِيَّةِ لِلْإِلْتِقَاطِ عَلَيْهِ فَجَرَبَتْ الْإِسْتِعَارَةُ أَوَّلًا فِي الْعِلِّيَّةِ وَالْغَرَضِيَّةِ وَتَبَعِيَّتِهَا فِي اللَّامِ كَمَا مَرَفِي نَطَقَتِ الْحَالُ فَصَارَ حُكْمُ اللَّامِ حُكْمَ الْأَسَدِ حَيْثُ اسْتَعِيرَتْ لِمَا يَشَبُّهُ الْعِلِّيَّةَ فَصَارَ مُتَعَلِّقٌ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْعِلِّيَّةُ وَالْغَرَضِيَّةُ لَا الْمَجْرُورُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ سَهَوًا وَفِي هَذَا الْمَقَامِ زِيَادَةُ تَحْقِيقِ أَوْرَدْنَا هَاهُنَا فِي الشَّرْحِ -

ترجمہ:-

اور لام تغلیل میں تشبیہ مقدّر مانی جائے گی جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے موسیٰ کو فرعونوں نے اٹھایا تاکہ وہ ان کیلئے دشمنی اور پریشانی کا باعث بنیں اس میں عداوة اور حزن کو مقدّر مانا جائے گا تاکہ یہ اٹھانے کیلئے علت غائیہ بن جائے جیسے کہ محبت اور بیٹا بنانا اٹھانے پر مرتب ہوتے ہیں پھر اسے عداوة اور حزن میں استعمال کیا ہے حالانکہ اسے علت غائیہ میں استعمال کرنا چاہئے یہ طریقہ صاحب کشف کے کلام سے ماخوذ ہے اور اس پر مبنی ہے کہ متعلق لام مجرور ہے جیسا کہ گزر چکا ہے لیکن مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ مصرحہ میں یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں محذوف کیلئے ضروری ہے کہ وہ مشبہ ہو خواہ وہ استعارہ اصلیہ ہو یا تبعیہ اس طریق پر مشبہ یعنی عداوة اور حزن مذکور ہیں نہ کہ محذوف بلکہ استعارہ تبعیہ کی تحقیق یہاں پر یہ ہے کہ انھوں نے التقاط پر ترتب عداوة اور ترتب حزن کی تشبیہ دی ہے اس پر علت غائیہ کے مرتب ہونے کی وجہ سے پھر مشبہ پر اس لام کو داخل کیا ہے جو لام مشبہ یہ یعنی التقاط کی علت غائیہ کیلئے موضوع ہے لہذا پہلے استعارہ علیت اور غرضیت میں ہوگا پھر اس کے تابع ہو کر لام میں جاری ہوگا جیسے نطقت الحال میں گزر گیا ہے تو اس صورت میں لام کا حکم اسد کے حکم کی طرح ہو جائے گا اس طور پر کہ اس کا استعارہ اس چیز کیلئے کیا گیا ہے جو علت کے مشابہ ہے تو لام کے معنی کا متعلق علیت اور غرضیت

ہو جائے گا نہ کہ مجرور جیسا کہ مصنفؒ نے غلطی سے ذکر کر دیا ہے اس کی کچھ اور تحقیق بھی ہے جسے ہم نے شرح میں ذکر کر دیا ہے  
تشریح:-

یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب حروف میں استعارہ تبعیہ ہوتا ہے تو یہ استعارہ حروف کے معنی کے متعلق کے اعتبار سے ہوگا جیسے قرآن کریم کی اس آیت میں کہ ”فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا“۔ یعنی موسیٰ کو آل فرعون نے اٹھایا تاکہ مال کار کے اعتبار سے ان کیلئے دشمنی اور پریشانی کا باعث بنیں۔ پھر اس آیت میں استعارہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول مصنفؒ کا ہے جس کی شارحؒ نے تردید کی ہے مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہاں پر سب سے پہلے عداوۃ اور حزن کا استعارہ محبت اور بنوۃ سے ہے اور پھر اس لام غایہ سے ہے جسے مشبہ بہ کے ساتھ استعمال کرنا چاہئے تھا لیکن یہاں پر اسے مشبہ پر داخل کر دیا گیا ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ بات وضاحت کے ساتھ گزر چکی ہے کہ متعلقات معنی الحروف مجرور نہیں ہوتے ہیں جبکہ یہاں پر مصنفؒ نے مجرور کو متعلق بنایا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی استعارہ کرنا صحیح نہیں ہے کہ استعارہ میں مشبہ کا محذوف ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر عداوۃ اور حزن کی صورت میں مشبہ مذکور ہے۔  
و تحقیق الاستعارۃ التبعیہ۔

یہاں سے اس آیت میں صحیح استعارہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس آیت میں پہلے مطلقا عداوت اور مطلقا حزن کا استعارہ کیا ہے لام غایہ اور علت غائیہ کی وجہ سے اور پھر اس لام غایہ کو جس کی وضع مشبہ بہ کیلئے ہوئی تھی مشبہ ثابت کیا ہے تو پہلا والا استعارہ علیت اور غایت کے اعتبار سے استعارہ اصلیہ ہوگا اور دوسرا استعارہ تبعیہ ہوگا اور یہ تشبیہ یعنی اس طرح ہے جس طرح کہ نطق الحال اور الحال ناطقہ میں تھا کہ اس میں پہلے معنی مصدری کو ثابت کیا گیا ہے اور پھر فعل اور شبہ فعل کو اسلئے مصدر میں استعارہ اصلیہ ہوگا اور فعل اور مشتقات فعل میں تبعیہ ہوگا۔  
وَمَذَارُ قَرِينَتِهَا أُنَى قَرِينَةِ الْإِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ فِي الْأَوَّلِينَ أُنَى الْفِعْلِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ عَلَى الْفَاعِلِ نَحْوُ  
نَطَقَتِ الْحَالُ بَكْدًا فَإِنَّ النُّطْقَ الْحَقِيقِيَّ لَا يُسْنَدُ إِلَى الْحَالِ أَوِ الْمَفْعُولِ نَحْوُ شَعَرَ جَمَعَ الْحَقُّ لِنَافِي  
إِمَامٍ قَتَلَ الْبُخْلَ وَأَحْيَى السَّمَاخَا فَإِنَّ الْقَتْلَ وَالْإِحْيَاءَ الْحَقِيقِيَّيْنِ لَا يَتَعَلَّقَانِ بِالْبُخْلِ وَالْجُودِ وَنَحْوُ قَوْلِهِ  
شَعَرَ تَقْرِيبَهُمْ لِهَذِمِيَّاتٍ تَقْدِيبُهَا مَا كَانَ خَاطِئًا عَلَيْهِمْ كُلُّ زُرَادٍ لِّلْهَذْمِ بِنِ الْآسِنَةِ الْقَاطِعِ فَإَزَادَ لِهَذِمِيَّاتٍ  
طَعَنَاتٍ مِّنْسُوبَةٍ إِلَى الْآسِنَةِ الْقَاطِعَةِ أَوْ أَرَادَ نَفْسَ الْآسِنَةِ وَالسُّنْبَةِ لِلْمَبَالِغَةِ كَأَحْمَرِي وَالْقَدْ الْقَطْعُ  
وَزُرَادُ الدَّرْعِ وَسَرْدُهَا نَسْجُهَا فَالْمَفْعُولُ الثَّانِي أَعْنَى اللَّهْذِمِيَّاتِ قَرِينَةٌ عَلَى أَنَّ تَقْرِيبَهُمْ إِسْتِعَارَةٌ  
ترجمہ:-

اور پہلی دو قسموں یعنی فعل اور اس کے مشتقات میں استعارہ تبعیہ کا دار و مدار فاعل پر ہوتا ہے جیسے نطق الحال بکذا کیونکہ نطق حقیقی کی حال کی طرف نسبت نہیں ہوتی ہے یا مفعول پر ہوتا ہے جیسے شعر ہمارے حق کو ایک امام میں جمع کر دیا ہے جس نے بخل کو قتل اور سخاوت کو زندہ کر دیا ہے کیونکہ قتل اور احیاء حقیقی کا تعلق بخل اور سخاوت کیساتھ نہیں ہے اور جیسے ہم ان کی مہمانی تیز نیروں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے ہم اسے کانتے ہیں جسے زرہ بنانے والوں نے ان پر سی دیا ہے لہذا تیز کانتے والا بھالہ اس سے مراد وہ ضرب ہے جو تیز کانتے والے بھالوں کی طرف منسوب ہو یا یعنی بھالہ مراد ہے اور یہ نسبت مبالغہ کیلئے ہے جیسے کہ احمری میں ہے قد کاٹنے کے معنی میں ہوتا ہے لہذا مفعول ثانی لہذا مہمات قرینہ بنے گا اس کا تقریباً استعارہ ہے  
تشریح:- یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح استعارہ اصلیہ میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح استعارہ تبعیہ میں بھی قرینہ کا ہونا ضروری ہے پھر استعارہ تبعیہ میں قرینہ کے ہونے کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ اگر استعارہ فعل یا شبہ فعل میں ہو تو قرینہ کا دار و مدار فاعل یا مفعول پر ہوگا اور اگر استعارہ حرف میں ہو تو قرینہ کا دار و مدار مجرور پر ہوگا۔  
فاعل پر قرینہ کے دار و مدار ہونے کی مثال جیسے نطق الحال اس میں حال کی طرف بولنے کی نسبت کی گئی ہے جبکہ حال خود نہیں بولتا ہے بلکہ متکلم بولتا ہے اسلئے حال کی طرف نسبت کرنا اس بات پر قرینہ بنے گا کہ اس کا فاعل محذوف ہے۔



اس آیت میں عذاب کو بشارت کا متعلق بنایا ہے اور معنی حقیقی کے اعتبار سے بشارت کو عذاب کا متعلق بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ بشارت اس خبر کو کہتے ہیں جس کے سننے سے انسان کے نفس میں خوشی اور مسرت کی لہر دوڑے جب کہ عذاب کا سن کر کسی کے جسم میں خون تو خشک ہو سکتا ہے خوشی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے مجرور کا ”بشیر“ کے ساتھ متعلق ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہ معنی حقیقی پر محمول نہیں ہے بلکہ استعارہ جبکہ یہ اور استعارہ تبعیہ پر محمول ہے۔

وانما قال ومدار قرينتها

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے وسدار قرینہا کے بجائے وقرینتھا کیوں نہیں کہا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:..... مصنف نے اس طرح ایک فائدے کے حاصل کرنے کیلئے کہا ہے کیونکہ ”اگر مصنف“ وقرینتها الفاعل والمفعول والمجرور“ کہتے تو یہاں پر مبتداء اور خبر دونوں کے معارفہ ہونے کی وجہ سے قرینہ کا ان تینوں صورتوں میں منحصر ہونا لازم آ رہا تھا کہ استعارہ تبعیہ کے قرینہ کی یہی تین صورتیں ہیں ان کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہو سکتی ہے جبکہ یہ بات غلط ہے اسلئے کہ استعارہ تبعیہ پر کبھی کبھار دلالت حال بھی قرینہ بنتا ہے جیسے کوئی کسی کی انتہائی سخت پٹائی کر کے کہے کہ ”قتلتہ“ میں نے تو اس کو جان سے مار دیا ہے۔ اس صورت میں مضروب کی حالت اس بات پر قرینہ بن رہی ہے کہ یہاں پر اس لفظ کا معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا معنی مجازی مراد ہے یہ اشارہ مصنف کی ذکر کردہ اس عبارت کی صورت میں تو ہو سکتا ہے لیکن اگر اس کے بجائے ”وقرینتها الفاعل والمفعول والمجرور“ کی عبارت لاتے تو اس صورت میں اس نکتہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا اسلئے انھوں نے ”ومدار قرینھا“ کی عبارت ذکر کی ہے۔

وَالِاسْتِعَارَةُ بِاعْتِبَارِ آخِرِ غَيْرِ اعْتِبَارِ الطَّرْفَيْنِ وَالْجَامِعِ وَاللَّفْظُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ لَمْ تَقْتَرَنْ بِمُشِيءٍ يُلَايِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ أَوْ قَرَنْتَ بِمَا يُلَايِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ أَوْ قَرَنْتَ بِمَا يُلَايِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ  
الْأَوَّلُ مُطْلَقَةٌ وَهِيَ مَا لَمْ تَقْرَنْ بِصِفَةٍ وَلَا تَفْرِيعٍ بِمَا يُلَايِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ وَالْمُسْتَعَارَ مِنْهُ نَحْوُ عِنْدِي أَسَدٌ  
وَالْمُرَادُ بِالصِّفَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَعْنَى قَائِمٍ بِالْغَيْرِ لَا النَّعْتُ النَّحْوِي الَّذِي هُوَ أَحَدُ التَّوَابِعِ وَالثَّانِي  
فِي مُجَرَّدَةٍ وَهِيَ مَا قَرَنَ بِمَا يُلَايِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ كَقَوْلِهِ عَ غَمْرُ الرَّدَاءِ أَيْ كَثِيرُ الْعَطَاءِ اسْتِعَارَ الرَّدَاءَ  
لِلْعَطَاءِ لِأَنَّهُ يَصُونُ عِرْضَ صَاحِبِهِ كَمَا يَصُونُ الرَّدَاءُ مَا يُلْقَى عَلَيْهِ ثُمَّ وَصَفَ بِالْعَمْرِ الَّذِي يُنَاسِبُ  
الْعَطَاءَ تَجْرِيدًا لِلِاسْتِعَارَةِ وَالْقَرِينَةُ سِيَاقُ الْكَلَامِ أَغْنَى قَوْلُهُ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا أَيْ شَارِعًا فِي الضَّحْكِ  
الْخِذَائِيهِ وَتَمَامُهُ عَ غَلَقْتُ بِضَحَكْتِهِ رِقَابُ الْمَالِ أَيْ إِذَا تَبَسَّمَ غَلَقْتُ رِقَابَ أَمْوَالِهِ فِي أَيْدِي  
السَّائِلِينَ يُقَالُ غَلَقَ الرَّهْنُ فِي يَدِ الْمُرْتَهَنِ إِذَا لَمْ يُقْدَرْ عَلَى إِنْفِكَائِهِ-

ترجمہ:-

اور استعارہ کی طرفین، جامع اور لفظ کے علاوہ تین قسمیں ہیں کیونکہ استعارہ یا تو مستعار لہ اور مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل نہ ہوگا اور یا مستعار لہ کے مناسب امر پر مشتمل ہوگا یا صرف مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہوگا پہلی قسم مطلقہ ہے اور مطلقہ وہ ہے جو کسی صفت یا تفریع پر مشتمل نہ ہو جو مستعار لہ اور مستعار منہ کے مناسب ہو جیسے عندی اسد اور صفت سے مراد وہ صفت معنویہ ہے جو معنی قائم بالغیر ہولت نحوی مراد نہیں ہے جو ایک مخصوص تابع ہوتا ہے اور دوسرا مجرد ہے اور مجرد وہ ہے جو مستعار لہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے ممدوح چادر کو بھرنے والا ہے یعنی کثیر العطاء ہے اس میں عطاء کیلئے چادر کو مستعار لیا ہے کیونکہ جس طرح چادر انسان کو دھول مٹی اور گرد و غبار سے بچاتی ہے اسی طرح عطاء بھی انسان کی آبرو کو بچاتی ہے پھر اس کو غمر کے ساتھ متصف کیا ہے جو عطاء کے مناسب ہے استعارہ کی تجرید کیلئے اور اس پر قرینہ سیاق کلام ہے یعنی شاعر کا یہ قول کہ جب وہ ہنستے ہوئے مسکراتا ہے تو اور دوسرا مصرع اس طرح ہے کہ تو مالوں کی گردنیں محتاجوں کے ہاتھوں میں بند ہو جاتی ہیں کہا جاتا ہے کہ رہن مرہن کے ہاتھ میں بند ہو گیا جب رہن کے ٹھہرانے پر قدرت نہ رہے۔

تشریح:-

یہ استعارہ کی چھٹی تقسیم ہے اور یہ تقسیم سابقہ تمام تقسیموں سے جدا ہے اسلئے اس کی تعبیر آخر کے ساتھ کی ہے کیونکہ اس سے پہلے لفظ کی تقسیم طرفین کے اعتبار سے جامع کے اعتبار سے اور لفظ کے اعتبار سے گزر چکی ہیں اور یہ ان سب سے مختلف ہے اسلئے اسے تقسیم آخر کہا ہے یہ تقسیم طرفین کے ساتھ استعارہ کے مناسبات اور اوصاف کے ساتھ استعارہ کے تعلق کے اعتبار سے ہے اس تقسیم کے اعتبار سے استعارہ کی تین قسمیں ہیں استعارہ کا تعلق اگردونوں کے مناسبات کے ساتھ نہ ہو تو اسے استعارہ مطلقہ کہتے ہیں اور اگر استعارہ کا تعلق صرف مستعار لہ مناسبات کے ساتھ ہو تو اسے استعارہ مجردہ کہتے ہیں اور اگر استعارہ کا تعلق صرف مستعار منہ کے مناسبات کے ساتھ ہو تو اسے استعارہ مرشحہ کہتے ہیں۔

استعارہ مطلقہ وہ استعارہ ہے جس کا تعلق نہ تو طرفین کے مناسب کے ساتھ ہو اور نہ ہی طرفین کی تفریع کے ساتھ ہو جیسے عندی اسد“ اس میں طرفین کا کوئی امر مناسب مذکور نہیں ہے۔

فائدہ:..... اس میں اوصاف سے مراد نحوی صفت نہیں ہے جو کسی متبوع کی تابع بنتی ہے بلکہ وہ امر مراد ہے جو غیر قائم بالذات ہو یعنی اپنے ذات کے اعتبار سے قائم نہ ہو سکے بلکہ اپنی ذات کے قیام میں وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہو۔

استعارہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ:..... اسے مطلقہ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ اطلاق سے مأخوذ ہے اور اطلاق کے معنی ہیں آزاد ہونا اور یہ بھی طرفین کے کسی مناسب کیساتھ مقید ہونے سے آزاد ہے اسلئے اسے استعارہ مطلق کہتے ہیں۔

استعارہ مجردہ وہ استعارہ ہے جس میں استعارہ کا تعلق مستعار لہ کے مناسب کے ساتھ ہو جیسے عرب کے مشہور شاعر عذہ ابن عبد الرحمن خزاعی کا یہ شعر ہے۔

غَمْرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا: غُلِقَتْ بِضَحِكِهِ رِقَابُ الْمَالِ

تحقیق المفردات:..... غمر کے معنی ہیں زیادہ ہونا جیسے کہا جاتا ہے غمر الماء غمارة وغمورة۔ رداء چادر اس سے مراد عطیہ ہے۔ تبسم کے معنی مسکرانا اور ضحك کے معنی ہیں آواز کے ساتھ ہنسا۔ غلقت کے معنی ہیں بند ہونا جیسے کہا جاتا ہے غلقت الرهن فی يد المرتھن رہن مرتھن کے ہاتھ بند ہو گئی یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب رہن کے چھوٹنے کی کوئی صورت نہ ہو۔

ترجمہ:..... میرا مدوح بہت زیادہ عطایا کرنے والا ہے جب وہ ہنستے ہوئے مسکرائیں تو ان کے مسکرانے کے ساتھ مال کی گردنیں (ساکلین کے ہاتھوں میں) بند ہوتی ہیں۔

محل استشہاد:..... اس شعر میں عطاء کی رداء کیساتھ تشبیہ دیکر رداء کا عطاء کیلئے استعارہ کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان وجہ شبہ بچانا ہے کہ جس طرح چادر باہر کی گردوغبار اور آلودگی گرمی سردی سے بچاتی ہے اسی طرح عطاء بھی انسان کی عزت بچاتی ہے اور اسے بے عزتی سے محفوظ رکھتی ہے۔ پھر رداء کو غمر کے ساتھ متصف کر کے عطاء کے مناسب کو اس کیلئے ثابت کیا ہے اور اس پر قرینہ بعد والا کلام ”اذا تبسم ضاحکا“ ہے کیونکہ یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے مراد عطاء ہے کیونکہ عطاء کے وقت مسکرانا اور ہنسا بہت زیادہ دینے کا قرینہ ہے۔ بھوک اور خوف پر بھی لباس کا اطلاق ہوا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فَاَذَاقَهُ اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ“ اس میں بھوک کیلئے لباس کو مستعار بنایا گیا ہے لہذا مدوح کا خوش ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس رداء سے مراد عطاء ہے کیونکہ انسان جب خوش ہوتا ہے تو کسی کو کوئی چیز دیتا ہے بخلاف ناراض ہونے کے کہ جب انسان کسی سے ناراض ہوتا ہے تو اسے دمڑی بھی دیتا ہے۔

وَالثَّالِثُ مُرَشَّحَةٌ وَهِيَ مَا قَرَنَ بِمَا يَلَائِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ نَحْوُ أَوْلِيكَ الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ  
فَمَا رِيَحَتْ تِجَارَتُهُمْ أَسْتَعِيرَ الْإِشْتِرَاءَ لِلْإِسْتِبدَالِ وَالْإِخْتِيَارِ ثُمَّ فُرِّعَ عَلَيْهِمَا مَا يَلَائِمُ الْإِشْتِرَاءَ مِنَ  
الرَّيْحِ وَالتَّجَارَةِ۔

ترجمہ:-

اور تیسرا مرشحہ ہے اور مرشحہ وہ استعارہ ہے جو مستعار منہ کے مناسب امر پر مشتمل ہو جیسے یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی خریدی ہے تو ان کی تجارت نے ان کو کوئی نفع نہیں دیا ہے اشتراء کو استبدال اور اختیار کیلئے مستعار لیکر اس کی تفریع کی گئی ہے جو اشتراء کے مناسب ہے یعنی فائدہ اور تجارت۔  
تشریح:-

استعارہ مرشحہ:..... تیسری قسم استعارہ مرشحہ ہے اور استعارہ مرشحہ وہ استعارہ ہے جس میں استعارہ مستعار منہ کے مناسب کیساتھ ملا ہوا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ ”یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی اختیار کی ہے تو ان کی تجارت نے ان کو کوئی فائدہ نہیں دیا ہے۔“

محل استشہاد: اس آیت میں اشترائی کا استعارہ کیا ہے استبدال اور اختیار کیلئے اور پھر اشترائی کے مناسبات ربح اور تجارت کو مستعار منہ کیلئے ثابت کیا ہے اور اس میں حقیقی معنی اسلئے مراد نہیں ہو سکتا ہے کہ اس میں استبدال کا ذکر ہے اور حقیقی استبدال مال ہی میں ہوتا ہے ہدایت یا گمراہی میں نہیں ہو سکتا ہے تو حقیقی استبدال کا نہ ہو سکتا اس بات پر قرینہ ہو گا کہ یہاں پر یہ استعارہ ہے معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔

وَقَدْ يَجْتَمِعَانِ أَيِ التَّجْرِيدِ وَالتَّرْشِيحِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ لَدَىٰ أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ هَذَا تَجْرِيدٌ لِأَنَّهُ وَصَفَ بِمَائِلَاتِهِمُ الْمُسْتَعَارَ لَهُ أَعْنَى الرَّجُلِ الشَّجَاعِ مُقَدِّفٌ لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تَقْلَمْ هَذَا تَرْشِيحٌ لِأَنَّ هَذَا أَلَوْصَفَ بِمَائِلَاتِهِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ أَعْنَى الْأَسَدِ الْحَقِيقِيِّ وَاللِّبَدُ جَمْعٌ لِبَدَةٍ وَهِيَ مَا تَلْبَدُ مِنْ شِعْرِ الْأَسَدِ عَلَىٰ مَنْكَبَيْهِ وَالتَّقْلُمُ مُبَالِغَةُ الْقَلَمِ وَهُوَ الْقَطْعُ۔

ترجمہ:-

اور کبھی تجرید اور ترشح جمع ہو جاتے ہیں جیسے شعر میں ایسے شیر کے پاس ہوں جو پورے طور پر مسلح ہے یہ تجرید ہے کیونکہ یہ مستعار لہ یعنی راجل شجاع کے مناسب ہے۔ جنگ آزمودہ ہے اس کی ایال پر بال ہیں اور اس کے ناخن نہیں کاٹے گئے ہیں یہ ترشح ہے کیونکہ مستعار منہ یعنی اسد حقیقی کے مناسب ہے اور لب لبدہ کی جمع ہے اور لب لبدہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو شیر کے کاندھوں پر ہوتے ہیں تقلم قلم سے مأخوذ ہے مبالغہ کا صیغہ ہے بمعنی کاٹنا۔  
تشریح:-

وقد يجتمعان

اصل میں اس تقسیم کی چار صورتیں بنتی ہیں تین صورتیں بیان ہو چکی ہیں اور اب یہاں سے چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ پہلی صورت کی ضد ہو یعنی استعارہ کا تعلق طرفین میں سے دونوں کے مناسبات کے ساتھ ہو جیسے زہیر ابن ابی سلمیٰ کا یہ شعر ہے۔

لَدَىٰ أَسَدٍ شَاكِي الصَّلَاحِ مُقَدِّفٌ :: لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ يَقْلَمْ

اس کے مفردات کی تحقیق اور ترجمہ پہلے گزر چکے ہیں۔

اس شعر میں ”شاکسی الصلاح“ تجرید ہے کیونکہ یہ وصف مستعار لہ یعنی راجل شجاع کے مناسب ہے اور اس پر قرینہ لدی کی اسد کی طرف اضافت ہے اور ”لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تَقْلَمْ“ ترشح ہے کیونکہ اس میں مستعار منہ اسد کے مناسب کو مستعار لہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے باقی مقدف میں نہ تجرید ہے اور نہ ہی ترشح کیونکہ اس وصف کے ساتھ دونوں طرفین کا تعلق ہو سکتا ہے۔

فائدہ: لب لبدہ کی جمع ہے اور لب لبدہ شیر کے ان بالوں کو کہتے ہیں جو اس کے کاندھ پر ہوتے ہیں جن کو ایال کے بال بھی کہتے ہیں۔ تقلم مبالغہ کا صیغہ ہے قلم کے معنی میں ہے یعنی کاٹنا۔

وَالْتَرْشِيحُ أَنْبَغُ مِنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّجْرِيدِ وَمِنْ جَمْعِ التَّجْرِيدِ وَالتَّرْشِيحِ لِأَسْتِمَالِهِ عَلَى تَحْقِيقِ الْمُبَالِغَةِ فِي التَّشْبِيهِ لِأَنَّ فِي الْأَسْتِعَارَةِ مُبَالِغَةً فِي التَّشْبِيهِ فَتَرْشِيحُهَا بِمَائِلَاتِهِمُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ تَحْقِيقٌ لِذَلِكَ

وَتَقْوِيَّةُ لَهُ وَمَبْنَاهَا أَيْ مَبْنَى الْإِسْتِعَارَةِ التَّرْشِيحِيَّةِ عَلَى تَنَاسِيِ التَّشْبِيهِ وَادِّعَاءِ أَنَّ الْمُسْتَعَارَةَ نَفْسُ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لِأَشْيَيْ شَبِيهَةٍ حَتَّى أَنَّهُ يُبْنَى عَلَى غُلُوِّ الْقَدَرِ الَّذِي يُسْتَعَارُ لَهُ غُلُوُّ الْمَكَانِ مَا يُبْنَى عَلَى غُلُوِّ الْمَكَانِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَيُصْعَدُ حَتَّى يَظُنُّ الْجَهْلُ بَأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ إِنْ شِعْرٌ الصُّعُودَ لِعُلُوِّ الْقَدَرِ وَالْإِرْتِقَاءِ فِي مَدَارِجِ الْكَمَالِ ثُمَّ بَنَى عَلَيْهِ مَا يُبْنَى عَلَى غُلُوِّ الْمَكَانِ وَالْإِرْتِقَاءِ إِلَى السَّمَاءِ مِنْ ظَنِّ الْجَهْلُ أَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ وَفِي لُغَةِ الْجَهْلُ زِيَادَةُ مُبَالَعَةٍ فِي الْمَدْحِ لِمَافِيهِ مِنَ الْإِسْعَارِ إِلَى أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَظُنُّهُ الْجَهْلُ وَأَمَّا الْعَاقِلُ فَيَعْرِفُ أَنَّ لِحَاجَةً لَهُ فِي السَّمَاءِ لِاتِّصَافِهِ بِسَائِرِ الْكَمَالَاتِ وَهَذَا الْمَعْنَى مِمَّا خَفِيَ عَلَى بَعْضِهِمْ فَتَوَهَّمُوا أَنَّ فِي الْبَيْتِ تَقْصِيرًا فِي وَصْفِ غُلُوِّهِ حَيْثُ أَثْبَتَ هَذَا الظَّنَّ لِلْكَامِلِ فِي الْجَهْلِ بِمَعْرِفَةِ الْأَشْيَاءِ وَنَحْوِهِ أَيْ مِثْلُ الْبِنَاءِ عَلَى غُلُوِّ الْقَدَرِ مَا يُبْنَى عَلَى غُلُوِّ الْمَكَانِ لِتَنَاسِيِ التَّشْبِيهِ مَا مَرَّ مِنَ التَّعْجُبِ فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبِ شَمْسٍ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ وَالنَّهْيُ عَنْهُ أَيْ عَنِ التَّعْجُبِ فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ لَا تَعْجَبُوا مِنِّي بَلِي غَلَالَتِهِ قَدَرُ أَرَارُهُ عَلَى الْقَمَرِ أَذَلُّوْكُمْ يُفْصَدُ تَنَاسِيِ التَّشْبِيهِ وَإِنْكَارُهُ لِمَا كَانَ لِلتَّعْجُبِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ جِهَةً عَلَى مَا سَبَقَ -

ترجمہ:-

اور ترشح، اطلاق، تجرید اور تجرید اور ترشح کے مجموعہ سے زیادہ بلوغ ہے اسلئے کہ یہ تشبیہ میں تحقیق مبالغہ پر مشتمل ہے اسلئے کہ استعارہ کے اندر تشبیہ میں مبالغہ ہوتا ہے تو اس کی ترشح مستعار منہ کے مناسب کے ساتھ مبالغہ کی تحقیق وتقویہ کا باعث بنے گی اور استعارہ ترشحیہ کا دار و مدار تناسی تشبیہ اور اس دعویٰ پر ہے کہ مستعار لہٰذا عین مستعار منہ ہے اس کا کوئی مشابہ نہیں ہے یہاں تک کہ علوقدر پر اس چیز کو بھی مبنی کر دیا جاتا ہے جس کی بناء علومکان پر ہوتی ہے جیسے شاعر کا شعر اور وہ بلند ہوتا ہے یہاں تک کہ جاہل یہ گمان کرتا ہے کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت ہے یہاں پر لفظ علوقدر اور مراتب کمال میں بلند ہونے کیلئے مستعار لیکر اس پر وہی حکم جاری کر دیا ہے جو بلند مکان پر جاری ہوتا ہے یعنی جاہل کا یہ گمان کرنا کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت ہے لفظ جہول سے مدح میں مبالغہ مقصود ہے کیونکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ خیال صرف جاہل لوگ کرتے ہیں رہے سمجھدار لوگ تو وہ جانتے ہیں کہ آسمان میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ وہ تمام کمالات کے ساتھ متصف ہے جبکہ یہ معنی بعض لوگوں پر مخفی رہا ہے۔ اور وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ اس شعر میں مدح کے علوصف میں کمی ہے اس طور پر کہ معرفت اشیاء کا یہ خیال بالکل جاہل کیلئے ثابت کی ہیں اور اسی کی طرح ہے یعنی تناسی تشبیہ کی وجہ سے علومکان پر مبنی ہونے والی چیز کو علوقدر پر مبنی کرنے کی طرح ہے جو شاعر کے قول میں گزر گیا کہ وہ کھڑا ہو کر مجھ پر سایہ کر رہا تھا اور تعجب کی بات یہ ہے کہ میرے اوپر سورج دھوپ سے سایہ کر رہا تھا اور نبی سے تعجب شارع کے اس قول میں کہ تم اس کی بنیان کے بوسیدہ ہونے پر تعجب نہ کرو کیونکہ اس کے مبنی چاند پر ٹنکے ہوئے ہوئے ہیں کیونکہ اگر تناسی تشبیہ کا قصد نہ کیا جائے اور تشبیہ کا انکار نہ کیا جائے تو شعر اول میں تعجب کرنے اور شعر ثانی میں تعجب سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔

تشریح:-

والترشیح البلیغ من الاطلاق والتجريد

یہاں تک استعارہ کی چار قسموں کو بیان کیا اور اب یہاں سے ان کے متعلق ایک بات بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اصل استعارہ میں استعارہ کی تینوں قسمیں برابر ہیں پھر ان میں سے استعارہ مرشحہ میں مبالغہ زیادہ ہے استعارہ مطلقہ اور استعارہ مجرہ اور استعارہ مجرہ اور مرشحہ کے مجموعہ کے نسبت اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ مرشحہ کا دار و مدار تناسی تشبیہ پر ہوتا ہے یعنی اس میں مستعیر تشبیہ کو بالکل بھول کر مشبہ کو عین مشبہ یہ قرار دیکر مشبہ کیلئے مشبہ یہ پر مرتب ہونے والے تمام مناسبات وغیرہ کو ثابت کر دیتا ہے مثلاً جس طرح اونچے مقام میں کوئی کام ہو تو اس پر چڑھا جاتا ہے

اسی طرح اونچے مرتبے کیلئے بھی چڑھنا ثابت کر دیتا ہے پھر اس کی دو مثالیں پہلے گزر چکی ہیں ایک اور مثال تعجب کا صحیح ہونا ہے جیسے

قامت تظللنی ومن عجب:: شمس تظللنی من الشمس

اس میں تعجب کرنا اس صورت میں صحیح ہوتا ہے جب انسان کیلئے سورج کا دمف ثابت کیا جائے۔

اور دوسری مثال میں تعجب سے نبی کا صحیح ہونا ہے جیسے لا تعجبوا من بلی غلاتہ:: قد زرا زراہ علی القمر اس میں تعجب کرنے سے منع کرنا اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب اسے تاسی تشبیہ پر محمول کریں۔

اور یہاں پر اس کی مثال ابوقمام کا اپنے والد کی تعریف میں یہ شعر ہے

ویصعد حتی یظن الجہول:: بأن لہ حاجة فی السماء

تحقیق المفردات:..... یصعد واحد مذکر غائب فعل مضارع کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں چڑھنا یظن بمعنی گمان کرنا۔ الجہول بہت زیادہ جاہل حاجۃ ضرورت۔

ترجمہ:..... اور وہ چڑھتا ہے یہاں تک کہ جاہل مطلق آدمی یہ گمان کرتا ہے کہ آسمان میں اس کا کوئی کام ہے۔

محل استشہاد:..... اس شعر میں یصعد استعارہ ہے بلند رجبہ اور کمال کے مراتب میں چڑھنے سے اور پھر اس کیلئے اس کے مناسب کو ثابت کیا ہے کہ جس طرح کسی کام کی وجہ سے بلند مقام پر چڑھا جاتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی مراتب کمال کیلئے چڑھنا ثابت کیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس شعر کے بارے میں کہا تھا کہ اس شعر میں یظن الجہول کہہ کر شاعر نے ممدوح کی تعریف میں مبالغہ کرنے میں کوتاہی کی ہے اسلئے ان کو چاہئے تھا کہ وہ اس مقام پر جہول کے بجائے عالم کا لفظ لاتے تاکہ مبالغہ کامل ہو جاتا ہے۔ لیکن شارح فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر اس مقام پر جہول کی جگہ عالم رکھتے تو اس کا مطلب یہ بنتا کہ وہ کمال کے ایسے مقام پر پہنچا ہے کہ اب اس کیلئے آسمان پر چڑھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے تو عالم کہنے میں مقصود کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا اسلئے انھوں نے جہول کا لفظ ذکر کیا ہے۔

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى زِيَادَةِ تَقْرِيرِ لِهَذَا الْكَلَامِ فَقَالَ وَإِذَا جَازَ الْبِنَاءَ عَلَى الْفَرْعِ أَيْ الْمُسْتَبِيهِ بِهِ مَعَ الْإِعْتِرَافِ بِالْأَضَلِّ أَيْ الْمُسْتَبِيهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَضَلَ فِي التَّشْبِيهِ وَإِنْ كَانَ هُوَ الْمُسْتَبِيهِ بِهِ مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُ أَقْوَى وَأَعْرِفُ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَبِيهِ هُوَ الْأَضَلُّ مِنْ جِهَةٍ أَنَّ الْغَرَضَ يَعُودُ إِلَيْهِ وَأَنَّهُ الْمَقْصُودُ فِي الْكَلَامِ بِالْإِنْفِي وَالْإِثْبَاتِ كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرُهُ فِي الشَّمْسِ مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ فَعَزَّ أَمْرٌ مِنْ عَزَاهُ حَمَلَهُ عَلَى الْعِزِّ وَهُوَ الصَّبْرُ الْفَوَاحِشُ جَمِيلًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ أَنْتَ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الشَّمْسِ الصُّعُودَ وَلَنْ تَسْتَطِيعَ أَيْ الشَّمْسُ إِلَيْكَ النُّزُولَ وَالْعَامِلُ فِي إِلَيْهَا وَإِلَيْكَ هُوَ الْمَصْدَرُ بَعْدَهُمَا إِنْ جَوَزْنَا تَقْدِيمَ الظَّرْفِ عَلَى الْمَصْدَرِ وَالْأَفْخَذُ وَفِي تَقْدِيمِهِ الظَّاهِرُ فَقَوْلُهُ هِيَ الشَّمْسُ تَشْبِيهُ لَا إِسْتِعَارَةً وَفِي التَّشْبِيهِ إِعْتِرَافٌ بِالْمُسْتَبِيهِ وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ بُنِيَ الْكَلَامُ عَلَى الْمُسْتَبِيهِ بِهِ أَغْنَى الشَّمْسُ وَهُوَ وَاضِحٌ فَقَوْلُهُ وَإِذَا جَازَ الْبِنَاءَ شَرْطُ جَوَابِهِ قَوْلُهُ فَمَعَ جَحْدِمِ أَيْ جَحْدِ الْأَضَلِّ كَمَا فِي إِسْتِعَارَةِ الْبِنَاءِ عَلَى الْفَرْعِ أَوَّلِي بِالْجَوَازِ لِأَنَّهُ قَدْ طَوِيَ فِيهَا ذِكْرُ الْمُسْتَبِيهِ أَضْلًا وَجُعِلَ الْكَلَامُ خُلُوعًا وَنَقَلَ الْحَدِيثُ إِلَى الْمُسْتَبِيهِ بِهِ وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ أَشْعَارِ الْعَجَمِ النَّهْيُ عَنِ التَّعَجُّبِ مَعَ التَّضَرُّعِ بِأَدَاةِ التَّشْبِيهِ وَحَاصِلُهُ لَا تَعْجَبُوا مِنْ قُصْرٍ ذَوَائِبٍ فَإِنَّهَا كَاللَّيْلِ وَوَجْهُهُ كَالرَّبِيعِ وَاللَّيْلِ فِي الرَّبِيعِ مَائِلَةٌ إِلَى الْقُصْرِ وَهَذَا لَمَعْنَى مِنَ الْغَرَابَةِ وَالْمَلَا حَةً بِحَيْثُ لَا يَخْفَى۔

ترجمہ:۔

پھر اس کلام کی زیادہ تاکید کیلئے مصنف نے کہا ہے کہ جب فرع یعنی مشبہ بہ پر اصل یعنی مشبہ اصل کے اعتراف کے باوجود بناء کرنا جائز ہے اور



اس کی وجہ یہ ہے کہ تشبیہ میں اگرچہ مشبہ بہ اصل ہے اس طور پر کہ وجہ شبہ مشبہ بہ میں زیادہ قوی اور زیادہ مشہور ہے البتہ مشبہ بہ اس اعتبار سے اصل ہے کہ وہ غرض تشبیہ کے لوٹنے کیلئے اصل ہے اور کلام میں نفی اور اثبات کے اعتبار سے یہی مقصود ہوتے ہیں جیسے کہ شاعر کے اس قول میں ہے محبوبہ سورج ہے اس کا ٹھکانہ آسمان میں ہے تو تم تلقین کرو عزا سے امر کا صیغہ ہے بمعنی صبر کرنے پر آمادہ کرنا دل کو اچھے صبر کی تلقین کرو کیونکہ نہ تو تم اس کی طرف یعنی سورج کی طرف چڑھ سکتے ہو اور نہ ہی وہ یعنی سورج تمہاری طرف اتر سکتا ہے ایسا اور الیک میں عامل وہ مصدر ہے جو ان کے بعد مذکور ہے اگر ہم مصدر پر ظرف کی تقدیم کو جائز مانیں در نہ پھر وہ محذوف ہے جس کی تفسیر اسم ظاہر کر رہا ہے لہذا اسی الشمس تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے اور تشبیہ میں مشبہ کا اعتراف ہوتا ہے اس کے باوجود کلام کی بناء مشبہ بہ پر ہے یعنی شمس پر مبنی کیا ہے جو بالکل واضح ہے۔ مصنف کا قول واذا جازا لبناء شرط ہے اس کا جواب نفع جحدہ ہے یعنی اصل کے انکار کے ساتھ جیسے کہ استعارہ میں فرع پر بناء ہوتی ہے تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی کیونکہ اس میں مشبہ بہ بالکل متروک ہوتا ہے اور کلام کو اس کے ذکر سے خالی کر کے بات مشبہ بہ کی طرف لوٹا دی جاتی ہے اور بعض عجیبوں کے اشعار میں اداۃ تشبیہ کی تصریح کے ساتھ تعجب سے نبی وارد ہوئی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم محبوبہ کے بالوں کے چھوٹے ہونے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ رات کی طرح ہیں اور محبوب کا چہرہ موسم بہار کی طرح ہے اور موسم بہار میں تو رات ٹھنکی ہی ہے اور اس معنی کا حسن و غرابت بالکل واضح ہے۔

تشریح:-

واذا جازا البناء علی الفرع مع الاعتراف

یہاں سے تناسی تشبیہ کی مزید وضاحت کر رہے ہیں لیکن اس کی وضاحت سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ مشبہ بہ اصل ہوتا ہے اور مشبہ فرع ہوتا ہے اسلئے کہ وجہ شبہ مشبہ کے بنسبت مشبہ بہ میں اقویٰ اور اعلیٰ ہوتی ہے لیکن جب تشبیہ اور استعارہ میں استعمال کیا جائے تو ان میں مشبہ اصل اور مشبہ بہ فرع بنتا ہے اسلئے کہ ان میں نفی اور اثبات کے اعتبار سے اصل اور مقصود مشبہ ہوتا ہے نہ کہ مشبہ بہ اب مسئلے کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب کلام میں اصل کا اعتبار کرتے ہوئے فرع پر اوصاف اور مناسبات کا حکم لگانا صحیح ہوتا ہے تو جہاں پر اصل بالکل ہی معدوم ہو وہاں پر فرع کیلئے ان مناسبات کا ثابت کرنا بطریق اولیٰ صحیح ہوگا تو تشبیہ میں جہاں پر مشبہ پر مشبہ بہ کا اطلاق کرنا صحیح ہوتا ہے تو وہاں پر فرع مشبہ بہ کیلئے مشبہ کے مناسبات ثابت کرنا بھی صحیح ہے تو استعارہ میں مشبہ مذکور ہی نہیں ہوتا ہے تو اس میں بطریق اولیٰ مشبہ کے مناسبات کو مشبہ بہ کیلئے ثابت کرنا صحیح اور اولیٰ ہوگا جیسے عباس ابن اخف کا یہ شعر ہے۔

ہی الشمس مسکنہافی السماء:: فعز الفواد عزاء جمیلاً

فلن تستطیع الیہ الصعود:: ولن تستطیع الیک النزول۔

تحقیق المفردات:..... عز امر حاضر معروف کا صیغہ ہے صبر کے معنی میں ہے یعنی اپنے دل کو تسلی دینے کیلئے صبر کرو۔ باقی واضح ہے

ترجمہ وہ محبوبہ سورج ہے اس کا ٹھکانہ آسمان میں ہے تم اپنے دل کو اچھی طرح سے صبر کی تسلی دیدو کیونکہ نہ تو تم اس کی طرف چڑھ سکتے ہو اور نہ ہی وہ تمہاری طرف اتر سکتا ہے۔

محل استشہاد:..... اس شعر میں ”ہی الشمس“ میں تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ کا محذوف ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ یہاں پر ضمیر کی صورت میں مشبہ مذکور ہے اور اس تشبیہ میں شاعر مشبہ کے مذکور ہونے کے باوجود مشبہ بہ کیلئے اس کے مناسبات ”مسکنہافی السماء“ کو ذکر کیا ہے جو تناسی تشبیہ پر محمول ہے تو یہ چیز استعارہ میں بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔

شاعر کے بارے میں تحقیق۔ عباس بن اخف بن اسود خنی مشہور کا تب ابراہیم ابن عباس صولی کا ماموں لگتے تھے اور دولت عباسیہ کے شعراء میں بہترین غزل گو تھے ان کی غزل میں ظرافت اور شہنشاہیت بھری ہوئی ہوتی تھی انھوں نے مدح اور ہجو کی طرف کبھی التفات نہیں کیا البتہ غزل میں اپنی نظیر آپ تھے ان کے اشعار میں سے ایک شعر یہ بھی ہے۔

لم یصف حب لمعشوقین لم یذقا:: وصالاً یمر علی من ذاقہ العسل

اسی طرح بعض اشعار میں مشبہ اور ادات تشبیہ کی تصریح ہونے کے باوجود تعجب سے نہی واقع ہوئی ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ تم محبوبہ کے بالوں کی چٹیا کے چھوٹی ہونے پر تعجب نہ کرو کیونکہ وہ رات کی طرح ہے اور اس کا چہرہ موسم بہار کی طرح ہے اور موسم بہار میں رات تو ٹھنکی ہی ہے۔ حضرت شیخ الہندؒ نے حاشیہ میں مغویٰ کی فارسی میں وہ اشعار ذکر کئے ہیں جن کا عربی میں علامہ تفتازانی نے معنی بیان کیا ہے اور وہ یہ ہیں۔

آں زلف مشکبار و آں روئے چوں نگار :: گر کوئی است کو تہی از دے عجب مدار  
شب در بہار میل کند سوائے کو تہی :: آں زلف چوں شب آمد و آں روئے چوں بہار۔

اس میں محبوبہ کے گیسو اور چہرہ مشبہ ہیں اور شب تاریک اور موسم بہار مشبہ یہ ہیں شاعر کہتا ہے کہ اگر میری محبوبہ کے بال چھوٹے ہیں تو تم اس پر تعجب مت کرو کیونکہ اس کا چہرہ موسم بہار کی طرح اور اس کے گیسو شب تاریک کی طرح ہے اور موسم بہار میں تو رات ٹھنکی ہی ہے۔ اس میں بھی تناسی تشبیہ کی وجہ سے کلام میں اصل اور ادات تشبیہ کے مذکور ہونے کے باوجود تمام فروعات کو فرع پر مبنی کیا ہے جس سے کلام میں اور بھی زیادہ عمدگی اور بلاغت پیدا ہو گئی ہے۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ الْمَرْكَبُ فَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَآثِبِهِ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ أَيْ الْمَعْنَى الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا ذَلِكَ اللَّفْظُ بِالمُطَابَقَةِ تَشْبِيهِ التَّمَثِيلِ وَهُوَ مَا يَكُونُ وَجْهَهُ مُنْتَزِعًا مِنْ مُتَعَدِّدٍ وَاحْتِرَازًا بِهَذَا عَنِ الِاسْتِعَارَةِ فِي الْمَفْرَدِ لِلْمَبَالِغَةِ فِي التَّشْبِيهِ كَمَا يَقَالُ لِلْمُتَرَدِّدِ فِي أَمْرَانِي أَرَاكَ تَقَدَّمَ رَجُلًا وَتَوَخَّرَ أُخْرَى شَبَّهَ صُورَةَ تَرَدُّدِهِ فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ بِصُورَةِ تَرَدُّدِ مَنْ قَامَ لِيَذْهَبَ فَتَارَةً يُرِيدُ الذَّهَابَ فَيَقْدُمُ رَجُلًا وَتَارَةً لَا يُرِيدُ فَيُؤَخِّرُ أُخْرَى فَاسْتُعْمِلَ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى الْكَلَامُ الدَّالُّ بِالمُطَابَقَةِ عَلَى الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ وَوَجْهَ التَّشْبِيهِ وَهُوَ الْإِقْدَامُ تَارَةً وَالْإِحْجَامُ أُخْرَى مُنْتَزَعٌ عَنْ عِدَّةِ أُمُورٍ كَمَا تَرَى۔

ترجمہ:-

اور مجاز مرکب تو وہ لفظ ہے جس کی اصلی معنی کے ساتھ تشبیہ تمثیل کے طور پر تشبیہ دی گئی ہو یعنی اس معنی کے ساتھ جس پر وہ لفظ دلالت مطابقی کے ساتھ دلالت کرتا ہو اور تشبیہ تمثیل وہ تشبیہ ہے جس میں وجہ شبہ چند امور سے منتزع ہو، اس قید کے ذریعہ اس استعارہ سے احتراز کیا ہے جو مفرد ہو۔ تشبیہ میں مبالغہ کیلئے جیسے کسی کام میں تردد کرنے والے سے آپ کہیں کہ میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو کبھی قدم آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اس امر میں تردد کی صورت کو اس شخص کے تردد کی صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو کبھی جانے کا ارادہ کرے تو قدم بڑھائے اور کبھی نہ جانا چاہے تو قدم پیچھے ہٹائے پس پہلی صورت میں وہ کلام استعمال کر لیا گیا جو دوسری صورت پر مطابقت دال ہے اور وجہ شبہ کبھی آگے بڑھانا اور کبھی پیچھے ہٹانا ہے جو چند امور سے منتزع ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح:-

وَأَمَّا الْمَجَازُ الْمَرْكَبُ :- اس سے پہلے یہ بات بیان کی تھی کہ مجازی کی دو قسمیں ہیں مجاز مفرد اور مجاز مرکب۔ مجاز مفرد کی تفصیل گزر چکی ہے اور اب یہاں سے مجاز مرکب بیان کر رہے ہیں۔

مجاز مرکب کی تعریف :-..... مجاز مرکب وہ مجاز ہے جس میں کسی لفظ کو اس کے معنی مجازی سے اس کے معنی حقیقی میں تشبیہ تمثیل کے طور پر تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے استعمال کیا جائے جیسے کسی کام کے بارے میں متردد آدمی سے کہا جائے کہ ”مالی اراک تقدم رجلاً وتؤخر أخرى“ کیا ہوا کہ میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو ایک پیر کو آگے اور دوسرے کو پیچھے کر رہا ہے۔ یہ مجاز مرکب تشبیہ تمثیل پر مبنی ہے اسلئے کہ اس میں کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کی کیفیت کی تشبیہ اس آدمی کے ساتھ دی جا رہی ہے جو کبھی جانے کیلئے قدم آگے بڑھائے اور پھر اپنے ارادے سے پشیمان ہو کر واپس پلٹے اور تشبیہ کے بعد جو کلام دوسری صورت پر دلالت مطابقی کے ساتھ دلالت کرتا ہے اس کو پہلی صورت کیلئے مستعار بنایا گیا ہے اور وجہ شبہ وہ ہیئت ہے جو آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے سے پیدا ہوتی ہے۔

اسے تمثیل اسلئے کہتے ہیں کہ تمثیل میں وجہ شہ متعدد چیزوں کے مجموعہ سے مترع کی جاتی ہے اور اس میں بھی وجہ شہ متعدد چیزوں سے

مترع ہے۔

وَهَذَا الْمَجَازُ الْمُرَكَّبُ يُسَمَّى التَّمثِيلَ لِكَوْنِ وَجْهِهِ مُنْتَزَعًا مِنْ مُتَعَدِّ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ لِأَنَّهُ قَدْ ذَكَرَ فِيهِ الْمُشَبَّهَ بِهِ وَأَرِيدَ الْمُشَبَّهَ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْإِسْتِعَارَةِ وَقَدْ يُسَمَّى التَّمثِيلُ مُطْلَقًا مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِقَوْلِنَا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ وَيَمْتَّازُ عَنِ التَّشْبِيهِ بِأَن يُقَالَ لَهُ تَشْبِيهِ تَمَثِيلٍ أَوْ تَشْبِيهِ تَمَثِيلِيٍّ۔

ترجمہ:-

اور اس مجاز مرکب کا نام تمثیل رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی وجہ شہ متعدد سے استعارہ کے طور پر مترع ہوتی ہے کیونکہ اس میں مشبہ یہ کو ذکر کے مشبہ کا اراد کیا جاتا ہے اور یہی استعارہ کی شان ہے اور کبھی علی سبیل الاستعارہ کے ساتھ مقید کے بغیر مطلق تمثیل بھی کہتے ہیں۔ اس وقت تشبیہ میں سے یوں ہوگا کہ اس کو تشبیہ تمثیل یا تشبیہ تمثیلی کہا جائے گا۔

تشریح:-

وَهَذَا يُسَمَّى التَّمثِيلَ۔ مجاز مرکب کے تین نام ہیں ایک نام مجاز مرکب ہے اسے مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور تمثیل اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں وجہ شہ متعدد امور سے مترع ہوتی ہے۔

دوسرا نام:..... تمثیل علی سبیل الاستعارہ ہے اسے تمثیل اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں وجہ شہ متعدد چیزوں سے مترع ہوتی ہے اور استعارہ اسلئے کہتے ہیں کہ استعارہ میں مشبہ یہ مذکور ہوتا ہے اور مراد مشبہ ہوتا ہے اور اس میں بھی مشبہ یہ مذکور ہوتا ہے اور مراد مشبہ ہوتا ہے۔

تیسرا نام:..... تمثیل مطلق۔ تمثیل کہنے کی وجہ تو گزر گئی اسے مطلق اسلئے کہتے ہیں کہ یہ علی سبیل الاستعارہ کی قید سے آزاد ہے البتہ اس صورت میں جب اس کا نام تمثیل مطلق ہوگا تو اس پر ایک اعتراض ہوگا۔ اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اس کو تمثیل مطلق کہا ہے حالانہ ایک تمثیل پہلے تشبیہ میں گزری اور ان دونوں میں فرق ہے جبکہ مذکورہ صورت میں تو ان کے درمیان التباس لازم آئے گا اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا۔

جواب:..... علامہ تفتازانی نے اس کا جواب دیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق بالکل واضح ہے اور وہ اس طرح کہ یہاں پر اس تمثیل کو مطلق کی قید کے ساتھ مقید کر کے ذکر کیا جاتا ہے جبکہ تشبیہ تمثیل میں اس کے ساتھ تشبیہ کی قید ضرور لگائی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تشبیہ تمثیل اور تشبیہ تمثیلی اسلئے ان دونوں میں فرق واضح ہو جائے گا کہ وہاں پر تشبیہ کی قید ہے اور یہاں پر تشبیہ کی قید نہیں ہے۔

وَفِي تَخْصِيصِ الْمَجَازِ الْمُرَكَّبِ بِالْإِسْتِعَارَةِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمَفْرَدَاتِ مَوْضُوعَةٌ بِحَسَبِ الشَّخْصِ فَالْمُرَكَّبَاتُ مَوْضُوعَةٌ بِحَسَبِ النَّوعِ فَإِذَا اسْتَعْمِلَ الْمُرَكَّبُ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ فَلَا يَدْرِي أَنَّ يَكُونَ ذَلِكَ بِعِلَاقَةٍ فَإِنْ كَانَتْ هِيَ الْمُشَابَّهَةُ فَاسْتِعَارَةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ اسْتِعَارَةٍ وَهُوَ كَثِيرٌ فِي الْكَلَامِ كَالْجَمْلِ الْخَبَرِيَّةِ الَّتِي لَمْ تُسْتَعْمَلْ فِي الْأَخْبَارِ۔

ترجمہ:-

لیکن مجاز مرکب کو استعارہ کے ساتھ خاص کرنے میں نظر ہے کیونکہ جس طرح مفردات بحسب الشخص موضوع ہیں اسی طرح مرکبات بھی بحسب النوع موضوع ہیں تو جب مرکب کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے گا تو اس کیلئے بھی علاقہ کا ہونا ضروری ہے اب اگر علاقہ مشابہت کا ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور یہ کلام میں بکثرت ہے جیسے وہ جملہ خبریہ جو معنی خبریہ میں استعمال نہ کئے جائیں۔

ترجمہ:-

لیکن مجاز مرکب کو استعارہ کے ساتھ خاص کرنے میں نظر ہے کیونکہ جس طرح مفردات بحسب الشخص موضوع ہیں اسی طرح مرکبات بھی بحسب النوع موضوع ہیں تو جب مرکب کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے گا تو اس کیلئے بھی علاقہ کا ہونا ضروری ہے اب اگر علاقہ مشابہت کا ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور یہ کلام میں بکثرت ہے جیسے وہ جملہ خبریہ جو معنی خبریہ میں استعمال نہ کئے جائیں۔

ترجمہ:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے ناقد پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح مفردات کو کسی خاص معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اسی طرح مرکبات کو بھی کسی خاص معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے تو جب اس طرح مفردات کو جب کسی غیر معنی موضع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ استعمال

تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے ناقد پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح مفردات کو کسی خاص معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے اسی طرح مرکبات کو بھی کسی خاص معنی کیلئے وضع کیا جاتا ہے تو جب اس طرح مفردات کو جب کسی غیر معنی موضع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ استعمال

۱۔ وحال سے خالی نہیں ہوتا ہے کہ دونوں معنوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو گا یا نہیں اگر ان دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اسے استعارہ کہتے ہیں اور اگر ان دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں لہذا مجاز مرکب کی بھی دو قسمیں ہونی چاہئے کہ اگر معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو استعارہ مجاز مرکب ورنہ مجاز مرسل مرکب ہے جبکہ آپ نے اسے علاقہ تشبیہ کے ساتھ استعمال ہونے کے باوجود صرف مجاز مرکب کیساتھ خاص کر دیا ہے جیسے جملہ خبریہ کو خبر کے بجائے انشاء کے معنی میں استعمال کیا جائے جیسے بعت و اشتريت وغیرہ اس کی مثال علم معانی میں بھی گزری ہے جعفر بن علیہ الخارثی کا شعر ہے ہواى مع الركب اليمانيں مصعد: جنیب و جثمانى بمكة موسقى۔ اس میں خبر دینا مقصود نہیں ہے بلکہ اظہار حسرت و انسوس کرنا مقصود ہے کہ میری محبوبہ تو قافلے کے ساتھ اپنی منزل مقصود کی طرف جارہی ہے اور مجھ پیچھے رہ گیا ہے کہ وہ دیکھو کہ قید خانے میں پڑا ہوا سڑ رہا ہوں ان کی معیت مجھ بد نصیب کو میسر نہیں ہے۔

وَمَتَى فَمَتَى اسْتِعْمَالُهُ أَى الْمَجَازِ الْمَرْكَبِ كَذَلِكَ أَى عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ يُسَمَّى مَثَلًا وَلِهَذَا أَى وَلِكَوْنِ الْمَثَلِ تَمَثِيلًا فَمَتَى اسْتِعْمَالُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ لَا تَغْيِيرًا لِّلْمَثَلِ لِأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمُسْتَعْمَلُ فِي الْمُشَبِّهِ فَلَوْ غَيَّرَ الْمَثَلُ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ بِهِ بَعِيْنَهُ فَلَا يَكُونُ اسْتِعَارَةً فَلَا يَكُونُ مَثَلًا وَلِهَذَا لَا يُلْتَفَتُ فِي الْأَمْثَالِ إِلَى مَضَارِبِهَا تَذَكُّيرًا وَتَأْنِيثًا وَافْرَادًا وَتَشْنِيَةً وَجَمْعًا بَلْ إِنَّمَا يُنْظَرُ إِلَى مَوَارِدِهَا كَمَا يُقَالُ لِلرَّجُلِ الَّذِي طَلَبَ شَيْئًا ضَيِّعَةً قَبْلَ ذَلِكَ بِالْصَّيْفِ ضَيِّعَتِ اللَّبَنُ بِكَسْرِ تَاءِ الْخِطَابِ لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ لَا مَرَأَةَ۔

ترجمہ:-

اور جب مجاز مرکب کا استعمال استعارہ کے طور پر شائع اور ذائع ہو جائے تو اس کو مثل کہتے ہیں اور اسی وجہ سے کہ مثل اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس کا استعمال استعارہ کے طور پر شائع ہو چکا ہو مثالوں کو نہیں بدلا جاتا ہے کیونکہ استعارہ کیلئے یہ ضروری ہے کہ لفظ مشبہ بہ مشبہ میں مستعمل ہو اب اگر مثل کو متغیر کر دیا جائے تو بعینہ وہی لفظ مشبہ بہ نہ رہے گا اور وہ استعارہ نہ ہو گا اسی لئے مثلوں میں مذکر، مؤنث مفرد، تشنیہ، جمع ہونے کے لحاظ سے ان کے مواقع استعمال کی طرف توجہ نہیں ہوتی بلکہ ان کے موارد کو دیکھا جاتا ہے جیسے اس سے کہیں جس نے ایسی چیز طلب کی ہو جس کو وہ پہلے ہی ضائع کر چکا ہو۔ بالصف ضیعت اللبن تاء خطاب کے کسرہ کے ساتھ کیونکہ یہ اصل میں ایک عورت سے کہا گیا ہے۔

تشریح:-

وَمَتَى فَمَتَى اسْتِعْمَالُهُ كَذَلِكَ مَثَلًا:- یہاں سے مجاز مرکب کے بارے میں آخری بات بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ استعارہ میں جب مجاز مرکب کا استعمال زیادہ ہو جائے تو اسے ضرب المثل کہتے ہیں اسی وجہ سے ان ضرب الامثال میں تصرف کر کے ان میں تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتداءً ضرب الامثال کا قائل ان کو مفرد میں استعمال کرے گا یا تشنیہ میں اور یا جمع میں پھر مذکر میں یا مؤنث میں تو جب ایک بار ان کو ان چیزوں میں سے کسی چیز میں استعمال کیا جائے تو بعد میں جب بھی اس ضرب المثل کو کوئی استعمال کرے گا تو اسے وضع اول کے ساتھ استعمال کرے گا چاہے تذکیر یا تنیث افراد تشنیہ اور جمع میں مطابقت پائی جائے یا نہ پائی جائے جیسے کسی جوان عورت نے کسی بوڑھے والد ار مرد سے شادی کی تھی پھر گرمیوں کے موسم میں اس سے طلاق کا مطالبہ کر کے اس سے طلاق لے لی اور کسی جوان غریب سے شادی کر لی ایک بار سردی کے موسم میں تنگ دہی بے تنگ آ کر اس نے اپنے سابقہ شوہر سے دودھ مانگا تو اس سابقہ بوڑھے شوہر نے کہا کہ ”ضیعت اللبن فی الصيف“ یعنی تو نے دودھ گرمی کے موسم میں ضائع کر دیا ہے۔ اب جس کیلئے بھی کسی سابقہ نقصان کی وجہ سے یہ جملہ استعمال کریں گے تو اس کے سامنے ضیعت واحد مؤنث کا صیغہ ہی استعمال کریں گے خواہ مخاطب مذکر ہو یا مؤنث واحد ہو یا تشنیہ یا جمع اس میں کسی طرح کی کوئی تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز مرکب ضرب المثل میں استعارہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استعارہ کہتے ہیں مشبہ بہ کے الفاظ کو بعینہ اٹھا کر مشبہ میں استعمال کرنے کو اور جن ضرب الامثال میں انہی الفاظ کے ساتھ کلام استعمال نہ کیا جائے تو استعارہ ہی نہیں ہو گا اسلئے ضروری ہے کہ ضرب الامثال میں استعمال کئے

جانے والے الفاظ میں کوئی تبدیلی نہ ہو ان کو اسی سبج پر استعمال کیا جائے جس سبج پر اول بولنے والے نے بولا ہے۔

فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالْإِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيلِيَّةِ وَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ أَمْرَيْنِ مَعْنَوِيَيْنِ غَيْرِ دَاخِلَيْنِ فِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ أَوْ رَدِّ لَهُمَا فَضْلًا عَلَى حِدَةٍ لَتَسْتَوْفِي الْمَعَانِي الَّتِي يُطْلَقُ عَلَيْهَا لَفْظُ الْإِسْتِعَارَةِ فَقَالَ قَدْ يُضْمَرُ التَّشْبِيهُ فِي النَّفْسِ أَيْ فِي نَفْسِ مَعْنَى اللَّفْظِ أَوْ نَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ فَلَا يُصْرَحُ بِشَيْءٍ مِنْ أَرْكَانِهِ سِوَى الْمُشَبِّهِ وَأَمَّا وَجُوبُ ذِكْرِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فَإِنَّمَا هِيَ فِي التَّشْبِيهِ الْمُضْمَرِّ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ غَيْرُ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَيُدَلُّ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى ذَلِكَ التَّشْبِيهِ الْمُضْمَرِّ فِي النَّفْسِ بَأَن يُشَبَّهَ لِلْمُشَبَّهِ أَمْرٌ مُخْتَصٌّ بِالْمُشَبَّهِ بِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ حَسًّا أَوْ عَقْلًا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ ذَلِكَ الْأَمْرِ فَيُسَمَّى التَّشْبِيهِ الْمُضْمَرِّ فِي النَّفْسِ إِسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ أَوْ مَكْنِيًّا عَنْهَا أَمَّا الْكِنَايَةُ فَلِأَنَّهُ لَمْ يُصْرَحْ بِهِ بَلْ ائْتَادُ عَلَيْهِ بِذِكْرِ خَوَاصِّهِ وَلَوَازِمِهِ وَأَمَّا الْإِسْتِعَارَةُ فَمَجْرُودَةٌ تَسْمِيَّةٌ خَالِيَةٌ عَنِ الْمُنَاسَبَةِ۔

ترجمہ:- یہ فصل استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کے بیان میں ہے۔

مصنف کے نزدیک چونکہ یہ دونوں امر معنوی ہیں اور مجازی تعریف میں داخل نہیں ہیں اسلئے ان کیلئے ایک مستقل فصل لے آئے تاکہ ان تمام معانی کا استفادہ کر سکے جن پر استعارہ کا لفظ بولا جاتا ہے لہذا مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کبھار تشبیہ کو نفس میں مضمر رکھا جاتا ہے یعنی لفظ کے معنی کے نفس میں یا نفس متکلم میں تو مشبہ کے علاوہ تشبیہ کے کسی دوسرے رکن کی تصریح نہیں کی جاتی ہے اور جہاں تک مشبہ بہ کے ذکر کا ضروری ہونا ہے تو وہ تشبیہ اصطلاحی میں ضروری ہے اور یہ بات تجھے معلوم ہے کہ یہ استعارہ بالکنایہ کا غیر ہے اور اس پر دلالت کرائی جاتی ہے یعنی تشبیہ مضمر فی النفس پر اس طور پر کہ مشبہ کیلئے کوئی ایسا امر ثابت کر دیا جاتا ہے جو مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہو بغیر اس کے کہ وہاں کوئی امر محقق ہو حسی یا عقلی جس پر اس امر کے اسم کا اطلاق کیا جائے تو تشبیہ مضمر فی النفس کا نام رکھا جاتا ہے استعارہ بالکنایہ یا مکنی عنہا کنایہ اسلئے کہ اس میں تصریح نہیں کی گئی ہے بلکہ اس پر خواص کے ذکر سے دلالت کرائی گئی ہے رہا استعارہ کہنا تو یہ محض نام رکھنا ہے جو مناسبت سے خالی ہے۔

تشریح:-

یہاں تک استعارہ کی حتمی قسمیں بیان کی ہیں ان کا تعلق الفاظ سے تھا اور اب یہاں سے استعارہ کی دو قسمیں رہ رہی تھیں ان کو بیان کریں گے جن کا تعلق معانی سے ہے اور ان کو الفاظ کے ذیل میں بیان نہیں کیا جاسکتا تھا اسلئے اب یہاں سے وہ دو قسمیں بیان کر رہے ہیں جن کا تعلق معانی کے ساتھ ہے اور وہ دو قسمیں استعارہ مکیہ اور استعارہ تخیلیہ ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ کبھی کبھار تشبیہ کو متکلم اپنے دل میں یا الفاظ میں چھپا لیتا ہے اور تشبیہ کے ارکان میں سے سوائے مشبہ کے باقی تمام کو حذف کر دیتا ہے پھر اس چھپی ہوئی تشبیہ پر دلالت کرنے کیلئے مشبہ بہ کے خواص میں سے کسی ایسے خاص کو مشبہ کیلئے ثابت کرتا ہے جس کی نسبت مشبہ کی طرف کرنا صحیح نہ ہو۔ تو گویا کہ اس میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک وہ تشبیہ جسے متکلم اپنے دل میں چھپاتا ہے اور دوسری وہ چیز جو مشبہ بہ کا خاص ہے اور اسے مشبہ کیلئے ثابت کر کے چھپی ہوئی تشبیہ پر دلالت کی گئی ہے تو امراول کو استعارہ مکیہ اور استعارہ کنایہ کہتے ہیں اور امر ثانی کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں۔ استعارہ بالکنایہ کو کنایہ اسلئے کہتے ہیں کہ کنایہ کے معنی ہیں چھپانا اور مخفی ہونا اور اس میں بھی تشبیہ چھپی ہوئی ہوتی ہے صرف مشبہ بہ کے لوازمات کو ذکر کر کے تشبیہ پر دلالت کی جاتی ہے اور اصل ضابطہ کے مطابق اس کو استعارہ نہیں کہنا چاہئے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے اور مراد مشبہ محذوف ہوتا ہے جو مقصود بھی ہوتا ہے جبکہ اس میں مشبہ مذکور ہوتا ہے پھر اس کو اصل معانی محض ایک اصطلاح کے طور پر استعارہ کہتے ہیں ورنہ یہ استعارہ نہیں ہے

وَيُسَمَّى اثْبَاتُ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْمُخْتَصِّ بِالْمُشَبَّهِ بِهِ لِلْمُشَبَّهِ إِسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً لِأَنَّهُ قَدْ اسْتَعِيرَ لِلْمُشَبَّهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ الَّذِي يَخْتَصُّ بِالْمُشَبَّهِ بِهِ وَبِهِ يَكُونُ كَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهِ أَوْ قِوَامُهُ فِي وَجْهِ الشَّبْهِ لِیُخَيَّلَ أَنَّ الْمُشَبَّهَ مِنْ جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْهَذَلِيِّ شِعْرًا وَذَالْمِنْیَةِ ائْتَسَبَتْ أَيْ اُعْلَقَتْ أَطْفَارُهَا الْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ

لَا تَنْفَعُ التَّمِيمَةُ الْخُرْزَةَ الَّتِي تُجْعَلُ مُعَادَةً أَى إِذَا أَعْلَقَ الْمَوْتُ مِخْلَبَهُ فِي شَيْءٍ لِيَذْهَبَ بِهِ بَطَلَتْ عِنْدَهُ  
الْحَيْلُ شَبَّهَ الْهَذْلَى فِي نَفْسِهِ الْمَمْنِيَّةَ بِالسُّبُعِ فِي إِغْتِيَالِ النَّفُوسِ بِالْقَهْرِ وَالْعَلْبَةِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيقٍ بَيْنَ نَفَاعِ  
وَضَرَارِ وَلَا رَقَّةَ لِمَرْحُومٍ وَلَا بَقِيَا عَلَى ذِي فَضِيلَةٍ فَانْثَبَتْ لَهَا أَى لِلْمَمْنِيَّةِ الْأَظْفَارُ الَّتِي لَا يَكْمَلُ ذَلِكَ إِلَّا غِيَا  
فِيهِ أَى فِي السُّبُعِ بِذَوْنِهَا تَحْقِيقًا لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ فَتَشْبِيهُ الْمَمْنِيَّةِ بِالسُّبُعِ اسْتِعَارَةٌ بِالْكَنَايَةِ وَاثْبَاتُ  
الْأَظْفَارِ لَهَا اسْتِعَارَةٌ تَخْيِيلِيَّةٌ۔

ترجمہ:-

اور مشبہ کیلئے اس امر کے اثبات کا جو مشبہ یہ کے ساتھ مختص ہے استعارہ تخیلیہ نام رکھا جاتا ہے کیونکہ مستعار لیا گیا ہے مشبہ کیلئے وہ امر جو مشبہ  
یہ کے ساتھ مختص ہے اور جو مشبہ میں مشبہ یہ کا کمال یا قوام اسی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تاکہ یہ خیال کیا جائے کہ مشبہ مشبہ یہ کی جنس میں سے ہے جیسے ہڈی  
کے قول میں ہے اور جب موت اپنے بچے گاڑھ دے تو تو ہر تعویذ کو بے فائدہ پائے گا تمیمہ ان خرمہروں کو کہتے ہیں جن سے تعویذ بنالیا جاتا تھا یعنی موت  
جب کسی چیز کو ختم کرنے کیلئے اپنے بچے گاڑھ دے تو تمام حیلے بیکار ہو جاتے ہیں ہڈی نے اپنے دل میں موت کی تشبیہ دی ہے درندے کے ساتھ غلبہ اور قہر  
کے ساتھ جانوں کو ہلاک کرنے میں نفع یا ضرر رساں کے درمیان فرق کئے بغیر اور کسی قابل رحم کے ساتھ مہربانی اور صاحب فضیلت پر رحم کئے بغیر لہذا  
تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے موت کیلئے وہ ناخن ثابت کئے ہیں جن کے بغیر درندہ میں اچانک ہلاک کرنا کامل نہیں ہو سکتا ہے تو درندہ کے ساتھ موت  
کی تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اس کیلئے ناخنوں کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے۔

تشریح:-

استعارہ تخیلیہ کو تخیلیہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں متکلم مشبہ یہ کے ایسے لوازمات اور خصوصیات کو مشبہ کیلئے ثابت کرتا ہے جو مشبہ یہ کیلئے کمال  
یا قوام کا سبب بنتے ہیں۔

کمال بننے کی مثال جیسے ہڈی کے اس شعر میں ہے

وَإِذَا الْمَمْنِيَّةُ انْشَبَتْ أَظْفَارَهَا: الْفَيْتُ كُلُّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

تحقیق المفردات:..... الممنية موت۔ انشبت گاڑھنا اظفار ظفر کی جمع ہے ناخن الفیت وجدت کے معنی میں ہے پانا۔  
تمیمہ خرمہروں سے بنی ہوئی تعویذ کو کہتے ہیں جو زمانہ جہالت میں لوگ ہرن کے دانت اور اس طرح کی کچھ اور چیزوں کو ملا کر نظر بد وغیرہ سے  
حفاظت کیلئے بچوں کے گلے میں لٹکاتے تھے۔ اور یہاں پر اس سے مراد ہر حیلہ اور ہر تدبیر ہے۔

ترجمہ:..... اور جب موت اپنے بچے گاڑھ دے تو تو ہر تعویذ کو بیکار پائے گا۔

محل استشہاد۔ اس شعر میں ہڈی نے موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور اس تشبیہ کو اپنے دل میں مخفی رکھ کر مشبہ کے سوا باقی کسی چیز کو  
ذکر نہیں کیا ہے البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کیلئے مشبہ یہ کا لازم اظفار کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے جس کے بغیر درندے کو چیر پہاڑ نے میں کمال حاصل  
نہیں ہو سکتا ہے اور اس کی تشبیہ دی ہے انسانوں کو ختم کر جانے والی موت کے ساتھ۔ تو منیہ مشبہ اور سبع مشبہ یہ ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع  
اور وجہ شبہ زبردستی انسانوں پر غلبہ پا کر اچھے برے اور غریب اور امیر کی امتیاز کے بغیر ان کو زیر و بر کرنا ہے اور اس بات میں درندہ اور موت دونوں  
ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں جس طرح بے رحم درندہ ان چیزوں کا خیال نہیں رکھتا ہے موت بھی ان میں امتیاز کئے بغیر ہی سب کو زیر و بر  
کردیتی ہے۔ اور یہ تشبیہ چونکہ مبالغہ پر مشتمل ہوتی ہے اسلئے اس میں موت کی درندے کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہوگا اور موت کیلئے  
درندے کے بچے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہوگا۔

شاعر کی تحقیق:.....

ہڈی کی کنیت ابو ذویب ہے اور نام خویلد بن محرث ہے یہ شعراء مخضر مین میں سے ہے مخضر مین ان شعراء کو کہتے ہیں جنہوں نے زمانہ جاہلیت

اور اسلام دونوں کو پایا ہو۔ لیکن ان سے زندگی حضور ﷺ سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے ابو ذؤیب کا اپنا بیان ہے کہتے ہیں کہ میں جنگل میں تھا وہیں پر مجھے آپ ﷺ کی بیماری کا پتہ چلا تو رات بھر میں بے چین رہا صبح ہوئی تو مدینہ منورہ پہنچا دیکھا تو وہاں ایام حج کی طرح ایک کھرام بپا تھا میں نے لوگوں سے پوچھا کہ کیا ہوا ہے تو لوگوں نے بتایا کہ حضور ﷺ کا انتقال ہو گیا ہے میں مسجد میں گیا تو وہاں پر کوئی موجود نہیں تھا میں حضور کے مکان پر حاضر ہوا تو وہاں پر تل دھرنے کی جگہ نہ تھی میں نے پوچھا کہ لوگ کہاں گئے ہوئے ہیں؟ تو مجھے جواب ملا کہ سقیفہ بنی ساعدہ میں ہیں۔ میں وہاں پہنچا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمر اور دوسرے صحابہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کر رہے ہیں جب بیعت لے کر فارغ ہو کر حضرت ابوبکر صدیقؓ واپس ہوئے تو میں بھی ان کے ساتھ واپس ہوا اور حضور ﷺ کے جنازے اور تدفین میں شریک ہوا مذکورہ بالا شعر ان کے اس قصیدہ سے لیا گیا ہے جو انھوں نے ایک ہی سال میں اپنے کئی مرنے والے بچوں کے مرثیہ میں کہا تھا اس کا مطلع یہ ہے۔

اسن المنون وربہا تتوجع : والدھر لیس بمعتب من یجزع

مذکورہ شعر کے بعد یہ شعر ہے

وتجلدى للشماتین اریہم : انی لریب الدھر لا اتضعضع۔

اس کے بارے میں منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس یا حسن ابن علی حضرت امیر معاویہ کے مرض الموت میں ان کی عیادت کیلئے آئے تھے انھوں نے اندر داخل ہونے کی اجازت مانگی تو حضرت امیر معاویہ نے تیل اور سرمہ منگوا کر لگایا اور تکیہ کا سہارا لیکر بیٹھ گئے اور اپنے دربانوں سے کہہ دیا کہ ان کو اندر آنے کی اجازت دید اور یہ کہہ دو کہ صرف کھڑے کھڑے سلام کر کے چلے جائیں، جب حضرت عبداللہ یا حضرت حسن اندر تشریف لائے تو حضرت امیر معاویہ نے ابو ذؤیب کا یہ شعر پڑھا "وتجلدى للشماتین اریہم : انی لریب الدھر لا اتضعضع۔" اس پر فوراً حضرت عبداللہ یا حضرت حسن نے جواب میں یہ شعر پڑھا "واذالمنیۃ انشبت الخ" راوی کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس یا حضرت حسن مکان سے نکلے ہی تھے کہ حضرت امیر معاویہ کا انتقال ہوا اور ان پر رونے دھونے کی آواز گونج اٹھی۔

وَمَا فِي قَوْلٍ لَّا خَرَّ شِعْرُ وَلَيْسَ نَطَقْتُ بِشُكْرٍ بَرِّكَ مُفْصِحًا فَلَيْسَانِ حَالِي بِالشَّكَايَةِ أَنْطَقُ شَبَّهَ الْحَالِ بِالنَّاسِ مُتَكَلِّمٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَقْصُودِ وَهُوَ اسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ فَانْتَبَتْ لَهَا أَيْ لِلْحَالِ اللِّسَانُ الَّذِي بِهِ قَوَامُهَا أَيْ قَوَامُ الدَّلَالَةِ فِيهِ أَيْ الْإِنْسَانُ الْمُتَكَلِّمُ وَهَذَا الْإِثْبَاتُ اسْتِعَارَةٌ تَخْيِيلِيَّةٌ فَعَلَى هَذَا كُلٌّ مِنْ لَفْظِي الْأَظْفَارِ وَالْمَنِيَّةِ حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي مَعْنَاهَا الْمَوْضُوعُ لَهُ وَلَيْسَ فِي الْكَلَامِ مَجَازٌ لُغَوِيٌّ وَالْإِسْتِعَارَةُ بِالْكِنَايَةِ وَالْإِسْتِعَارَةُ التَّخْيِيلِيَّةُ فَعَلَانِ مِنْ أَفْعَالِ الْمُتَكَلِّمِ مُتَلَا زِمَانٍ إِذَا التَّخْيِيلِيَّةُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَرِينَةً لِلْمَكْنِيَّةِ الْبَتَّةِ وَالْمَكْنِيَّةُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَرِينَةً تَخْيِيلِيَّةً الْبَتَّةُ۔

ترجمہ:-

اور جیسے دوسرے کے قول میں ہے شعر اور اگر میں تیرے نعمتوں کا شکریہ ادا کروں تو میرے حال کی زبان شکایت کے ساتھ زیادہ گویا ہے شاعر نے دلالت علی المقصود میں حال کی بولنے والے انسان کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو استعارہ بالکنایہ ہے اور حال کیلئے زبان کو ثابت کیا ہے جس کے ساتھ بولنے والے انسان میں دلالت کا قوام ہے اور یہ اثبات استعارہ تخیلیہ ہے پس اس تفسیر پر اظفار اور منیہ میں سے ہر ایک حقیقت ہے جو اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے اور کلام میں مجاز لغوی نہیں ہے اور استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ دونوں متکلم کے افعال میں سے دو فعل ہیں جو آپس میں متلازم ہیں کیونکہ تخیلیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ مکنیہ کا قرینہ ہو اور مکنیہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا قرینہ تخیلیہ ہو۔

تشریح:-

دوسری مثال جس میں لازم مشبہ بہ اس کے قوام میں داخل ہو جیسے دوسرے شاعر کا یہ شعر ہے۔

ولئن نطقتم بشکر برك مفصحا: فلفسان حالی بالشکایة أنطق۔

تحقیق المفردات:..... نطقت واحد متکلم کا صیغہ ہے بمعنی بولنا۔ شکر شکریہ ادا کرنا۔ مفصحا کھول کھول کر بیان کرنا انطق اسم تفصیل کا صیغہ ہے زیادہ بولنا۔

ترجمہ:..... اگر میں تیری نعمت کا شکریہ کھول کھول کر بھی اداء کر لوں تو میری حالت کی زبان شکایت کرتے ہوئے اس سے بھی زیادہ بولے گی۔ محل استشہاد:..... اس شعر میں شاعر نے حال کی تشبیہ دی ہے انسان متکلم کے ساتھ اور اس میں وجہ شبہ دلالت علی المقصود ہے کیونکہ جس طرح کلام مقصود پر دلالت کرتا ہے اسی طرح حال بھی مقصود پر دلالت کرتا ہے لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور پھر انسان کا لازم اور خاص زبان کو حال کیلئے ثابت کرنا جو اس دلالت کیلئے قوام بنتا ہے استعارہ تخیلیہ ہے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں قسموں میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اسلئے یہ حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز لغویہ۔ پھر استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخیلیہ میں سے ہر ایک دوسرے کو لازم ہیں یعنی جہاں پر استعارہ مکنیہ ہوگا وہاں پر استعارہ تخیلیہ بھی ہوگا اور جہاں پر استعارہ تخیلیہ ہوگا وہاں پر استعارہ مکنیہ بھی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں پر استعارہ مکنیہ ہو تو وہاں پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے اور استعارہ مکنیہ پر دلالت کرنے والے قرینہ کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں اور استعارہ تخیلیہ چونکہ استعارہ مکنیہ پر قرینہ بنتا ہے اسلئے جہاں پر استعارہ تخیلیہ ہو تو وہاں پر مکنیہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

فَمِثْلُ قَوْلِنَا أَظْفَارُ الْمَنِيِّ الشَّبِيهِةِ بِالسَّيْعِ أَهْلَكَتْ فَلَا نَأْيُكُونُ تَرْشِيَةُ حَالِ التَّشْبِيهِ كَمَا أَنَّ أَطْوَلَ لَكُنَّ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْرَعُ لَكُنَّ لِحُوقَابِي أَطْوَلَ لَكُنَّ يَدَا أُنَى نِعْمَةً تَرْشِيَةُ لِلْمَجَازِ۔

ترجمہ:-

لہذا ہمارا قول درندہ کے مشابہ موت کے ناخنوں نے فلاں کو ہلاک کر دیا تشبیہ ترشیہ ہے جیسا کہ لفظ أطولکن حضور ﷺ کے ارشاد تم میں سب سے پہلے ملنے والی وہ ہے جو تم میں سے زیادہ احسان والی ہیں مجاز کیلئے ترشح ہے۔

ترشح:-

اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے کہا ہے کہ استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ میں تلازم ہوتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک جگہ استعارہ تخیلیہ تو ہے لیکن استعارہ مکنیہ نہیں ہے جیسے کہ اس مثال میں ”اظفار المنية الشبيهة بالسبيح اهلكت فلاناً“ اس میں تخیلیہ تو ہے لیکن استعارہ مکنیہ نہیں ہے تخیلیہ اس طرح ہے کہ اس میں مشبہ کے لوازمات میں سے اظفار کو منیہ مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے اور مکنیہ اس لئے نہیں ہے کہ مکنیہ میں سوائے مشبہ کے باقی تمام ارکان تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جبکہ یہاں پر تشبیہ کے تمام ارکان موجود ہیں لہذا آپ کی یہ بات کہ ان دونوں میں تلازم ہے غلط ہے۔

جواب:..... جواب کے سمجھنے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ترشیہ کی تین قسمیں ہیں ایک ترشیہ تشبیہ میں ہے اسے تشبیہ ترشیہ کہتے ہیں دوسرا ترشیہ مجاز مرسل میں ہے اسے مجاز مرسل ترشیہ کہتے ہیں اور تیسرا ترشیہ استعارہ میں ہے اسے استعارہ ترشیہ کہتے ہیں۔ یہاں پر یہ استعارہ تخیلیہ نہیں ہے جسے دیکھ کر آپ کو وہم ہو گیا ہے کہ تخیلیہ تو پایا جاتا ہے لیکن مکنیہ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ یہاں پر یہ استعارہ ترشیہ ہے اسلئے کہ اس میں مشبہ بہ کے مناسبات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جیسے نبی کریم ﷺ کے ارشاد میں ”أطولكن“ نعمت سے استعارہ کیا گیا ہے۔ حدیث کا پس منظر:- ایک مرتبہ ازواج مطہرات نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا کہ آپ کے دنیا سے چلے جانے کے بعد ہم میں سے کس کا انتقال جلدی ہوگا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”أسرع كن لحاقابي أطولكن يدا“ تم میں سے مجھ سے وہ جلدی ملے گی جس کے ہاتھ لمبے ہیں حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ ہم لوگ ایک لکڑی سے اپنے ہاتھ ناپنے شروع ہو گئیں لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس سے حضور کی مراد نعمت تھی کیونکہ



اپنے ہاتھ سے کما کر سب سے زیادہ حضرت زینبؓ صدقہ کر لیا کرتی تھیں اور حضور کے بعد ازواج مطہرات میں سب سے پہلے ان ہی کا انتقال ہوا تھا۔ اس حدیث میں ”ید“ نعت سے استعارہ ہے اور کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے اسلئے یہ حجاز مرسل ہوگا لیکن نعت کے مناسب طول کو یہ کیلئے ثابت کیا ہے اسلئے یہ استعارہ حجاز مرسل مرثیہ ہوگا۔

فائدہ..... اطول کے مأخذ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ طول بضم الطاء ہوا س کے معنی ہیں لمبا ہونا اس کی تفصیل وہی ہوگی جو ہم ابھی بیان کر آئے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طول بفتح الطاء ہوا س صورت میں اس حدیث کا مطلب بنے گا کہ تم میں سے جو نعمتوں کو زیادہ خرچ کرے اور لوگوں پر زیادہ احسان کرے وہ مجھ سے جلدی ملے گی۔

وَلَكِنْ تَفْسِيرُ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ شَيْئٌ لَا مُسْتَدَلَّةَ فِي كَلَامِ السَّلَفِ وَلَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى مُنَاسَبَةِ لُغَوِيَّةٍ وَمَعْنَاهَا الْمَأْخُودُ مِنْ كَلَامِ السَّلَفِ هُوَ أَنْ لَا يَصْرَحَ بِذِكْرِ الْمُسْتَعَارِ بَلْ يُدْكَرُ زَيْدُهُ وَلَا زَيْمُهُ الدَّالُّ عَلَيْهِ فَالْمَقْصُودُ بِقَوْلِنَا أَظْفَارُ الْمَنِيَّةِ اسْتِعَارَةُ السَّبْعِ لِلْمَنِيَّةِ كَاسْتِعَارَةِ الْأَسَدِ لِلرَّجُلِ الشَّجَاعِ الْأَنَالِمِ نَصْرُحَ بِذِكْرِ الْمُسْتَعَارِ أَعْنَى السَّبْعِ بَلْ اقْتَصَرَ نَاعَلِي ذِكْرَ لَزِمِهِ وَهُوَ الْأَظْفَارُ لِئِنْ تَقَلَّ مِنْهُ إِلَى الْمَقْصُودِ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْكِنَايَةِ فَالْمُسْتَعَارُ هُوَ لَفْظُ السَّبْعِ الْغَيْرُ الْمَصْرُوحُ بِهِ وَالْمُسْتَعَارُ مِنْهُ هُوَ الْحَيَوَانُ الْمُفْتَرَسُ وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ هُوَ الْمَنِيَّةُ قَالَ صَاحِبُ الْكَشَافِ إِنَّ مِنْ أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَلَطَائِفِهَا أَنْ يَسْكُتُوا عَنْ ذِكْرِ الشَّيْءِ الْمُسْتَعَارِ ثُمَّ يَرْمِزُوا إِلَيْهِ بِذِكْرِ الشَّيْءِ مِنْ لَوَازِمِهِ وَرَوَادِفِهِ فَيَنْبَهُوا بِذَلِكَ الرَّمْزِ عَلَى مَكَانِهِ نَحْوُ شَجَاعٍ يَفْتَرَسُ أَقْرَانَهُ فَفِيهِ تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ الشَّجَاعَ الْأَسَدُ هَذَا كَلَامُهُ وَهُوَ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْمُسْتَعَارَ هُوَ اسْمُ الْمَشْبُوهِ بِهِ الْمَتْرُوكُ صَرِيحًا الْمُرْمُوزُ إِلَيْهِ بِذِكْرِ لَوَازِمِهِ وَسَيَجِبُ الْكَلَامُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ۔

ترجمہ:-

لیکن مصنفؒ نے استعارہ بالکنایہ کی جو تفسیر بیان کر دی ہے اس کی دلیل نہ تو اسلاف کے کلام میں موجود ہے اور نہ ہی یہ کسی لغوی مناسبت پر مبنی ہے اور اس کے جو معنی اسلاف کے کلام سے مأخوذ ہیں وہ یہ ہیں کہ مستعار کی تصریح نہ کی جائے بلکہ اس کے ردیف اور لازم کو ذکر کر دیا جائے جو اس پر دلالت کرے کہ تو اظفار المنیۃ میں درندہ کا موت کیلئے استعارہ مقصود ہے جیسے اسد کا استعارہ رجل شجاع کیلئے مقصود ہے البتہ ہم نے مستعار یعنی رجل شجاع کی تصریح نہیں کی ہے بلکہ اس کے لازم یعنی اظفار کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے تاکہ اس سے مقصود کی طرف انتقال ہو جائے جیسا کہ کنایہ میں ہوتا ہے تو اس میں مستعار لفظ سبع غیر مصرح ہے اور مستعار منہ حیوان مفترس (درندہ) ہے اور مستعار لہ موت ہے صاحب کشاف نے کہا ہے کہ بلاغت کے نکات اور باریکیوں میں سے ایک یہ بات ہے کہ مستعار چیز کے ذکر سے خاموش ہو کر اس کے لوازم اور روافد میں سے کسی چیز کا ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے جس سے اس کے امکان کی طرف تنبیہ ہو جائے جیسے شجاع بفترس اقرانہ کہ اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ شجاع یعنی اسد ہے ان کی بات ختم ہو گئی یہ کلام اس بات پر صراحتہ دلالت کر رہا ہے کہ مستعار لہ وہ اسم ہے جس کا صراحتہ ذکر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کے لوازم کے ذکر کے ساتھ اس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے علامہ سکاکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ غفریب آ رہا ہے۔

تشریح:-

اس سے پہلے استعارہ بالکنایہ کے بارے میں مصنف کا مذہب بیان ہوا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مصنف کے نزدیک استعارہ مکنیۃ تشبیہ کے مقدر کرنے کا نام ہے اسی وجہ سے استعارہ مکنیۃ ایک معنوی چیز ہوگی۔

اب اس عبارت کیساتھ علامہ تفتازانی نے ماتن کی تردید کی ہے۔

جس کا خلاصہ اور لب لباب یہ بنتا ہے کہ مصنفؒ نے استعارہ کی جو تعریف کی ہے یہ تعریف نہ تو اسلاف اور بزرگوں میں سے کسی سے منقول ہے اور نہ ہی یہ تعریف کسی مناسبت لغویہ پر محمول ہے بلکہ یہ تعریف مصنفؒ کی محض اپنی اختراع ہے جس کا کسی کے کلام میں کوئی مؤید نہیں ہے بلکہ

استعارہ کی صحیح تعریف یہ ہے کہ متکلم اپنے دل ہی دل میں مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے اسم کا استعارہ کر کے لفظ مستعار کے بجائے مشبہ بہ پر دلالت کرنے کیلئے اس کے لازم کو ذکر کر دے تاکہ اس سے مشبہ بہ کی طرف انتقال ہو سکے چنانچہ ”اظفار السنیۃ نثبت بفلان“ میں منیہ کیلئے سبج کا استعارہ مقصود ہے جیسا کہ رئیس اسد ا میں رجل شجاع کیلئے اسد کا استعارہ مقصود ہوتا ہے لیکن اس میں مستعار منہ یعنی سبج کی تصریح نہیں کی گئی ہے صرف ذکر لازم پر اکتفاء کیا گیا ہے اسلئے اس مثال میں مستعار لفظ سبج غیر مذکور ہے اور مستعار لہ حیوان مفترس ہے اور مستعار منہ منیہ ہے۔

علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ استعارہ کی جو تعریف ہم نے ذکر کی ہے یہی تعریف صاحب کشاف کی عبارت سے بھی معلوم ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بلاغت کے اسرار اور لطائف میں سے ایک یہ بات بھی ہے کہ جب بھی کسی چیز کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں مستعار کے ذکر سے سکوت اختیار کر کے مشبہ بہ کے لوازمات اور مناسبات ذکر کر کے اس سے مستعار کے محذوف ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ”شجاع یفترس اقرانہ“ اس میں شجاع سے مراد اسد ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک تو تشبیہ پائی جاتی ہے اور دوسرے نمبر پر ایک لفظ کا دوسرے لفظ کیلئے استعارہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ مستعار کو حذف کر کے مشبہ بہ کے لازم شجاع کے ساتھ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اس تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل معانی کے نزدیک استعارہ مکنیہ لفظ ہے نہ کہ معنی جیسا کہ مصنف نے کہا ہے۔

وَكَذَاقُولُ زُهَيْرٍ شِعْرًا صَحَا أَيْ سَلَامًا مَجَازً بَيْنَ الصَّخْرِ خِلَافِ الشُّكْرِ الْقَلْبُ عَنْ سَلَمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ يُقَالُ أَقْصَرَ عَنِ الشَّيْءِ إِذَا قَلَعَ عَنْهُ أَيْ تَرَكَهُ وَامْتَنَعَ عَنْهُ أَيْ اِسْتَنَعَ بَاطِلُهُ عَنْهُ وَتَرَكَهُ بِحَالِهِ وَغَرَّيْ أَفْرَاسُ الصُّبَى وَرَوَّاجِلُهُ أَرَادَ زُهَيْرٌ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ تَرَكَ مَا كَانَ يَرْتَكِبُهُ زَمَنَ الْمَحَبَّةِ مِنَ الْجَهْلِ وَالْغَيِّ وَأَعْرَضَ عَنِ مُعَاوَدَتِهِ فَبَطَلَتْ آلَاتُهُ الصُّمَيْرُ فِي مُعَاوَدَتِهِ وَآلَاتِهِ لِمَا كَانَ يَرْتَكِبُهُ فَشَبَّهَ زُهَيْرٌ فِي نَفْسِهِ الصُّبَى بِجَهَاتِ الْمَسِيرِ كَالْحَجِّ وَالتَّجَارَةِ قَضَى مِنْهَا أَيْ مِنْ تِلْكَ الْجَهَةِ الْوَطْرُ فَاهْمَلَتْ آلَاتُهَا وَوَجَّهَ الشَّبَّهِ الْإِشْتِعَالُ التَّامُ وَرُكُوبُ الْمَسَالِكِ الصُّغْبَةِ فِيهِ غَيْرُ مُبَالٍ بِمَهْلِكَةٍ وَلَا مُخْتَرَزٍ عَنْ مَعْرَكَةٍ وَهَذَا التَّشْبِيهُ الْمُضْمَرُ فِي النَّفْسِ اسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ فَاتَّبَتْ لَهُ أَيْ الصُّبَى بَعْضَ مَا يَخْتَصُّ بِتِلْكَ الْجَهَةِ أَغْنِي الْأَفْرَاسُ وَالرَّوَّاجِلُ الَّتِي بِهَا قَوَامُ جَهَةِ الْمَسِيرِ وَالسَّفَرِ فِائِبَاتُ الْأَفْرَاسِ وَالرَّوَّاجِلِ اسْتِعَارَةٌ تَخْيِيلِيَّةٌ فَالصُّبَى عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ مِنَ الصُّبُوءَةِ بِمَعْنَى الْبَيْلِ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفَتْوَةِ يُقَالُ صَبَا يَصْبُوءُ صَبُوءًا وَصُبُوءٌ أَيْ مَالٌ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفَتْوَةِ كَذَافِي الصَّحَاحِ لَا مِنَ الصَّبَاءِ بِالْفَتْحِ يُقَالُ صَبِي صَبَاءً مِثْلُ سَمِعَ سِمَاعًا أَيْ لَعِبَ مَعَ الصَّبِيَّانِ۔

ترجمہ:-

اور اس طرح زہیر کا یہ شعر ہوش میں آ گیا۔ اس میں صلا بمعنی سلاحو سے مجاز ہے اس کے معنی ہیں ہوش میں آنا۔ دل سلمیٰ کی طرف سے اور اس کا خیال چھوڑ دیا ہے۔ کہا جاتا ہے اقصر عن الشیء اس وقت جبکہ اس کو چھوڑ دے اور اس سے رک جائے یعنی اس نے عشق کے خیال کو چھوڑ دیا۔ اور ننگے کر دئے گئے جہالت کی طرف مائل ہونے والے گھوڑے اور اس کے اونٹ۔ زہیر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ میں نے ان چیزوں کو چھوڑ دیا ہے جن کا میں محبت کے زمانے میں ارتکاب کرتا تھا یعنی جہالت اور گمراہی اور ان کی طرف لوٹنے سے اعراض کر چکا ہوں پس اس کے اسباب معطل ہو گئے۔ زہیر نے اپنے دل میں تشبیہ دی ہے صبی کو سفر کی مختلف جہات حج تجارت وغیرہ میں سے کسی ایسی جہت کے ساتھ جس سے غرض پوری ہو گئی ہو اور اس کے اسباب چھوڑ دئے گئے ہوں اور اس میں وجہ شبہ پورے طور پر مشغول ہونا اور سفر کے دشوار گزار راستوں پر سوار ہونا ہے ہلاک کی پروا کئے بغیر اور امور شاقہ سے بچنے کی کوشش کئے بغیر اور یہ تشبیہ مضمرب فی النفس استعارہ بالکنایہ ہے پھر اس کیلئے ثابت کیا ہے یعنی صباء کیلئے بعض ان چیزوں کو جو اس جہت کے ساتھ خاص ہیں یعنی افراس اور روامل جن سے جہت سفر کا قوام ہوتا ہے لہذا افراس اور روامل کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے تو اس تقدیر پر صبی صبوۃ سے مأخوذ ہے بمعنی جہالت اور استیفاء لذات کی طرف مائل ہونا کہا جاتا ہے صبی صبوۃ اور صبوۃ بمعنی جہالت اور لذتوں کے حاصل کرنے کی طرف مائل ہونا صحاح میں

اسی طرح ہے صبا فتح کے ساتھ نہیں ہے کہا جاتا ہے صبا جیسے سمع سماعا بمعنی بچوں کے ساتھ کھیلا۔  
تشریح:-

و کذا قول زہیر یہ تیسری مثال ذکر کی ہے۔

صحاح القلب عن سلمی واقصر باطلہ:: وعری افراس الصبی ورواحلہ۔

تحقیق المفردات:..... صحاح صحو سے فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں نشے کا اتر جانا جیسا کہ سلا سلا سے مشتق ہے اور اس کے معنی ہیں عشق کا اتر جانا۔ سلمی سے مراد اس کی محبوبہ ہے۔ اقصر۔ اقصر عن النشیء سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں رک جانا اور کسی چیز کا ختم ہو جانا۔ افراس فرس کی جمع ہے بمعنی گھوڑا۔ صبی یا تو صبی یصبو اصبو وصبو اسے مأخوذ ہے صحاح کی تفسیر کے مطابق اس کے معنی ہیں جہالت اور کرم و سخاوت کی طرف مائل ہونا۔ اور یا یہ صباء بالفتح سے مأخوذ ہے کہا جاتا ہے صبی صباء جیسے سمع سماعا اس کے معنی ہیں بچوں کے ساتھ کھیلا۔ رواحل راحلہ کی جمع ہے اس کے معنی سفر کرنے کیلئے سواری بننے والا اونٹ یا اونٹنی۔ میل الی الفتوة کے معنی ہیں مروءہ اور کرم اور یہ لفظ حصول لذات کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

ترجمہ:..... دل سے سلمی کی محبت اتر گئی اور اس کا خیال ختم ہو گیا۔ اور جہالت کی طرف مائل ہونے والے گھوڑوں اور اونٹوں کو ننگا کر دیا گیا۔ محل استشہاد:..... اس میں ایک محل استشہاد تو صحابہ کے صحابہ بمعنی صحنے کا اتر جانے کو استعارہ بنایا ہے سلا بمعنی عشق کے اتر جانے سے اور صحو مصدر کو استعارہ بنایا ہے سلومصدر سے تو فعل کو فعل سے استعارہ بنایا ہے اور مصدر کو مصدر سے استعارہ بنایا ہے اور ان میں وجہ شبہ انتفاع یا غیب ہے۔ لیکن یہ استعارہ مقصودی نہیں ہے اور اس شعر میں جو استعارہ مقصودی ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال کے مطابق اس میں استعارہ مکلیہ اور تخیلیہ ہے اور دوسرے احتمال کے مطابق اس میں استعارہ تحقیقیہ ہے پہلا احتمال یہ ہے کہ اس شعر میں زہیر نے (صبی) اپنے نفس کے عشق کے میلان کی تشبیہ دی ہے سفر حج اور سفر تجارت وغیرہ کے ساتھ جس کیلئے وسائل اور آلات مہیا کئے جاتے ہیں اور جب سفر ختم ہو جاتا ہے اور مقصد پورا ہو جاتا ہے تو ان تمام وسائل و اسباب کو معطل کر دیا جاتا ہے جیسے گھوڑے اونٹ زاد راہ وغیرہ سفر کے ختم ہو جانے کے بعد ان تمام چیزوں کو معطل کر دیا جاتا ہے۔ ان میں وجہ شبہ اشتغال تام ہے یعنی انجام کار مشکلات مصائب اور دشمنی مذہب بھڑبے خوف ہو کر اور تمام خطرات سے مکمل طور پر بے پرواہ ہو کر پورے انہماک کے ساتھ سفر کرنا۔ تو جس طرح سفر میں انسان مکمل طور پر مصروف ہو جاتا ہے اسی طرح عشق میں بھی انسان مکمل طور پر مصروف ہو جاتا ہے تو اس میں یہ استعارہ چونکہ نفس متکلم میں موجود ہے اسلئے یہ استعارہ مکلیہ ہوگا پھر گھوڑے اور اونٹ سفر کے لوازمات (کیونکہ اونٹ سفر اور مسیر کے لوازمات میں سے ہے اور معتد بہ سفران کے بغیر ناممکن ہے) کو صبی کیلئے ثابت کیا ہے تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوگا۔

اس صورت میں اس شعر کا مطلب یہ ہوگا کہ سلمی کی محبت کے زمانہ میں جو گمراہی دے راہ روی میں میں مبتلا تھا ان تمام کو چونکہ میں نے چھوڑ دیا ہے اسلئے اب اس کے اسباب بھی ختم ہو گئے ہیں۔

وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَيْ زُهَيْرٌ أَرَادَ بِالْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ دَوَاعِيَ النُّفُوسِ وَشَهَوَاتِهَا وَالْقَوَى الْحَاصِلَةَ لَهَا فِي اسْتِيفَاءِ اللَّذَاتِ أَوْ أَرَادَ بِهَا الْأَسْبَابَ الَّتِي قَلَمَاتُهَا خَذَفِي إِتْبَاعَ الْغَيِّ إِلَّا وَأَوَّانَ الصَّبِيِّ وَغَنَفَوَانَ الشَّبَابِ مِثْلُ الْمَالِ وَالْمَنَالِ وَالْأَعْوَانِ فَتَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ أَيْ اسْتِعَارَةُ الْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ تَحْقِيقِيَّةً لِتَحَقُّقِ مَعْنَاهَا عَقْلًا إِذَا أُرِيدَ بِهَا الدَّوَاعِيَ وَحِسًّا إِذَا أُرِيدَ بِهَا سَبَابُ إِتْبَاعِ الْغَيِّ مِنَ الْمَالِ وَالْمَنَالِ مِثْلُ الْمُصَنَّفِ بِثَلَاثَةِ أُمُثِلَةٍ الْأَوَّلُ مَا يَكُونُ التَّخْيِيلِيَّةُ اثْبَاتُ مَا بِهِ كَمَالُ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَالثَّانِي مَا يَكُونُ اثْبَاتُ مَا بِهِ قِيَامُ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَالثَّالِثُ مَا يَحْتَمِلُ التَّخْيِيلِيَّةُ وَالتَّحْقِيقِيَّةُ۔

ترجمہ:-

اور یہ بھی احتمال ہے کہ زہیر نے افراس اور رواحل سے دواعی شہوات نفوس اور ان قوتوں کا ارادہ کیا ہو جو لذتوں کے پورا کرنے میں نفس کو

حاصل ہوتی ہیں یا ان اسباب کا ارادہ کیا ہو جن کے اختیار کرنے کے بعد آغاز شباب میں گمراہی میں پڑنے سے بہت کم بچا جاتا ہے جیسے مال و متاع اور احباب وغیرہ تو یہ استعارہ ہو جائے گا یعنی افراس اور راحل کا استعارہ ہو جائے گا تحقیق عقلاً اس کے معنی کے تحقق ہونے کی وجہ سے جب دواعی مراد لئے جائیں اور حنا جب گمراہی کے اتباع کے اسباب مراد لئے جائیں جیسے مال و متاع مصنف نے تین مثالیں ذکر کی ہیں اول وہ جن میں اس امر کا اثبات ہے جس سے مشبہ یہ کمال ہے اور دوسرے نمبر پر وہ جس میں اس کا اثبات ہے جس سے مشبہ یہ کا قوام ہے تیسرے نمبر پر وہ جس میں تخیلیہ اور تحقیقہ دونوں کا احتمال ہے۔  
تشریح:-

یہاں سے اس شعر میں استعارہ کا دوسرا احتمال بیان کر رہے ہیں جس کے مطابق اس میں استعارہ تحقیقہ بنتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم افراس سے اس کا معنی حقیقی مراد نہ لیں بلکہ اس سے اس کا معنی کنائیہ مراد لیں اور وہ یہ ہے کہ ہم افراس اور راحل سے دواعی نفوس اور ان کی وہ خواہشات مراد لیں جو ہمیشہ لذتوں کے حصول ہوتی ہیں یا وہ اسباب مراد لیں جن کے جوانی کے زمانے میں حاصل ہونے کے بعد انسان کم ہی گناہوں اور منکرات سے بچ جاتا ہے جیسے مال عہدہ اور لنگے قسم کے دوستوں کا مل جانا ہے جن کے بعد بہت کم ہی انسان کسی گناہ سے بچ جاتا ہے اس صورت میں شاعر نے دواعی نفوس اور نفسانی شہوات کے درپے کی تشبیہ دی ہے افراس اور راحل کے ساتھ تو اس میں الفاظ میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں پائے گئے اسلئے یہ استعارہ تحقیقہ ہوگا۔

مثل المصنف۔

یہاں سے شارح مصنف کی بیان کردہ تین مثالوں کی وجہ بیان کر رہے ہیں انھوں نے تین مثالیں کیوں ذکر کی ہیں۔ چنانچہ پہلی مثال اذ المنیۃ الخ اس چیز کی مثال ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا ایسا امر مخصوص اور لازم ثابت کیا جائے جس کی وجہ سے مشبہ یہ میں کمال پیدا ہو جائے کیونکہ اظفار مشبہ یہ اسد کا لازم ہے اور اسدان کے بغیر کامل نہیں بن سکتا ہے اور دوسری مثال ذکر کی ہے ولئن نطقت کی اس بات کی طرف اشارہ کر نے کیلئے کہ اس میں مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا جو لازم ثابت کیا گیا ہے وہ مشبہ بہ کے قوام میں داخل ہے اس کے بغیر مشبہ یہ بن ہی نہیں سکتا ہے کیونکہ اس میں مشبہ یہ کا لازم زبان کو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور زبان کے بغیر کوئی ایک لفظ بھی نہیں بول سکتا ہے۔  
اور تیسری مثال اس بات کے بیان کرنے کیلئے ہے کہ اس میں استعارہ تحقیقہ اور استعارہ تخیلیہ دونوں کا احتمال ہے۔

فَصْلٌ فِي مَبَاحِثٍ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَالْإِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيلِيَّةِ وَقَعَتْ فِي الْمِفْتَاحِ مُخَالَفَةٌ لِمَا ذَكَرَهُ الْمُصَنَّفُ وَالْكَلَامُ عَلَيْهَا عَرَفَ السَّكَكِيُّ الْحَقِيقَةَ اللَّغَوِيَّةَ أَيْ غَيْرَ الْعَقْلِيَّةَ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيمَا وَضَعَتْ لَهُ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ فِي الْوَضْعِ اخْتَرَزَ بِالْقَيْدِ الْآخِرِ وَهُوَ قَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ فِي الْوَضْعِ عَنِ الْإِسْتِعَارَةِ عَلَى أَصَحِّ الْقَوْلَيْنِ وَهُوَ الْقَوْلُ بَأَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ مَجَازٌ لِّغَوِيٍّ لِكُونِهَا مُسْتَعْمَلَةً فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ الْحَقِيقِيُّ فَيَجِبُ الْإِخْتِرَازُ عَنْهَا وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّهَا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَاللَّفْظُ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَعْنَاهُ اللَّغَوِيُّ فَلَا يَصِحُّ الْإِخْتِرَازُ عَنْهَا فَإِنَّهَا أَيْ إِنَّمَا وَقَعَ الْإِخْتِرَازُ بِهَذَا الْقَيْدِ عَنِ الْإِسْتِعَارَةِ لِأَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيمَا وَضَعَتْ لَهُ بِتَأْوِيلٍ وَهُوَ إِدْعَاءُ دُخُولِ الْمُشَبَّهِ فِي جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ بِجَعْلِ أَفْرَادِهِ قِسْمَيْنِ مُتَعَارَفَيْنِ وَغَيْرِ مُتَعَارَفَيْنِ۔

ترجمہ:-

یہ فصل حقیقت مجاز استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کے مباحث میں ہے مفتاح العلوم میں مصنف کے ذکر کردہ مضمون کے مخالف وارد ہوا ہے اور اس پر بات کرنے کے سلسلے میں ہے سکاکی نے حقیقت لغویہ کی تعریف یوں کی ہے کہ حقیقت لغویہ وہ کلمہ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو وضع تاویل کے بغیر اور آخری قید یعنی من غیر تاویل فی الوضع کی قید کے ساتھ اصح قول کے مطابق استعارہ سے احتراز کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ وہ موضوع لہ حقیقی کے غیر میں مستعمل ہوتا ہے لہذا اس سے احتراز کرنا ضروری ہے باقی رہی یہ بات کہ استعارہ مجاز لغوی ہے کیونکہ وہ

حقیقی موضوع لہ کے غیر میں مستعمل ہے تو اس سے احتراز کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس قید کے ساتھ تو استعارہ سے احتراز واقع ہوا ہے اور وہ اسلئے کہ وہ اپنے معنی موضوع لہ میں تاویل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے اور وہ مشبہ بہ کی جنس میں مشبہ کے داخل ہونے کا دعویٰ کرتا ہوتا ہے اس کے افراد کی دو قسمیں متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ۔  
تشریح:-

اس سے پہلے مصنفؒ نے حقیقت مجاز استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخیلیہ کی تعریفیں بیان کی تھیں اور اب اس فصل میں ان کی وہ تعریفیں مذکور ہوں گی جو علامہ سکاکیؒ نے اپنی کتاب مفاح العلوم میں کی ہیں مصنفؒ نے اس فصل میں علامہ سکاکیؒ کی بیان کردہ تعریفیں ذکر کر کے ان پر آٹھ نو اعتراضات کر کے ان کا ضعف بیان کیا ہے۔

وَعَرَفَ السَّكَاكِيُّ ..... علامہ سکاکیؒ نے مفاح میں حقیقت لغویہ کی تعریف اس طرح ذکر کی ہے کہ ”هِيَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ لِعَيْنِ حَقِيقَتِ لُغَوِيَّةٍ وَهِيَ كَلِمَةٌ هِيَ جَوَابُ عَيْنِ حَقِيقَتِ مَوْضُوعٍ لَہِ فِي تَاوِيلٍ كَيْفٍ بَعْدَ تَعْرِيفٍ فِي ”مَنْ غَيْرِ تَاوِيلٍ فِي الْوَضْعِ“ کے علاوہ باقی قیود کے فوائد وہی ہیں جو اس سے پہلے مصنفؒ کی تعریف کے ذیل میں گزر چکے ہیں آخری قید ”مَنْ غَيْرِ تَاوِيلٍ فِي الْوَضْعِ“ سے علامہ سکاکیؒ نے استعارہ کو خارج کر دیا ہے کیونکہ استعارہ میں اگرچہ لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لیکن وہ معنی موضوع لہ تاویلی ہوتا ہے نہ کہ حقیقی اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تمام اہل معانی کا اتفاق ہے کہ استعارہ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ استعارہ مجاز عقلی ہے یا مجاز لفظی بعض کے نزدیک مجاز عقلی ہے جبکہ دوسرے بعض کے نزدیک مجاز لغوی ہے لیکن صحیح تر قول یہ ہے کہ استعارہ مجاز لغوی ہے اگر استعارہ مجاز لغوی ہو تو حقیقت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اگر استعارہ مجاز عقلی ہو تو حقیقت کی تعریف میں داخل ہوگا علامہ سکاکیؒ کے نزدیک بھی چونکہ استعارہ مجاز لغوی ہے اسلئے حقیقت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اسے حقیقت کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے انھوں نے کوئی قید لگائی تھی تو ”مَنْ غَيْرِ تَاوِيلٍ فِي الْوَضْعِ“ کی قید لگائی ہے کیونکہ استعارہ میں اگرچہ معنی موضوع لہ پایا جاتا ہے لیکن وہ تاویلی اور ادعائی معنی موضوع لہ ہے نہ کہ حقیقی اور اصلی اور استعارہ میں ادعائی طور پر معنی موضوع لہ اس طرح ہے کہ استعارہ میں مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل سمجھا جاتا ہے اس طور پر کہ مشبہ بہ کے دو افراد ہوں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف مجاز میں فرد متعارف بول کر فرد غیر متعارف مراد لیا جاتا ہے اور حقیقت میں فرد متعارف۔

الحقیقة اللغوية:- یہاں سے حقیقت لغویہ کی تعریف کی ہے لیکن تعریف سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت لغویہ کی تعریف میں لغوی کی قید سے حقیقت عقلیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ سے احتراز کرنا مقصود نہیں ہے لہذا یہ دونوں قسمیں اس کے ذیل میں داخل ہوں گی۔ اور علامہ سکاکیؒ کے نزدیک حقیقت لغویہ اس لفظ کو کہتے ہیں جسے بغیر کسی تاویل کے اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے۔

وَعَرَفَ السَّكَاكِيُّ الْمَجَازَ الْلُغَوِيَّ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي غَيْرِ مَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ اسْتِعْمَالًا فِي الْغَيْرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى نَوْعِ حَقِيقَتِهَا مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِزَادَةِ مَعْنَاهَا فِي ذَلِكَ النَّوعِ وَقَوْلُهُ بِالنَّسْبَةِ مُتَعَلِّقٌ بِالْغَيْرِ وَاللَّامُ فِي الْغَيْرِ لِلْعَهْدِ أَيْ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي مَعْنَى غَيْرِ الْمَعْنَى الَّتِي الْكَلِمَةُ مَوْضُوعَةٌ لَهُ فِي اللَّغَةِ أَوِ الشَّرْعِ أَوِ الْعُرْفِ غَيْرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى نَوْعِ حَقِيقَةِ تِلْكَ الْكَلِمَةِ حَتَّى لَوْ كَانَ نَوْعُ حَقِيقَتِهَا لُغَوِيًّا تَكُونُ الْكَلِمَةُ قَدْ اسْتَعْمِلَتْ فِي غَيْرِ مَعْنَاهَا الْلُغَوِيَّ فَيَكُونُ مَجَازًا لُغَوِيًّا وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ وَلَمَّا كَانَ قَوْلُهُ اسْتِعْمَالًا فِي الْغَيْرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى نَوْعِ حَقِيقَتِهَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا فِي إِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ كَوْنِ هَذَا أَوْضَحَ وَأَدْلَّ عَلَى الْمَقْصُودِ أَقَامَهُ الْمُصَنِّفُ مَتَامَهُ اخْتِذًا بِالْحَاصِلِ مِنْ كَلَامِ السَّكَاكِيِّ فَقَالَ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ فِي إِصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ عَنْ إِزَادَتِهِ أَيْ إِزَادَةِ مَعْنَاهَا فِي ذَلِكَ الْإِصْطِلَاحِ وَأَتَى السَّكَاكِيُّ بِقَيْدِ التَّحْقِيقِ

حَيْثُ قَالَ مَوْضُوعُهُ لَهُ بِالْتَّحْقِيقِ لِيَتَدَخَلَ فِيهِ أَى فِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ الْإِسْتِعَارَةِ الَّتِي هِيَ مَحَازِلُ لُغَوِيٍّ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِيمَا وَضَعَتْ لَهُ بِالتَّوِيلِ لَا بِالْتَّحْقِيقِ فَلَوْلَمْ يُقَيِّدِ الْوَضْعَ بِالْتَّحْقِيقِ لَمْ تَدَخُلْ هِيَ فِي التَّعْرِيفِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ بِالتَّوِيلِ۔

ترجمہ:-

اور علامہ سکا کی نے مجاز لغوی کی تعریف کی ہے کہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جس میں لفظ تحقیقی طور پر موضوع لہ کے غیر میں مستعمل ہو اور یہ غیر میں مستعمل ہونا حقیقت کلمہ کی نوع کے نسبت ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو اس نوع میں معنی کلمہ کے ارادہ سے مانع ہو اس اصطلاح میں یعنی مجاز کی تعریف میں استعارہ جو مجاز لغوی ہے جیسا کہ گزر چکا ہے کہ استعارہ میں کلمہ اپنے معنی موضوع لہ میں وضع تاویل کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے نہ کہ تحقیقی کے ساتھ اگر وضع کو تحقیق کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا تو استعارہ تعریف میں داخل نہ ہوتا کیونکہ غیر معنی موضوع لہ میں تاویل کے ساتھ وہ مستعمل نہیں ہے۔

تشریح:-

وَعَرَفَ الْمَجَازَ اللَّغَوِيَّ :- علامہ سکا کی نے مجاز لغوی کی تعریف یہ کی ہے کہ مجاز لغوی کسی لفظ کو اس کے غیر معنی موضوع لہ میں اس طرح استعمال کرنے کو کہتے ہیں کہ اس اصطلاح میں بھی وہ حقیقی طور پر معنی غیر موضوع لہ ہو جس میں اسے استعمال کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بھی ہو جس کے ہوتے ہوئے لفظ کے معنی موضوع لہ کا اراد کرنا صحیح نہ ہو۔ مجاز لغوی کی اس تعریف میں تین قیود ذکر کئے ہیں پہلی قید یہ ذکر کی ہے کہ اس لفظ کو حقیقی طور پر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو دوسری قید یہ لگائی ہے کہ اس اصطلاح میں بھی وہ معنی غیر موضوع لہ ہو جس میں مخاطب ہو رہا ہے اور تیسری قید یہ لگائی ہے کہ اس میں معنی موضوع لہ کے مراد ہونے سے مانع قرینہ موجود ہو۔

فائدہ:- مذکورہ بالا تعریف ان ہی الفاظ کے ساتھ علامہ سکا کی نے نہیں کی ہے مصنف نے یہ تعریف ان کے الفاظ سے اخذ کی ہے علامہ سکا کی نے جن الفاظ کے ساتھ مجاز لغوی کی تعریف کی ہے وہ الفاظ یہ ہیں ”الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع“ اس پوری تعریف کا مطلب بھی وہی ہے جو مصنف کی بیان کردہ تعریف کا ہے البتہ دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ علامہ سکا کی نے اپنی تعریف میں الفاظ غیر معروفہ استعمال کئے تھے جس کی وجہ سے ان کی تعریف غیر واضح اور مقصود کے بیان کرنے سے عاجز تھی جبکہ مصنف نے مجاز کی تعریف میں معروف الفاظ استعمال کئے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ ”في اصطلاح به التخاطب“ جن کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر واضح اور ظاہر ہے اسلئے انھوں نے اصل تعریف نقل کرنے کے بجائے علامہ سکا کی کی تعریف کا معنی نقل کیا ہے۔

غیر ماہی موضوع لہ بالتحقيق :- یہ قید علامہ سکا کی نے استعارہ کو مجاز کی تعریف میں داخل کرنے کیلئے لگائی ہے اسلئے کہ استعارہ میں مشبہ کو ادعاء مشبہ کی جنس میں داخل سمجھا جاتا ہے تو یہ معنی بھی اس کا موضوع لہ بنتا ہے لیکن جب کہا کہ وہ حقیقتاً معنی غیر موضوع لہ ہو ادعاء معنی غیر موضوع لہ نہ ہو تو اس قید کے لگانے کی وجہ سے استعارہ مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ استعارہ میں لفظ کا استعمال حقیقتاً معنی موضوع لہ نہیں ہوتا ہے بلکہ ادعاء معنی غیر موضوع لہ میں ہوتا ہے۔

وَمَا هِيَ عِبَارَةٌ الْمِفْتَاحُ هَهُنَا فَاِسِدْ لِأَنَّهُ قَالَ وَقَوْلِي بِالْتَّحْقِيقِ إِحْتِرَازٌ عَنْ أَنْ لَا يَخْرُجَ الْإِسْتِعَارَةُ وَظَاهِرُ أَنَّ الْإِحْتِرَازَ إِنَّمَا هُوَ عَنْ خُرُوجِ الْإِسْتِعَارَةِ لَا عَنْ عَدَمِ خُرُوجِهَا فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَا زَيْدَةً أَوْ يَكُونَ الْمَعْنَى إِحْتِرَازٌ لِئَلَّا يَخْرُجَ الْإِسْتِعَارَةُ۔

ترجمہ:-

اور یہاں پر مفتاح کی عبارت بظاہر صحیح نہیں ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ میرا قول بالتحقيق سے احتراز ہے اس سے کہ استعارہ خارج نہ ہو اور ظاہر ہے کہ احتراز تو خروج استعارہ سے ہے نہ کہ عدم خروج استعارہ سے لہذا یہ ضروری ہے کہ یہ لازماً نہ ہو اور یا اس کا مطلب یہ بنے کہ احتراز ہے تاکہ

استعارہ نہ لکے۔

تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکا کی ”پرچوت کی ہے کہ علامہ سکا کی ”کی عبارت میں نقص ہے انھوں نے کہا ہے کہ ”وقولہ سی بالتحقیق احتراز عن ان لایخرج الاستعارة“ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ قید مجاز لغوی کی تعریف سے استعارہ کے عدم اخراج سے احتراز کرنے کیلئے لگائی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مجاز لغوی کی تعریف میں استعارہ کے عدم اخراج سے احتراز کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اخراج سے احتراز کرنے کی ضرورت ہے بالفاظ دیگر مجاز لغوی کی تعریف میں استعارہ داخل ہے اس کو نکالنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے مصنفؒ کی عبارت بظاہر صحیح نہیں ہے اس کو صحیح کرنے کیلئے شارحؒ نے دو تاویل کی ہیں پہلی تاویل یہ کی ہے کہ اس میں ”ان لایخرج“ میں لا زائدہ ہے دوسری تاویل یہ کی ہے کہ ”ان لایخرج“ کی تاویل میں ہے اس صورت میں ان کی عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ انھوں نے یہ قید اسلئے لگائی ہے تاکہ مجاز کی تعریف میں استعارہ سے احتراز نہ ہو جائے۔

وَرَدُّ مَا ذَكَرَهُ السَّكَكِيُّ بِأَنَّ الْوَضْعَ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهُ كَالْمَوْضُوعِ مَثَلًا إِذَا أُطْلِقَ لَا يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِتَأْوِيلٍ لِأَنَّ السَّكَكِيَّ نَفْسَهُ قَدْ فَسَّرَ الْوَضْعَ بِتَعْيِينِ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى بِنَفْسِهِ قَالَ وَقَوْلِي بِنَفْسِهِ إِحْتِرَازٌ عَنِ الْمَجَازِ الْمَعْنِيِّ بِإِزَاءِ مَعْنَاهُ بِقَرِينَةٍ وَلَا شَكَّ أَنَّ دَلَالََةَ الْأَسَدِ عَلَى الرَّجُلِ الشَّجَاعِ إِنَّمَا هُوَ بِالْقَرِينَةِ فَجِئْتُ بِذَلِكَ حَاجَةً إِلَى تَقْيِيدِ الْوَضْعِ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ بَعْدَ التَّأْوِيلِ وَفِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ بِالْحَقِيقَةِ أَلْهَمَ إِلَّا أَنْ يَقْصِدَ زِيَادَةَ الْإِيضَاحِ لَا تَتِمُّنِ الْحُدُودُ يُمَكِّنُ الْجَوَابَ أَنَّ السَّكَكِيَّ لَمْ يَقْصِدْ أَنْ يُطْلَقَ الْوَضْعُ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرَهُ يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِالتَّأْوِيلِ بَلْ مُرَادُهُ أَنَّهُ قَدْ عَرَضَ لِلْفَرْقِ الْوَضْعِ إِشْتِرَاكًا بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَذْكُورَيْنِ الْوَضْعُ بِالتَّأْوِيلِ فِي الْأَسْتِعَارَةِ فَقَيَّدَهُ بِالْحَقِيقَةِ لِيَكُونَ قَرِينَةً عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَضْعِ مَعْنَاهُ الْمَذْكُورُ لَا الْمَعْنَى الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِيهِ أحيانًا وَهُوَ الْوَضْعُ بِالتَّأْوِيلِ۔

ترجمہ:-

اور سکا کی نے جو کچھ ذکر کر دیا ہے اسے رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ وضع اور جو اس سے مشتق ہو مثلاً جیسے موضوع جب مطلق بولا جائے تو وضع تاویلی کو شامل نہیں ہوتا ہے کیونکہ خود سکا کی نے وضع کی تعریف لفظ کو اپنی ذات کے اعتبار سے معنی کے مقابلہ میں معین کرنے کے ساتھ کی ہے اور کہا ہے کہ بنفسہ کے ذریعہ اس مجاز سے احتراز ہے جو معنی کے مقابلہ میں قرینہ کے واسطے سے معین ہوتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کی دلالت رجل شجاع پر قرینہ کے ذریعہ سے ہے تو اس صورت میں حقیقت کی تعریف میں وضع کو عدم تاویل کے ساتھ اور مجاز کی تعریف میں تحقیق کی قید کے ساتھ مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس سے اس کی زیادہ وضاحت مقصود ہو تکمیل تعریف مقصود نہ ہو اور ممکن ہے کہ جواب اس طور پر دیدیا جائے کہ سکا کی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مطلق وضع اس معنی کے لحاظ سے ہو جس کو اس نے ذکر کیا ہے وضع تاویلی کو شامل ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ لفظ وضع کو عارض ہو گیا ہے اشتراک معنی مذکور اور وضع تاویلی کے درمیان استعارہ میں تو انھوں نے اسے مقید کر دیا ہے تحقیق کے ساتھ تاکہ اس بات کا قرینہ ہو جائے کہ وضع سے مذکورہ معنی مراد ہیں نہ کہ وہ معنی جس میں اس کو کبھی کبھار استعمال کیا جاتا ہے اور وہ وضع تاویلی ہے۔

تشریح:-

وود ما ذکرہ السکاکی بان الوضع :-

یہاں سے ان آٹھ نو اعتراضات میں سے پہلا اعتراض ذکر کر رہے ہیں مصنفؒ نے علامہ سکا کی پر پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے حقیقت لغویہ کی تعریف میں استعارہ کو نکالنے کیلئے ”من غیر تاویل“ کی قید لگائی ہے اور مجاز لغوی کی تعریف میں استعارہ کو شامل کرنے کیلئے ”غیر موضوعہ لہ بالتحقیق“ کی قید لگائی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی آپ نے یہ دونوں قید ناخواہ لگائی ہیں اسلئے کہ یہ قانون ہے کہ

”المطلق اذا اطلق يراد به الفرد الكامل“ تو یہاں پر بھی اگر حقیقت و مجاز کو ان قیود کے بغیر مطلق ذکر کرتے تو اس ضابطے کے مطابق اس سے بھی فرد کامل اور فرد حقیقی مراد ہوتا لہذا جب حقیقت لغویہ کی تعریف میں وضع سے وضع حقیقی مراد ہوگی تو استعارہ خود بخود نکل جاتا اس کے نکالنے کیلئے قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی اور اسی طرح جب مجاز کی تعریف میں مجاز حقیقی مراد ہوگا تو استعارہ خود بخود داخل ہوگا اس کو داخل کرنے کیلئے کسی قید کے لگانے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی تو پھر بھی انھوں نے یہ قیود کیوں لگائی ہیں اور ہماری اس بات کی تائید علامہ سکا کی ”کی وضع کی بیان کردہ اس تعریف سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے وضع کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”الوضع هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه“ اور پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ ایسا مجاز نہ ہو جو قرینہ کے ساتھ معنی پر دلالت کرے جبکہ جس طرح مجاز میں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح استعارہ میں بھی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جیسے اسد کی دلالت بہادر آدمی پر قرینہ کے بغیر نہیں ہوتی ہے لہذا وضع کی اس تعریف سے حقیقت کی تعریف سے استعارہ خود بخود نکل جاتا حقیقت کی تعریف سے استعارہ کو نکالنے کیلئے من غیر تاویل کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی اور مجاز کی تعریف میں استعارہ خود بخود داخل ہوتا مجاز کی تعریف میں استعارہ کو داخل کرنے کیلئے غیر موضوعۃ لہ بالتحقیق کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی؟

جواب:- اللہم الا ان يقصد

اس عبارت کے ساتھ شارح نے علامہ سکا کی طرف داری کرتے ہوئے دو جواب دئے ہیں پہلا جواب یہ دیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لغویہ کی تعریفوں میں یہ قیود تعریفوں کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ یہ قیود تعریفوں کیلئے تکمیل کا فائدہ دینے کیلئے نہیں ہیں بلکہ یہ تعریف کی مزید وضاحت کیلئے لگائی گئیں ہیں۔

دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ استعارہ اور حقیقت میں اشتراک لفظی تھا ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کیلئے علامہ سکا کی نے یہ قید لگائی ہے کہ حقیقت وہ ہے جس میں وہ معنی تاویل کے طور پر موضوع لہ نہ ہو جبکہ استعارہ میں وہ معنی تاویل کے طور پر موضوع لہ بنتا ہے۔

وَبِهَذَا يَخْرُجُ الْجَوَابُ عَنْ سَوَالِ الْآخَرِ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَوْ سَلَّمْ تَنَاوُلُ الْوَضْعِ لَوْضَعُ بِالتَّوِيلِ فَلَا تَخْرُجُ الْإِسْتِعَارَةُ أَيْضًا لِأَنَّهُ يُضَدِّقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَتْ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ أَغْنَى الْوَضْعُ بِالتَّحْقِيقِ إِذْ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ الْوَضْعَ يَتَنَاوَلُ الْوَضْعَ بِالتَّحْقِيقِ وَالتَّوِيلِ لَكِنْ لَا جِهَةً لِتَخْصِصِهِ بِالْوَضْعِ بِالتَّوِيلِ فَقَطْ حَتَّى يَخْرُجَ الْإِسْتِعَارَةُ الْبَتَّةَ۔

ترجمہ:-

اس سے ایک دوسرے سوال کا جواب بھی نکل آیا اور وہ یہ کہ اگر وضع کا وضع تاویلی کو شامل ہونا مان لیا جائے تو تب بھی استعارہ خارج نہیں ہوتا کیونکہ اس بات پر یہ صادق آرہا ہے کہ یہ فی الجملہ اپنے غیر معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یعنی وضع تحقیقی میں کیونکہ زیادہ سے زیادہ اتنی سی بات ہے کہ لفظ وضع تحقیقی اور وضع تاویلی دونوں کو شامل ہے لیکن اسے صرف وضع تاویلی کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے یہاں تک کہ یقینی طور پر استعارہ خارج ہو جائے۔

تشریح:-

وَبِهَذَا يَخْرُجُ:- اس عبارت کے ساتھ شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اس دوسرے جواب کے ساتھ ایک اور اعتراض کا بھی جواب ہو گیا جو اس موقع پر کسی نے کیا تھا اور وہ اعتراض یہ تھا کہ آپ نے کہا ہے کہ حقیقت لغویہ کی تعریف میں علامہ سکا کی نے ”من غیر تاویل“ کی قید استعارہ کو نکالنے کیلئے لگائی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کسی بھی چیز کو اس وقت نکالا جاتا ہے جب وہ چیز اس میں داخل ہو جبکہ یہاں پر مذکورہ صورت میں استعارہ تو پہلے سے حقیقت لغویہ کی تعریف میں داخل ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ قاعدہ ہے کہ ”المطلق اذا اطلق يراد به الفرد الكامل“ تو اس سے بھی فرد کامل یعنی وضع حقیقی مراد ہے اور استعارہ میں وضع حقیقی نہیں ہوتی ہے بلکہ وضع تاویلی ہوتی ہے اسلئے اس قید کے لگانے کی ضرورت نہیں تھی اور اگر ہم مان بھی لیں کہ استعارہ حقیقت لغویہ میں داخل ہوتا ہے تو تب بھی اس قید کے لگانے کی ضرورت نہیں تھی اسلئے کہ اس میں کہا گیا ہے کہ معنی



موضوع لہ میں لفظ مستعمل ہو جبکہ استعارہ میں فی الجملہ لفظ اپنے غیر معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے اگرچہ بطور تاویل وہ معنی موضوع لہ بن جاتا ہے لہذا حقیقت لغویہ کی تعریف سے استعارہ خود بخود نکل جائے گا اسے نکالنے کیلئے ’من غیر تاویل‘ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی۔ جواب:- گذشتہ جواب سے اس اعتراض کا بھی جواب ہو گیا کہ حقیقت لغویہ اور استعارہ میں چونکہ اشتراک لفظی تھی اسلئے ان کے درمیان فرق کرنے کیلئے علامہ سکا کی نے یہ قید لگائی ہے ورنہ یہ قید اس تعریف کی حقیقت میں داخل نہیں ہے اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے۔

وَرَدًا أَيْضًا مَذْكُورُهُ أَنَّ التَّقْيِيدَ بِاصْطِلَاحِ بِهِ التَّخَاطُبُ أَوْ مَا يُؤَدِّي مَعْنَاهُ كَمَا لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَعْرِيفِ الْمَجَازِ لِيَدْخُلَ فِيهِ نَحْوُ لَفْظِ الصَّلَاةِ إِذَا اسْتَعْمَلَهُ الشَّارِعُ فِي الدُّعَاءِ مَجَازًا كَذَلِكَ لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ أَيْضًا لِيُخْرَجَ عَنْهُ نَحْوُ هَذَا اللَّفْظِ لِأَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي مَا وَضَعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَا وَضَعَ لَهُ فِي هَذَا الْإِصْطِلَاحِ وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ أَنَّ قَيْدَ الْحَيَثِيَّةِ مُرَادٌ فِي تَعْرِيفِ الْأُمُورِ الَّتِي تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْإِعْتِبَارَاتِ وَالْإِضَافَاتِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ الْوَاحِدَةَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْوَاحِدَةِ قَدْ تَكُونُ حَقِيقَةً وَقَدْ تَكُونُ مَجَازًا بِحَسَبِ وَضْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَالْمُرَادُ أَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي مَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لَهُ لِأَسَيِّمَاتٍ تَغْلِيْقُ الْحُكْمَ بِالْوَصْفِ مُفِيدًا لِهَذَا الْمَعْنَى كَمَا يُقَالُ الْجَوَادُ لَا يَخِيبُ سَائِلُهُ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جَوَادٌ فَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ عَنِ التَّعْرِيفِ بِشَبْلِ لَفْظِ الصَّلَاةِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ فِي الدُّعَاءِ لِأَنَّ اسْتِعْمَالَهُ فِي الدُّعَاءِ لَيْسَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلدُّعَاءِ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الدُّعَاءَ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ۔

ترجمہ:-

اور اس سے اس کی بھی تردید ہو گئی جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ باصطلاح یہ التخطیب یا وہ لفظ جو اس کے معنی کو اداء کرے کے ساتھ اس کو مقید کرنا یہ جس طرح مجاز کی تعریف میں ضروری ہے تاکہ اس میں صلوة جیسے الفاظ داخل ہو جائیں جبکہ انھیں شارع مجاز ادعا کے معنی میں استعمال کرے ایسے ہی ضروری ہے کہ حقیقت کی تعریف میں بھی ہوں تاکہ اس سے لفظ صلوة جیسے الفاظ نکل جائیں کیونکہ یہ فی الجملہ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اگرچہ وہ اصطلاح کے اعتبار سے معنی موضوع لہ نہیں ہیں اور جواب میں ممکن ہے یوں کہا جائے کہ ان امور میں حیثیت کی قید مراد ہوتی ہے جو اعتبارات اور اضافات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ حقیقت اور مجاز بھی ایسے ہی ہیں کیونکہ ایک کلمہ ایک ہی معنی کے اعتبار سے کبھی حقیقت ہوتا ہے اور کبھی مجاز و مختلف وضعوں کے اعتبار سے لہذا مراد یہ ہے کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے خاص کر یہ کہ حکم کو معنی کے ساتھ متعلق کرنا اس معنی کا فائدہ دیتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کئی اپنے مسائل کو محروم نہیں کرتا ہے یعنی اس حیثیت سے کہ وہ کئی ہے تو اس صورت میں تعریف سے لفظ صلوة نکل جائے گا جو عرف شرعی میں دعاء کے معنی میں مستعمل ہے کیونکہ دعاء میں اس کا استعمال اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ دعاء میں موضوع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ دعاء اس کے معنی موضوع لہ کا ایک جزء ہے۔

تشریح:-

ورد ماذ ذکرہ ایضاً بان التَّقْيِيدَ :- علامہ سکا کی کی حقیقت لغوی اور مجاز لغوی کی تعریف پر یہاں سے دوسرا اعتراض ذکر کر رہے ہیں اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے جس طرح مجاز کی تعریف میں ’فسی اصطلاح بہ التخطیب‘ کی قید لگائی ہے اسی طرح آپ کو چاہئے تھا کہ آپ یہ قید حقیقت کی تعریف میں بھی لگا لیتے جیسے کہ ہم نے اس سے پہلے دونوں کی تعریفوں میں یہ قید لگائی ہے کیونکہ جس طرح مجاز میں یہ قید ضروری ہے کہ وہ اسی اصطلاح میں مجاز ہو جس میں بات ہو رہی ہے اس قید کے لگانے سے یہ فائدہ ہوگا کہ لفظ صلوة جیسے الفاظ کو جب صاحب اصطلاح دوسرے معنی میں استعمال کرے تو وہ مجاز بن جائیں گے یہ تمام الفاظ مجاز ہونے کے باوجود حقیقت کی تعریف میں داخل ہوں گے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس اصطلاح میں حقیقت ہو جس میں بات ہو رہی ہے تو آپ نے مجاز میں یہ قید لگائی ہے حقیقت کی تعریف میں یہ قید کیوں

نہیں لگائی ہے شارح علامہ تفتازانی نے علامہ سکا کی طرف داری کرتے ہوئے اس اعتراض کے تین جوابات دئے ہیں لیکن تینوں جوابات ضعیف ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی قوی اور صحیح نہیں ہے۔

پہلا جواب:- ہر وہ چیز جو اعتبارات اور نسبتوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی ہے ان میں حیثیت کی قید معتبر ہوتی ہے اور حقیقت و مجاز بھی نسبتوں اور اعتبارات کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے ہیں لہذا ان میں بھی حیثیت کی قید اگرچہ ہم نے نہیں لگائی ہے لیکن پھر بھی معتبر ہوگی چنانچہ اس قید کے لگانے سے حقیقت کی تعریف یوں بنے گی کہ حقیقت وہ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے لہذا حیثیت کی قید اگرچہ ہم نے نہیں لگائی ہے لیکن پھر بھی اس قانون کی وجہ سے معتبر ہوگی جس کی وجہ سے صلوة کو جب دعا کے معنی میں استعمال کیا جائے تو حواس داخل نہیں ہوگا۔

لا سیما کی عبارت کے ساتھ اسی بات کے ثبوت کیلئے دوسری بات ذکر کر رہے ہیں کہ اسی طرح جب کسی حکم کو کسی وصف کے ساتھ متعلق کر دیا جائے تو اس موصوف کا مصدر اس کیلئے علت بنتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ”الجواد لا یخیب سائلہ“ یعنی نئی آدمی اپنے سائل کو ناکام نہیں لوٹاتا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نئی نئی ہونے کی حیثیت سے اپنے سائل کو ناکام نہیں لوٹاتا اس سے کوئی اور حیثیت مراد نہیں ہوتی ہے اسلئے اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ ”الجواد لا یخیب سائلہ لآئہ جواد“ لہذا جب حقیقت کی تعریف میں بھی حیثیت کی قید معتبر ہے تو اب اگر کوئی آدمی شرعی اصطلاح میں لفظ صلوة کو دعا کیلئے استعمال کرے گا تو یہ حقیقت کی تعریف سے نکل جائے گا اسلئے کہ شریعت میں صلوة اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ لفظ صلوة شریعت میں دعا کے معنی میں اس اعتبار سے استعمال ہوتا ہے کہ دعاء نماز کا ایک جزء ہے۔

یہ جواب کمزور ہے اسلئے کہ اگر یہی بات کافی ہوتی تو پھر مجاز کی تعریف میں بھی ”فی اصطلاح بہ التخاطب“ کی قید معتبر ہونی چاہئے اور جس طرح حقیقت کی تعریف میں اس کے معتبر ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر نہیں کیا ہے اسی طرح مجاز کی تعریف میں بھی اس قید کے معتبر ہونے کی وجہ سے یہ قید نہیں لگانی چاہئے تھی جبکہ علامہ سکا کی نے حقیقت کی تعریف میں تو یہ قید نہیں لگائی ہے اور مجاز کی تعریف میں یہ قید لگا دی ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بَأَنَّ قَيْدَ اصْطِلَاحٍ بِهِ التَّخَاطُبُ مُرَادٌ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ لَكِنَّهُ أَكْتَفَى بِذِكْرِهِ فِي الْمَجَازِ لَكُنْ  
الْبَحْثُ عَنِ الْحَقِيقَةِ غَيْرِ مَقْصُودٍ فِي هَذَا الْفَنِّ وَبِأَنَّ اللَّامَ فِي الْوَضْعِ لِلْعَهْدَةِ أَيْ الْوَضْعِ الَّذِي وَقَعَ بِهِ  
التَّخَاطُبُ فَلَا حَاجَةَ إِلَى هَذَا الْقَيْدِ وَفِي كَلِمَتِهِمَا نَظَرٌ وَاعْتِرَاضٌ أَيْضًا عَلَى تَعْرِيفِ الْمَجَازِ بِأَنَّهُ يَتَنَاولُ الْغَلَطَ  
لِأَنَّ الْفَرَسَ فِي قَوْلِهِ خَذَ هَذَا الْفَرَسَ مُشِيرًا إِلَى كِتَابٍ بَيِّنَ يَدِيهِ مُسْتَعْمَلٍ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ وَالْإِشَارَةُ  
إِلَى الْكِتَابِ قَرِينَةٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُرَدِّ بِالْفَرَسِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ۔

ترجمہ:-

اور کبھی اس کا جواب اس طور پر دیا جاتا ہے کہ مخاطب کی قید حقیقت کی تعریف میں بھی مراد ہے لیکن مجاز کی تعریف میں ذکر کرنے پر اکتفاء کر لیا ہے کیونکہ حقیقت کی بحث اس فن میں مقصود بالذات نہیں ہے اور اس طور پر کہ الوضع میں لام عہد کیلئے ہے یعنی وہ وضع ہے جس کے ساتھ مخاطب ہو رہا ہے تو اس قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن ان دونوں میں نظر ہے اور مجاز کی تعریف پر یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ غلط کو شامل ہے کیونکہ سامنے رکھی ہوئی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خذ هذا الفرس میں لفظ فرس غیر معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اور کتاب کی طرف اشارہ کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ فرس سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔

تشریح:-

وقد یجواب:- یہاں سے حقیقت و مجاز لغوی کی تعریفوں پر ہونے والے اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فسی اصطلاح بہ التخاطب“ کی قید حقیقت و مجاز دونوں کی تعریفوں میں معتبر ہے لیکن ہم نے مجاز کی تعریف میں اس کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے تا کہ حقیقت کو اس پر قیاس کیا جاسکے اسلئے کہ اصل مقصود مجاز کی بحث ہے اور جب اصل مقصود میں اسے ذکر کر دیا تو غیر مقصود کو اس پر قیاس کریں گے۔

لیکن یہ جواب کمزور ہے اسلئے کہ حقیقت اصل اور متبوع ہے اور مجاز فرع اور تابع ہے اور قانون یہ ہے کہ اصل پر فرع کو قیاس کیا جاتا ہے نہ کہ فرع پر اصل کو جبکہ مذکورہ صورت میں اصل کو فرع پر قیاس کرنا لازم آ رہا ہے اور یہ صحیح نہیں ہے اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ اگر قیاس کرنا ہی تھا تو ان کو چاہئے تھا کہ یہ قید حقیقت کی تعریف میں ذکر کر کے مجاز کو اس پر قیاس کرتے اسلئے کہ مقیس علیہ پہلے مذکور ہوتا ہے نہ کہ مقیس جبکہ مذکورہ صورت میں مقیس مقیس علیہ سے مقدم ہے۔

وبانّ اللام فی الوضع للعہد

یہاں سے تیسرا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وضع کے اوپر جو الف لام داخل ہے یہ الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد وہ اصطلاح ہے جس میں مخاطب ہو رہا ہے لہذا حقیقت لغویہ کی تعریف میں اس قید کے لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔  
لیکن یہ جواب بھی کمزور ہے اسلئے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی تو پھر مجاز میں بھی الوضع پر الف لام کو عہد کیلئے بنا کر ”فی اصطلاح بہ التخاطب“ کی قید کی تصریح نہیں کرنی چاہئے تھی جبکہ مجاز میں انھوں نے اس قید کی تصریح کی ہے اس کی کیا وجہ ہے۔

واعترض علیہ :- اس عبارت کیساتھ شارح خود علامہ سکا کی پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ان کی مجازی کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ تعریف غلط پر صادق آرہی ہے جبکہ غلط کسی کے نزدیک مجاز نہیں ہے جیسے کوئی آدمی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ ”خذ هذا الفرس“ تو اس پر مجازی کی پوری تعریف صادق آرہی ہے کہ لفظ حقیقی طور پر اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اور یہ اس اصطلاح میں بھی غیر موضوع لہ ہے جس میں مخاطب ہو رہا ہے اور قرینہ مانع بھی موجود ہے کہ اس سے اس کا معنی حقیقی کتاب مراد نہیں ہے۔ لہذا اس تعریف کے کذب کو شامل ہونے کی وجہ سے یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

وَقَسَمَ السَّكَكِيُّ الْمَجَازَ اللَّغَوِيَّ الرَّاجِعَ إِلَى مَعْنَى الْكَلِمَةِ الْمُتَضَمِّنِ لِلْفَائِدَةِ إِلَى اسْتِعَارَةٍ وَغَيْرِهَا بَأَنَّهُ  
إِنْ تَضَمَّنَ الْمُبَالِغَةَ فِي التَّشْبِيهِ فَاسْتِعَارَةٌ وَالْأَفْغِيرُ اسْتِعَارَةٌ وَعَرَفَ السَّكَكِيُّ الْإِسْتِعَارَةَ بِأَن تَذَكَّرَ أَحَدُ  
طَرَفِي التَّشْبِيهِ وَتَرِيدَ بِهِ أَى بِالطَّرَفِ الْمَذْكُورِ الْآخَرَ أَى الطَّرَفِ الْمَتْرُوكِ مُدْعِيًا دُخُولَ الْمُشَبَّهِ فِي  
جِنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ كَمَا تَقُولُ فِي الْحَمَامِ أَسَدًا وَأَنْتَ تَرِيدُ بِهِ الرَّجُلَ الشَّجَاعَ مُدْعِيًا أَنَّهُ مِنْ جِنْسِ الْأَسَدِ  
فَتَثَبُّتُ لَهُ مَا يَخْتَصُّ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَهُوَ اسْمُ جِنْسِهِ وَكَمَا تَقُولُ أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا وَأَنْتَ تَرِيدُ بِالْمَنِيَّةِ  
السَّبْعَ بِإِدْعَاءِ السَّبْعِيَّةِ لَهَا فَتَثَبُّتُ لَهَا مَا يَخْتَصُّ السَّبْعَ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَهُوَ الْأَظْفَارُ وَيُسَمَّى الْمُشَبَّهِ بِهِ سَوَاءً  
كَانَ هُوَ الْمَذْكُورَ أَوِ الْمَتْرُوكَ مُسْتَعَارًا مِنْهُ وَيُسَمَّى اسْمُ الْمُشَبَّهِ بِهِ مُسْتَعَارًا أَوْ يُسَمَّى الْمُشَبَّهِ مُسْتَعَارًا لَهُ  
ترجمہ :-

اور سکا کی نے مجاز لغوی کی تقسیم کی ہے جو معنی کلمہ کی طرف لوٹے اور فائدہ کو متضمن ہو استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف اس طور پر کہ اگر وہ تشبیہ میں مبالغہ کو متضمن ہو تو استعارہ ہے ورنہ غیر استعارہ ہے اور استعارہ کی تعریف کی ہے اس طور پر کہ تشبیہ کے طرفین میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور اس سے طرف مذکور کی دوسری طرف مراد لی جائے مشبہ کے مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کرنے کے ساتھ جیسے تو کہے کہ فی الحمام اسد اس سے رجل شجاع کا دعویٰ کرتے ہوئے کہ وہ اسد کی جنس میں سے ہے لہذا تو اس کیلئے وہ ثابت کرے گا جو مشبہ بہ کے ساتھ خاص ہو اور وہ اس کا اسم جنس ہے اور جیسے تم کہتے ہو کہ موت نے اپنے بچے کا گڑھ دئے ہیں اور تو موت سے درندہ مراد لے اس کیلئے درندگی کا ارادہ کرتے ہوئے لہذا تو یہ ثابت کرے گا اس کیلئے کہ وہ مشبہ بہ یعنی سبع کے ساتھ خاص ہو اور وہ اظفار ہے اور مشبہ بہ کا نام رکھا جاتا ہے خواہ وہ مذکور ہو یا متروک مستعار منہ اور مشبہ بہ کے اسم کا مستعار اور مشبہ کا مستعار لہ۔

تقریر :-

وقسم السكاكی المجاز اللغوی

اب تک علامہ سکا کی پر ہونے والے دو اعتراض بیان ہوئے اور اب یہاں سے علامہ سکا کی پر ہونے والا تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں لیکن اعتراض کے ذکر کرنے سے پہلے تمہید کے طور پر علامہ سکا کی نے مجاز لغوی کی تقسیم کی ہے۔ پہلے اس تقسیم کو بیان کریں گے جس کے ضمن میں کچھ تعریفات بھی ذکر کریں گے چنانچہ علامہ سکا کی کے نزدیک مجاز کی دو قسمیں ہیں استعارہ اور غیر استعارہ اور استعارہ اس تشبیہ کو کہتے ہیں جس میں طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ میں سے کسی ایک کو ذکر کر دیا جائے اور دوسرے کو حذف کر دیا جائے پھر مذکور بول کر محذوف مراد لیا جائے اس بات کا دعویٰ کرتے ہوئے کہ یہاں پر مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہے پھر محذوف کے لوازمات کو مذکور کیلئے ثابت کئے جائیں مشبہ بہ کے مذکور ہونے کی مثال جیسے ”رئیت اسدا فی الحمام یغتسل“ میں نے حمام میں شیر کو نہاتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس میں اسد مشبہ بہ اور مذکور ہے اور اس میں اسد بول کر مشبہ انسان شجاع کا قصد کیا گیا ہے اس طور پر کہ انسان اسد کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور اسد کیلئے محذوف انسان کے اوصاف میں سے یغتسل ثابت کیا ہے مشبہ کے مذکور ہونے کی مثال جیسے انشبت المدیة اظفارها اس میں مدیہ مشبہ کو مشبہ بہ کے جنس میں داخل کر کے اس کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیکر مشبہ کیلئے مشبہ بہ کا لازم اظفار ثابت کیا ہے اور اس سے مراد ”حیوان مفترس“ ہے اور وہ محذوف ہے پھر ”حیوان مفترس“ محذوف کے لوازمات ”اظفار“ کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے پھر یہاں پر وہ بات ذکر کی ہے جس کا کئی بار پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ مشبہ بہ کو مستعار منہ اور مشبہ کو مستعار لہ اور وہ لفظ جو مشبہ بہ پر دلالت کرے اسے مستعار کہتے ہیں۔

وَقَسَمَهَا إِلَى الْإِسْتِعَارَةِ إِلَى الْمَصْرَحِ بِهَا وَالْمَكْنِيِّ عَنْهَا وَعَنَى بِالْمَصْرَحِ بِهَا أَنْ يَكُونَ الطَّرْفُ الْمَذْكُورُ مِنْ طَرَفِي التَّشْبِيهِ هُوَ الْمُشَبَّهُ بِهِ وَجَعَلَ مِنْهَا أَيْ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ الْمَصْرَحِ بِهَا تَحْقِيقِيَّةً وَتَخْيِيلِيَّةً وَأَنَّمَا لَمْ يَقُلْ قَسَمَهَا إِلَيْهِمَا لِأَنَّ الْمُتَبَادِرَ إِلَى الْفَهْمِ مِنَ التَّحْقِيقِيَّةِ وَالتَّخْيِيلِيَّةِ مَا يَكُونُ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ قَدْ ذَكَرَ قَسَمًا آخَرَ سَمَّاها الْمُحْتَمَلَةَ لِلتَّحْقِيقِ وَالتَّخْيِيلِ كَمَا ذَكَرَ فِي بَيْتِ زُهَيْرٍ وَفَسَّرَ التَّحْقِيقِيَّةَ بِمَا مَرَّ أَيْ بِمَا يَكُونُ الْمُسَبَّهَ الْمَتْرُوكُ مُتَحَقِّقًا جَسَادًا وَعَقْلًا وَعَدَّ التَّمَثِيلَ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ كَمَا فِي قَوْلِكَ أَرَاكَ تَقْدُمُ رَجُلًا وَتُوَخَّرُ أُخْرَى مِنْهَا أَيْ مِنَ التَّحْقِيقِيَّةِ حَيْثُ قَالَ فِي قِسْمِ الْإِسْتِعَارَةِ الْمَصْرَحِ بِهَا التَّحْقِيقِيَّةَ مَعَ الْقَطْعِ وَبِالنَّمِثَةِ الْإِسْتِعَارَةِ وَصَفَ إِحْدَى صُورَتَيْنِ مُنْتَزَعَتَيْنِ مِنْ أُمُورٍ يَوْصَفُ صُورَةُ أُخْرَى۔

ترجمہ:-

اور استعارہ کو تقسیم کیا ہے مصرح اور مکنی کی طرف اور مصرح سے یہ مراد لیا ہے کہ تشبیہ کے طرفین میں سے مشبہ بہ مذکور ہو اور استعارہ مصرح ہی سے قرار دیا ہے تحقیق اور تخیلیہ کو مصنف نے قسمیں لکھیں اس لئے نہیں کہا ہے کہ تحقیق اور تخیلیہ سے متبادر الی الفہم وہ ہے جو جزم اور یقین کے طور پر ہو حالانکہ سکا کی نے ایک اور قسم ذکر کی ہے جس کا نام محتمل تحقیق و تخیل ہے جیسا کہ زہیر کے شعر میں ذکر کیا ہے۔ اور تحقیق کی وہ تفسیر کی ہے جو زمر چکی ہے یعنی جس میں مشبہ متروک متحقق ہو حنا یا عقلاً اور تمثیل کو استعارہ کے طور پر شمار کیا ہے جیسے تمہارے اس قول میں ہے کہ میں تجھے دیکھ رہا ہوں کہ تو ایک بیکر کو آگے بڑھا رہا ہے اور دوسرے کے پیچھے کر رہا ہے۔ اسی میں سے تحقیق ہے چنانچہ اس نے کہا ہے کہ امثلہ ہی سے ہے چند امور سے مترشح ہونے والی دو صورتوں میں سے ایک کے وصف کا استعارہ دوسری صورت کے وصف کیلئے کر دیا جائے۔

تشریح:-

وقسمها السكا كى :- پھر استعارہ کی تقسیم بیان کی ہے چنانچہ استعارہ کی دو قسمیں ہیں استعارہ تصریحیہ اور استعارہ کنایہ اور علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ تصریحیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ بہ مذکور اور مشبہ محذوف ہو پھر استعارہ تصریحیہ کی دو قسمیں ہیں تحقیق اور تخیلیہ۔ پھر تحقیق کی تعریف وہی کی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی تھی کہ استعارہ تحقیق وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ مذکور نہ ہو لیکن اس کے باوجود حنا یا عقلاً پایا جاتا ہو حنا کی مثال جیسے ”رئیت اسدا فی الحمام“ اس میں اسد سے مراد ”رجل شجاع“ ہے اور اس کا وجود خارج میں موجود ہے اور عقلاً کی مثال جیسے ”اهدنا الصراط المستقیم“ اس میں صراط عقلاً موجود ہے۔ اور تمثیل کو علامہ سکا کی نے تحقیق میں داخل

کیا ہے اسلئے کہ انھوں نے اپنی کتاب میں اس کی عبارت یوں ذکر کی ہے ”التحقیقۃ مع القطع ومن الامثلة استعارة وصف احدی الصورتین منتزعتین من امور لوصف صورة اخرى“  
شرح کی چند باتیں۔

الراجع الی معنی الکلمۃ: اس عبارت کے ساتھ اس استعارہ سے احتراز کیا ہے جو حکم کلمہ کی طرف لوٹتا ہے شارح نے بعد میں جا کر اس کی وضاحت کی ہے لیکن یہاں پر ضمایہ بات سمجھ لیں کہ ایک استعارہ کلمہ کے معنی کی طرف لوٹتا ہے اور استعارہ معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے اور دوسرا استعارہ کلمہ کے حکم کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی اعراب کے اعتبار سے کہ ایک لفظ کا اعراب دوسرے لفظ پر جاری کر دیا جاتا ہے جیسے ”وجاء ربک“ اصل میں تھا ”وجاء حکم ربک“ اس میں اصل کے اعتبار سے رب مجرورہ رکب کیلئے مضاف الیہ بننے کی وجہ سے مجرور ہے اور حکم مرفوع ہے یہاں پر فاعل ہونے کی وجہ سے لیکن یہاں پر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ پر مضاف کا اعراب جاری کر دیا گیا ہے تو ”الراجع الی حکم الکلمۃ“ کی قید لگانے کے ساتھ اس سے احتراز کیا ہے۔

المتضمن للفائدة:۔ اس کی پوری تفصیل بعد میں آئے گی کہ استعارہ کی ایک قسم ہے متضمن للفائدہ اور دوسری قسم ہے غیر متضمن للفائدہ تو یہ قید لگا کر غیر متضمن للفائدہ سے احتراز کیا ہے جیسے ”المرسین“ اونٹ کی ناک کو کہتے ہیں یہ بول کر انسان کی ناک مراد لی جائے اور تشبیہ کا قصد نہ کیا جائے تو یہ استعارہ تو ہوگا لیکن متضمن للفائدہ نہیں ہوگا۔

وانما لم یقل قسمها الیهما:۔ اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے اپنا طرز کیوں تبدیل کیا ہے پہلے آپ نے کہا تھا کہ قسمها وراخر میں آکر کہا وجعل منها تحقیقۃ وتخیلیۃ اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب:۔ مصنف نے ایک فائدہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے اپنا طرز کلام تبدیل کر دیا ہے جو اس عبارت کے غیر کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور وہ فائدہ یہ تھا کہ اگر مصنف وہ عبارت لاتے جو آپ نے ذکر کی ہے تو اس سے یہ لازم آتا کہ ان کے نزدیک استعارہ تصریح کی دوہی قسمیں ہیں جبکہ ان کے نزدیک استعارہ تصریح کی تین قسمیں ہیں دو یہ قسمیں اور تیسری قسم وہ جس میں تحقیقۃ اور تخیلیۃ دونوں پائے جائیں جیسے زہیر کے قول ”صحبا القلب عن سلمی واقتصر باطلۃ:۔ وعری افراس الصبی ورواحلۃ“۔ تو انھوں نے اس حصر سے بچنے کیلئے اپنا طرز کلام تبدیل کر دیا ہے۔ چنانچہ اگر اس طرح اپنا طرز کلام نہ بدلتے تو اس نکتہ کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا۔

اس جواب کی وجہ سے علامہ سکا کی مذہب پر اشکال ہوگا کہ ان کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ استعارہ تحقیقۃ اور تخیلیۃ دونوں ایک ہی جگہ جمع ہو جائیں حالانکہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ تخیلیۃ اور مکیۃ کے درمیان تلازم ہے اور تخیلیۃ اور تحقیقۃ ایک دوسرے کے ضد ہیں اسلئے کہ دونوں ایک دوسرے کے قسیمین بنتے ہیں تو پھر تحقیقۃ اور تخیلیۃ کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

وَرَدُّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُ أَيْ التَّمَثِيلُ مُسْتَلَزِمٌ لِلتَّرْكِيبِ الْمُتَنَافِي لِلْأَفْرَادِ فَلَا يَصِحُّ عُدُّهُ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ أَقْسَامِ الْمَجَازِ الْمَفْرَدِ لِأَنَّ تَنَافِي اللَّوْازِمِ يَدُلُّ عَلَى تَنَافِي الْمَلْزُومَاتِ وَالْإِلْزَامُ اجْتِمَاعُ الْمُتَنَافِيَيْنِ ضَرُورَةً وَجُودَ الْإِلْزَامِ عِنْدَ وَجُودِ الْمَلْزُومِ۔

ترجمہ:۔

اور رد کر دیا گیا ہے اس کو اس طور پر کہ تمثیل مستلزم ترکیب ہے جو افراد کے متنافی ہے لہذا تمثیل کو استعارہ سے شمار کرنا صحیح نہیں کیونکہ استعارہ مجاز مفرد کی اقسام میں سے ہے اس واسطے کہ لوازم کا متنافی ہونا متنافی ملزومات پر دال ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا کیونکہ وجود ملزوم کے وقت وجود لازم لازم ہے۔  
تشریح:۔

یہاں سے مصنف نے اپنے مقصود کے مطابق علامہ سکا کی پرتیسرا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے استعارہ تمثیلیۃ

کو استعارہ حقیقیہ میں داخل سمجھ کر اس کی ایک قسم قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ استعارہ تمثیلیہ ترکیب کو مستلزم ہے اور وہ اس طرح کہ استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں چند متعدد چیزوں سے کوئی صورت متزع کرنے کو اور یہ اس صورت میں ہو سکتا ہے جب وہ مرکب ہو الغرض استعارہ تمثیلیہ کو ترکیب لازم ہے اور استعارہ حقیقیہ مجاز لغوی کی ایک قسم ہے اور مجاز لغوی مفرد ہے اور اس کے واسطے سے حقیقیہ کو بھی افراد لازم ہوگا تو استعارہ تمثیلیہ کو حقیقیہ کی قسم قرار دینے سے دو متافین (یعنی مرکب اور مفرد) کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّهُ عَدُّ التَّمثِيلِ قِسْمَانِ مُطْلَقِ الْإِسْتِعَارَةِ التَّصْرِيحِيَّةِ التَّحْقِيقِيَّةِ لَا مِنْ الْإِسْتِعَارَةِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ مُفْرَدٌ وَقِسْمَةُ الْمَجَازِ الْمُفْرَدِ إِلَى الْإِسْتِعَارَةِ وَغَيْرِهَا لَا تَوْجِبُ كَوْنُ كُلِّ إِسْتِعَارَةٍ مَجَازًا مُفْرَدًا كَقَوْلِنَا الْأَبْيَضُ إِمَّا حَيَوَانًا أَوْ غَيْرَهُ وَالْحَيَوَانُ قَدْ يَكُونُ أَبْيَضٌ وَقَدْ لَا يَكُونُ۔

ترجمہ:-

جواب یہ ہے کہ اس کا کہنے میں نے تمثیل کو مطلق استعارہ تصریحیہ حقیقیہ کی قسم شمار کیا ہے نہ کہ اس استعارہ کی جو مجاز مفرد ہے اور مجاز مفرد کا منقسم ہونا استعارہ وغیرہ کی طرف واجب نہیں کرتا ہے ہر استعارہ کے مجاز مفرد ہونے کو جیسے ہمارا قول ابیض حیوان ہے یا غیر حیوان اور حیوان کبھی ابیض ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔  
تشریح:-

والجواب انه عد التمثيل :- یہاں سے شارح نے مصنف کے اس اعتراض کے جوابات دیئے شروع کئے ہیں اور کل پانچ جوابات دئے ہیں ان میں سے دو قوی اور صحیح ہیں جبکہ باقی تین جوابات چونکہ ضعیف ہیں اسلئے ان کی تعبیر کلمہ تریض اجیب کیا تاکہ کی ہے۔  
الجواب الاول :- استعارہ تصریحیہ مجاز لغوی کی ایک قسم ہے اور مجاز لغوی مفرد ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مقسم کے مفرد ہونے سے قسم کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اس وجہ سے یہاں پر اجتماع متافین لازم نہیں آئے گا لہذا استعارہ تمثیلیہ کو استعارہ حقیقیہ کی قسم شمار کرنا صحیح ہے یہ اس طرح ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ”الابيض اما حيوان او غير حيوان“ پھر حیوان کیلئے ابیض ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ وہ ابیض بھی ہو سکتا ہے جیسے مرغابی اور سفید بکری اور غیر ابیض بھی ہو سکتا ہے جیسے بھینس وغیرہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقسم اور قسم کے درمیان دو طرح کی نسبتیں ہوتی ہیں کبھی عام خاص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی عام خاص من وجہ کی۔ اگر مقسم اور قسم کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہو تو مقسم کا قسم سے عام اور قسم کا مقسم سے خاص ہونا ضروری ہوتا ہے اور اگر مقسم اور اس کی قسم کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو تو مقسم کا مقسم سے خاص ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کبھی خاص ہوگی جیسے انسان حیوان سے خاص ہے اور کبھی عام ہوگی جیسے ابیض کی قسم حیوان غیر ابیض اپنے مقسم سے عام ہے اور یہاں پر بھی مجاز لغوی اور استعارہ حقیقیہ کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے لہذا تصریحیہ بھی حقیقیہ کی قسم ہو کر اس سے عام ہو سکتی ہے اسلئے کہ اس میں مفرد اور مرکب دونوں کا احتمال ہے لہذا اس سے اجتماع متافین لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ تمثیل مطلق استعارہ تصریحیہ حقیقیہ کی قسم ہے اس مجاز کی قسم نہیں ہے جو مجاز مفرد بنتا ہے۔

عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْمِفْتَاحِ صَرِيحٌ فِي أَنَّ الْمَجَازَ الَّذِي جَعَلَهُ مُنْقَسِمًا إِلَى أَقْسَامٍ لَيْسَ هُوَ الْمَجَازُ فِي الْمُفْرَدِ الْمُفَسَّرِ بِالْكَلِمَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَتْ لَهُ لِأَنَّهُ قَالَ بَعْدَ تَعْرِيفِ الْمَجَازِ أَنَّ الْمَجَازَ عِنْدَ السَّلَفِ قِسْمَانِ لُغَوِيٌّ وَعَقْلِيٌّ وَاللُّغَوِيُّ قِسْمَانِ رَاجِعٌ إِلَى مَعْنَى الْكَلِمَةِ وَرَاجِعٌ إِلَى حُكْمِ الْكَلِمَةِ وَالرَّاجِعُ إِلَى الْمَعْنَى قِسْمَانِ خَالٍ عَنِ الْفَائِدَةِ وَمُتَضَمِّنٌ لَهَا وَالْمُتَضَمِّنُ لِلْفَائِدَةِ قِسْمَانِ إِسْتِعَارَةٌ وَغَيْرُ إِسْتِعَارَةٍ وَظَاهِرٌ أَنَّ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ وَالرَّاجِعَ إِلَى حُكْمِ الْكَلِمَةِ خَارِجَانِ عَنِ الْمَجَازِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ فَيَجِبُ أَنْ يُرِيدَ بِالرَّاجِعِ إِلَى مَعْنَى الْكَلِمَةِ أَعْمٌ مِنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ لِيَصِحَّ الْحَصْرُ فِي الْقِسْمَيْنِ۔

ترجمہ:-

اس کے باوجود کہ مفتاح کا لفظ اس بات پر صراحت کرتا ہے کہ جس مجاز کو انھوں نے ان قسموں کی طرف منقسم کر دیا ہے وہ مجاز مفرد نہیں ہے جس

کی تفسیر غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونے والے کلمہ کے ساتھ کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سکا کی نے مجاز کی تعریف کے بعد کہا ہے کہ سلف کے ہاں مجاز کی دو قسمیں ہیں لغوی، عقلی پھر لغوی کی دو قسمیں ہیں راجع الی معنی الکلمہ راجع الی حکم الکلمہ پھر راجع الی المعنی کی دو قسمیں ہیں خالی عن الفائدة متضمن للفائدة پھر متضمن للفائدة کی دو قسمیں ہیں استعارہ غیر استعارہ اور ظاہر ہے کہ مجاز عقلی اور راجع الی حکم الکلمہ دونوں مجاز معنی مذکور سے خارج ہیں اسلئے ضروری ہے کہ راجع الی معنی الکلمہ سے مراد مفرد اور مرکب دونوں سے اعم ہوتا کہ قسموں میں حصر صحیح ہو جائے۔

تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے کہ استعارہ تصریحیہ اور مکنیہ کیلئے جو مجاز مقسم بن رہا ہے وہ وہ مجاز نہیں ہے جس کی ہم نے تعریف کی ہے کہ لفظ کو اس کے معنی غیر موضوع لہ میں بالتحقیق استعمال کیا جائے جو بالتحقیق اس لفظ کا معنی غیر موضوع لہ ہو اور اس لفظ کیلئے مفرد ہونا ضروری ہے بلکہ جو مجاز لفظ کا مقسم بن رہا ہے وہ مطلقاً مجاز ہے قطع نظر اس سے کہ وہ مجاز مفرد ہے یا مرکب اسلئے کہ مجاز کی یہ تعریف کرنے کے بعد علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ علماء اسلاف کے نزدیک مجاز کی دو قسمیں ہیں مجاز عقلی اور مجاز لغوی پھر جب یہ مجاز - مجاز عقلی ہوگا تو یہ مقسم کا غیر ہوگا اسلئے کہ مقسم تو یہ ہے کہ لفظ کو غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے جبکہ لفظ عقلی نہیں بن سکتا ہے کہ اسے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے پھر مجاز لغوی کی دو قسمیں ہیں راجع الی معنی الکلمہ اور راجع الی حکم الکلمہ تو علامہ سکا کی نے جب راجع الی حکم الکلمہ کہا تو یہ بھی مقسم مجاز لغوی کا غیر ہوگا اسلئے کہ مجاز لغوی وہ کلمہ ہے جسے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اور راجع الی حکم الکلمہ میں لفظ کو کسی معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اعراب کے اعتبار سے ایک لفظ کے حکم کو دوسرے لفظ کیلئے ثابت کیا جاتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وجاء ربك“ اصل میں تھا ”وجاء حکم ربك“ یعنی ”رب“ حکم کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور تھا لیکن مضاف کو حذف کر کے اس کے اعراب کو استعارہ کے طور پر مضاف الیہ پر جاری کر دیا گیا ہے۔

پھر راجع الی حکم الکلمہ کی دو قسمیں ہیں خالی عن الفائدة اور متضمن للفائدة خالی عن الفائدة جیسے مقید بول کر مطلق مراد لے لینا اسلئے کہ مقید بول کر مطلق کو اس طرح مراد لینا کہ اس کے ساتھ مقید کا بھی ارادہ ہو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ مطلق مقید کے ضمن میں پہلے سے موجود ہوتا ہے جیسے مسنفر بول کر مطلق ہونٹ مراد لینا۔ پھر متضمن للفائدة کی دو قسمیں ہیں استعارہ اور غیر استعارہ یعنی (مجاز مرسل) اب ان تمام قسموں میں سے مجاز عقلی اور ”راجع الی حکم الکلمہ“ مجاز لغوی کی قسمیں ہونے کے باوجود مجاز لغوی میں داخل نہیں ہیں بلکہ اس سے اعم ہیں اس سے معلوم ہوا کہ کبھی کبھار قسم مقسم سے اعم بھی ہو سکتی ہے لہذا یہاں پر بھی مجاز مقسم مفرد اور مرکب ہونے سے اعم ہوگا اور وہ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہوگا اور اس سے وجہ حصر بھی صحیح ہو جائے گی۔

وَأَجِيبْ بَوُجُوهٍ أُخَرُ وَالْأَوَّلُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَلِمَةِ اللَّفْظُ الشَّامِلُ لِلْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ نَحْوُ كَلِمَةِ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا الشَّانِي أَنَّا لَنَسْلَمُ أَنَّ التَّمْثِيلَ يَسْتَلْزِمُ التَّرْكِيبَ بَلْ هُوَ اسْتِعَارَةٌ مُبَيَّنَّةٌ عَلَى التَّشْبِيهِ التَّمْثِيلِيِّ وَهُوَ قَدْ يَكُونُ طَرَفَاهُ مُفْرَدَيْنِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّئِ اسْتَوْقَدْنَا آيَةَ الثَّالِثِ إِنَّ إِضَافَةَ الْكَلِمَةِ إِلَى شَيْءٍ أَوْ تَقْيِيدَهَا وَافْتِرَاقُهَا بِالْفِ شَيْءٍ لَا يُخْرِجُهَا عَنْ أَنْ تَكُونَ كَلِمَةً فَلَا اسْتِعَارَةَ فِي مِثْلِ أَرَاكَ تَقْدُمُ رَجُلًا وَتَوَخَّرُ أُخْرَى هُوَ التَّقْدِيمُ الْمُضَافُ إِلَى الرَّجُلِ الْمُقْتَرَنُ بِتَأْخِيرِ أُخْرَى وَالْمُسْتَعَارُ لَهُ هُوَ التَّرْدُّدُ فَهُوَ كَلِمَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ وَفِي الْكُلِّ نَظَرٌ أَوْ ذَنَاءٌ فِي الشَّرْحِ -

ترجمہ:-

اور دوسرے اعتبارات سے بھی اس کا جواب دیا گیا ہے اول یہ کہ کلمہ سے مراد لفظ ہے جو مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے جیسے کلمہ اللہ علی العلیا میں کلمہ سے مراد کلام ہے۔ دوسرا یہ کہ ہم تمثیل کا مستلزم ترکیب ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ استعارہ ہے جو تشبیہ تمثیلی پر مبنی ہے جس کے طرفین کبھی مفرد بھی ہوتے ہیں جیسے آیت مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الذِّئِ الخ میں ہے تیسرا یہ کہ کسی چیز کی طرف کلمہ کی اضافت کرنا یا اس کو کسی چیز کے ساتھ مقید کرنا چاہے وہ ہزار

چیزیں کیوں نہ ہوں کلمہ ہونے سے نہیں نکالتا ہے لہذا استعارہ اراک تقدم الخ میں وہ تقدیم مراد ہے جو رجل کی طرف مضاف ہے اور وہ تاخیر آخری کے ساتھ مقترن ہے اور مستعار لہ تردد ہے لہذا یہ ایک کلمہ ہے جو غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے ان تمام جوابوں میں نظر ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔  
تشریح:-

یہاں سے کچھ کمزور جوابات بیان کر رہے ہیں۔

پہلا جواب:-

مجاز لغوی کی تعریف میں مذکور کلمہ سے مراد لفظ ہے اور لفظ عام ہے یہ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے اور مفرد اور مرکب دونوں اس کی قسمیں ہیں اسلئے یہاں پر کوئی اجتماع متافین لازم نہیں آئے گا باقی لفظ مفرد پر کلمہ کا اطلاق تو یہ عام ہے لفظ مرکب پر بھی کلمہ کا اطلاق قرآن پاک میں ہوا ہے جیسے ”و کلمۃ اللہ ہی العلیا“ یعنی اللہ کے کلمے بلاغت کے انتہائی درجے کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اس میں کلمہ کو بلیغ کہا ہے جبکہ یہ مسلم حقیقت ہے کہ کلمہ بلیغ نہیں ہوتا ہے بلکہ کلام بلیغ ہوتا ہے تو اس آیت میں کلمہ کو اس کے کلمات کے بلیغ ہونے کے اعتبار سے بلیغ کہا گیا ہے۔

دوسرا جواب:- یہ ہے کہ ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں ہیں کہ استعارہ مرکب ہوتا ہے استعارہ مرکب نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی بناء تشبیہ تمثیلی پر ہوتی ہے اور تشبیہ تمثیلی کے بارے میں ہم نے پہلے سے بتا دیا ہے کہ اس کے طرفین میں دو احتمال ہوتے ہیں کہ وہ مفرد اور مرکب دونوں طرح سے ہو سکتی ہے مرکب کی مثال پہلے گزر چکی ہے ”مالی اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخری“ میں۔

مفرد کی مثال جیسے ”مثلهم کمثل الذی استوقد ناراً“ اس میں ”مثلهم“ مشبہ اور مفرد ہے اور ”کمثل الذی استوقد ناراً“ مشبہ بہ ہے اور مفرد ہے لہذا استعارہ کو حقیقت میں داخل سمجھنے سے متضادین کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ استعارہ مفرد اور مرکب دونوں طرح ہو سکتا ہے۔

تیسرا اعتراض:- کسی بھی کلمہ کے مفرد یا مرکب ہونے کا دار و مدار اس کی ذات پر ہوتا ہے اگر وہ ذات کے اعتبار سے مفرد ہو تو مفرد ہوتا ہے اور اگر ذات کے اعتبار سے مرکب ہو تو مرکب ہوتا ہے کسی دوسری چیز کی طرف اضافت یا کسی دوسری چیز کے ساتھ مقید کرنے سے یا کسی معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے کسی لفظ کو مفرد یا مرکب نہیں کہتے ہیں اور استعارہ تمثیلیہ میں بھی ایک چیز چند چیزوں کی طرف مضاف ہوتی ہے یا ان کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن اگر اپنی ذات کے اعتبار سے ان کو دیکھا جائے تو مفرد ہی ہوتا ہے جیسے ”اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخری“ اس میں تقدم مستعار ہے جس کی اضافت رجل کی طرف کی گئی ہے جو ”تاخیر رجل اخری“ کے ساتھ مقترن ہے اور خود تقدم مفرد ہے اور مستعار لہ تردد ہے اور یہ بھی مفرد ہے۔

وفی الک کل نظر:-

یہاں سے ان تینوں کا ضعف بیان کیا ہے چنانچہ پہلا جواب اسلئے ضعیف ہے کہ اس میں کلمہ سے لفظ مراد لیکر لفظ سے اس کا عام معنی مراد لیا ہے تو یہ مجاز ہے اور اس پر دلالت کرنے کیلئے کوئی قرینہ نہیں ہے اور قرینہ کے بغیر غیر تعریف میں معنی مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہے تو تعریف میں کیسے صحیح ہوگا کیونکہ تعریف میں تو ویسے بھی معنی مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب اسلئے ضعیف ہے کہ استعارہ تمثیلیہ کو مفرد قرار دینے سے مصنف کی تردید تو ہو جائے گی کہ انھوں نے استعارہ تمثیلیہ کیلئے ترکیب کو ستم قرار دیا تھا لیکن اس سے علامہ سکا کی کوئی تائید نہیں ہو سکے گی اسلئے کہ علامہ سکا کی نے ”اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخری“ کو استعارہ تحقیقیہ میں سے قرار دیا ہے اس میں مشبہ بہ نہ تو خود مفرد ہے اور نہ ہی مفرد کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا ممکن ہے بلکہ اس میں تو نفس کلام کو اپنے معنی اصلی میں استعمال نہ کرنے کی مثال ہے۔

تیسرے جواب میں ستم اور کمزوری یہ ہے کہ ”اراک تقدم رجلاً وتؤخر اخری“ میں قطعی طور پر لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوا ہے جبکہ مجاز کیلئے لفظ کا اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا ضروری ہے۔



وَفَسَّرَ السَّكَكِيَّ الْإِسْتِعَارَةَ التَّخْيِيلِيَّةَ بِمَا لَا تَحَقُّقَ لِمَعْنَاهُ جَسًا وَلَا عَقْلًا بَلْ هُوَ أَى مَعْنَاهُ صُورَةٌ وَهَمِيَّةٌ مَخْصُصَةٌ لَا يَشُوْبُهَا شَيْءٌ مِنَ التَّحَقُّقِ الْعَقْلِيِّ وَالْجَسَدِيِّ كَلَفْظَةِ الْأَظْفَارِ فِي قَوْلِ الْهَذَلِيِّ ع وَإِذَا الْمَنِيَّةُ انْشَبَتْ أَظْفَارَهَا فَإِنَّهُ لَمَّا شَبَّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّعْبِ فِي الْإِغْتِيَالِ أَخَذَ الْوَهْمُ فِي تَصْوِيرِهَا أَى الْمَنِيَّةَ بِصُورَتِهِ أَى بِصُورَةِ السَّعْبِ وَاخْتَرَعَ لَوَازِمَهُ لَهَا أَى لَوَازِمِ السَّعْبِ لِلْمَنِيَّةِ وَعَلَى الْخُصُوصِ مَا يَكُونُ قِيَامُ إِغْتِيَالِ السَّعْبِ لِلنَّفُوسِ بِهِ فَاخْتَرَعَ لَهَا أَى لِلْمَنِيَّةِ صُورَةً مِثْلَ صُورَةِ الْأَظْفَارِ الْمُحَقَّقَةِ ثُمَّ أَطْلَقَ عَلَيْهِ أَى عَلَى ذَلِكَ الْمِثْلِ أَعْنَى الصُّورَةِ الَّتِي هِيَ مِثْلُ صُورَةِ الْأَظْفَارِ لَفْظَ الْأَظْفَارِ فَيَكُونُ إِسْتِعَارَةٌ تَضَرُّيغِيَّةٌ لِأَنَّهُ قَدْ أَطْلَقَ اسْمُ الْمُنْشَبِّ بِهِ وَهُوَ الْأَظْفَارُ الْمُحَقَّقَةُ عَلَى الْمُنْشَبِّ وَهُوَ صُورَةٌ وَهَمِيَّةٌ شَبِيهَةٌ بِصُورَةِ الْأَظْفَارِ الْمُحَقَّقَةِ وَالْقَرِينَةُ أَضَافَتُهَا إِلَى الْمَنِيَّةِ وَالتَّخْيِيلِيَّةُ عِنْدَهُ قَدْ تَكُونُ بِدُونِ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَلِهَذَا مِثْلُ لَهَا بَنَحْوِ أَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيهَةِ بِالسَّعْبِ فَصَّرَحَ بِالتَّشْبِيهِ لِيَكُونَ الْإِسْتِعَارَةُ فِي الْأَظْفَارِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ إِسْتِعَارَةٍ بِالْكِنَايَةِ فِي الْمَنِيَّةِ وَقَالَ الْمُصَنِّفُ إِنَّهُ بَعِيدٌ جَدًّا لَا يُوجَدُ لَهُ مِثَالٌ فِي الْكَلَامِ۔

ترجمہ:-

اور علامہ سکاکی نے استعارہ تخیلیہ کی تفسیر اس کے ساتھ کی ہے جس کے معنی حنا اور عقلاً متحقق نہ ہوں بلکہ اس کے معنی محض صورت و ہمیہ ہو اس میں تحقق عقلی یا حسی کا اختلاط نہ ہو جیسے لفظ اظفار ہڈی کے اس شعر میں اور جب موت اپنے پنجے گاڑ دے جب شاعر نے موت کی جانوں کے ہلاک کرنے میں درندے کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو وہم نے موت کیلئے درندے کی ایک تصویر کھینچی شروع کردی اور موت کیلئے درندے کے لوازمات کو گھڑنا شروع کر دیا خاص کر ان کا جن سے جانوں کو درندوں کے ہلاک کرنے کا قوام ہوا سلسلے موت کیلئے اظفار کی طرح ایک صورت گھڑ لی اور لفظ اظفار کا اس پر اطلاق کر دیا یعنی اس مِثْلِ پر اس سے میری مراد وہ صورت و ہمیہ ہے جو صورت اظفار محققہ کے مشابہ ہے اور اس پر قرینہ اظفار کی منیہ کی طرف منسوب کرنا ہے اور سکاکی کے نزدیک استعارہ تخیلیہ کبھی کبھار استعارہ بالکنایہ کے بغیر بھی ہوتا ہے اسی لئے انھوں نے مثال ذکر کی ہے اظفار المنیۃ الشبیہۃ بالسبع کے ساتھ جس میں تشبیہ کی تصریح کی ہے تاکہ منیہ میں استعارہ بالکنایہ کے بغیر صرف اظفار میں استعارہ ہو مصنف نے کہا ہے کہ یہ بات بہت بعید ہے اور کلام میں اس کی مثال نہیں ملتی ہے۔

تشریح:-

وَفَسَّرَ السَّكَكِيَّ التَّخْيِيلِيَّةَ :- یہاں تک تصریح کی پہلی قسم تحقیقہ اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو بیان کیا اور اب یہاں سے اس کی دوسری قسم تخیلیہ اور اس پر ہونے والے اعتراضات کو بیان کریں گے۔

چنانچہ علامہ سکاکی نے تخیلیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ استعارہ تخیلیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ کا تحقق نہ حنا ہو اور نہ ہی عقلاً بلکہ وہ صرف ایسی صورت عقلیہ ہو جسے انسانی وہم اور تخیل نے گھڑ لیا ہو جیسے ہڈی کے اس شعر میں ہے کہ ”إِذَا الْمَنِيَّةُ انْشَبَتْ أَظْفَارَهَا“ اس میں منیہ موت کی تشبیہ دی ہے حیوان مفترس کے ساتھ اغتیاں اور اہلاک میں تو تشبیہ دینے سے پہلے ہڈی کی قوت و اہم نے منیہ کیلئے سبع کی ایک ہیئت اور صورت گھڑ لی ہے اور پھر اس صورت مختصرہ کیلئے اظفار کی صورت گھڑ کر منیہ مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے پھر اس میں مشبہ کے خواص اظفار کا اطلاق مشبہ کی صورت و ہمیہ (جو اظفار محققہ ہیں) پر کیا ہے اور اس پر قرینہ منیہ کی طرف اظفار کی نسبت کرنا ہے کیونکہ منیہ کے اظفار نہیں ہوتے ہیں اس کے باوجود منیہ کی طرف اظفار کی نسبت کرنا مجاز ہوگا۔

والتَّخْيِيلِيَّةُ عِنْدَهُ :- علامہ سکاکی اور مصنف کا اس بات میں اختلاف ہے کہ استعارہ مکنیہ اور استعارہ تخیلیہ میں تلازم ہے یا نہیں مصنف کے نزدیک ان دونوں میں تلازم ہے جبکہ علامہ سکاکی کے نزدیک ان میں تلازم نہیں ہے بلکہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مکنیہ کے بغیر پایا جاتا

ہے اسی وجہ سے انھوں نے استعارہ تخیلیہ کی مثال ”اظفار المنیۃ الشبیہۃ بالسبع“ ذکر کرتے ہوئے مشہد پہ سبع کی تصریح کی ہے تاکہ کسی کے ذہن میں یہ نہ آئے کہ یہ استعارہ مکیہ ہے اور مصنف کے نزدیک چونکہ ان دونوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے اسلئے ”اذالمنیۃ انشبت اظفارها“ کی مثال استعارہ تصریحیہ کی بنے گی یہ مثال حقیقت سے بہت دور اور ادراک سے بہت بعید ہوگی۔

وَفِيهِ اَيُّ تَفْسِيرِ التَّخْيِيلِيَّةِ بِمَا ذَكَرَهُ تَعَسَّفَ اَيُّ اخَذَ عَلٰى غَيْرِ الطَّرِيقِ لِمَا فِيهِ مِنْ كَثْرَةِ الْاِغْتِبَارَاتِ الَّتِي لَا يَدُلُّ عَلَيْهَا دَلِيلٌ وَلَا تَمَسُّ إِلَيْهَا حَاجَةٌ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ التَّعَسَّفَ فِيهِ هُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمَ لَوْ جَبَّ أَنْ تُسَمَّى هَذِهِ الْأَسْتِعَارَةُ تَوْهُمِيَّةً لَا تَخْيِيلِيَّةً وَهَذَا فِي غَايَةِ السَّقُوطِ لِأَنَّهُ يَكْفِي فِي التَّسْمِيَةِ أَذْنَى مُنَاسَبَةٍ عَلَى أَنَّهُمْ يُسَمُّونَ حُكْمَ الْوُهِمِ تَخْيِيلًا ذَكَرَ صَاحِبُ الشِّفَاءِ أَنَّ الْقُوَّةَ الْمُسَمَّاهَ بِالْوُهِمِ هِيَ الرَّئِيسَةُ الْحَاكِمَةُ فِي الْحَيَوَانِ حُكْمًا غَيْرُ عَقْلِيٍّ وَلَكِنْ حُكْمًا تَخْيِيلِيًّا

ترجمہ:-

اور اس میں یعنی سکا کی ذکر کردہ تفسیر میں تعسف ہے یعنی صحیح طریقہ اختیار نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اس میں بہت سارے وہ اعتبارات ہیں جن پر نہ تو کوئی دلیل ہے اور نہ ہی ان کی کوئی ضرورت ہے تعسف کی وجہ بیان کرنے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر بات اسی طرح ہوتی جس طرح سکا کی کا خیال ہے تو پھر تو اس کا نام استعارہ توہمیہ ہونا چاہئے تھا نہ کہ تخیلیہ لیکن یہ وجہ تو انتہائی کمزور ہے کیونکہ نام رکھنے میں معمولی سی مناسبت کافی ہوتی ہے اس کے باوجود وہ حکم کو تخیلی کے ساتھ موسوم کرتے ہیں چنانچہ صاحب شفاء نے کہا ہے وہ قوت جو وہم کے ساتھ موسوم ہوتی ہے وہ حیوان میں ایک قوت ہے جو حکم لگاتی ہے لیکن وہ عقلی نہیں ہے بلکہ حکم تخیلی ہے۔

تشریح:-

وفیہ تعسف :- اس عبارت کیساتھ مصنف نے علامہ سکا کی پر اعتراض کیا ہے لیکن اس اعتراض میں اجمال ہے پھر اس اجمال کی وجہ سے اس کی تفصیل میں دو قول ہو گئے ہیں ایک قول شارح کا ہے اور دوسرا قول بعض لوگوں کا ہے شارح نے اس کی وضاحت یہ کی ہے کہ اس طرح کرنے میں خانوادہ کا تکلف اور بلا ضرورت و بلا دلیل بہت سارے اعتبارات بعیدہ کا اعتبار کرنا ہے اسلئے اس میں تعسف ہے۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا نام توہمیہ ہونا چاہئے جبکہ انھوں نے اسے تخیلیہ کا نام دیا ہے تو اس کا نام تخیلیہ رکھنے میں تعسف ہے لیکن تعسف کی یہ وضاحت دو اعتبار سے صحیح نہیں ہے ایک اس اعتبار سے صحیح نہیں ہے کہ نام رکھنے میں پوری مطابقت کوئی ضروری نہیں ہوتی ہے صرف ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کسی چیز کا نام رکھنا جائز ہوتا ہے جبکہ یہاں پر تو دونوں کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے کہ وہم کے حکم کو تخیل بھی کہتے ہیں۔

اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے یہ وضاحت صحیح نہیں ہے کہ شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب شفاء میں لکھا ہے کہ تمام حیوانات میں موجود قوت حاکمہ متصرفہ کو وہمیہ کہتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس حکم کو تخیلیہ کہنا چاہئے۔

وَيُخَالِفُ تَفْسِيرُهُ لِلتَّخْيِيلِيَّةِ بِمَا ذَكَرَهُ تَفْسِيرَ غَيْرِهِ لَهَا اَيُّ غَيْرِ السَّكَاكِيِّ لِلتَّخْيِيلِيَّةِ بِجَعْلِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ كَجَعْلِ الْبَيْدِ لِلشَّمَالِ وَجَعْلِ الْاَظْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرَةِ لَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْبَيْدَ اسْتِعَارَةٌ ثُمَّ إِنَّكَ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَزْعَمَ أَنَّ لَفْظَ الْبَيْدِ قَدْ ثَقُلَ عَنْ شَيْءٍ لِشَيْءٍ اِذْ لَيْسَ الْمَعْنَى أَنَّهُ شَبَّ شَيْئًا بِالْبَيْدِ بَلِ الْمَعْنَى عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ أَنْ يُثَبِّتَ لِلشَّمَالِ يَدًا وَلِبَعْضِهِمْ فِي هَذَا الْمَقَامِ كَلِمَاتٌ وَاهِيَةٌ بَيْنًا فَسَادَهَا فِي الشَّرْحِ نَعَمْ يَنْجُو أَنْ يُقَالَ إِنَّ صَاحِبَ الْمِفْتَاحِ فِي هَذَا الْفَنِّ خُصُوصًا فِي مِثْلِ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ لَيْسَ بِصَدِّدِ التَّقْلِيدِ لِعَبْرَةٍ حَتَّى يُعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ مَا ذَكَرَهُ هُوَ مُخَالِفٌ لِمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ

ترجمہ:-

اور سکا کی استعارہ تخیلیہ کی ذکر کردہ تفسیر اس کے غیر کی تفسیر کے مخالف ہے ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے کر دینے کے ساتھ جیسے شمال پر لفظ ید کا

اطلاق کر دیا جائے اور منیہ پر اظفار کا اطلاق کر دیا جائے شیخ نے کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ استعارہ ہے لیکن پھر تم یوں نہیں کہہ سکتے ہو کہ لفظ یہ ایک چیز سے دوسری چیز کیلئے نقل کر دیا گیا ہے کیونکہ یہاں پر کسی چیز کی بید کے ساتھ تشبیہ دینا مقصد نہیں ہے بلکہ یہاں پر مقصد تو یہ ہے کہ مثال کیلئے یہ کو ثابت کرنا چاہ رہے ہیں بعض لوگوں نے یہاں پر غلط بیانی سے کام لیا ہے جس کا فاسد ہونا ہم نے شرح میں بیان کر دیا ہے جی ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صاحب مفتاح اس فن میں خاص کر ان جیسی عبارتوں میں کسی کی تقلید کے در پے نہیں ہیں کہ ان پر اعتراض کیا جائے کہ اس کی تفسیر غیر کی تفسیر کے خلاف ہے۔

تشریح:-

اس عبارت کے ساتھ مصنفؒ نے علامہ سکا کی تخیلیہ کی تعریف پر دوسرا اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ علامہ سکا کی تخیلیہ کی تعریف اسلئے صحیح نہیں ہے کہ یہ تعریف اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے کیونکہ اسلاف نے استعارہ تخیلیہ کی تعریف یہ کی ہے کہ استعارہ تخیلیہ وہ استعارہ ہے جس میں ایک چیز دوسری چیز کیلئے ثابت کی جائے جیسے ید بول کر شمال مراد لیا جائے اور منیہ بول کر اظفار مراد لیا جائے تو اسلاف کے نزدیک ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے صرف ثابت کرنے کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک منیہ کیلئے اظفار کے ثابت کرنے سے پہلے منیہ کیلئے سبع کی صورت کا گھڑنا ضروری ہے اور شمال کیلئے ید کے ثابت کرنے سے پہلے شمال کی صورت کا گھڑنا ضروری ہے پھر ان دونوں مشبہوں کیلئے بالترتیب اظفار اور ید کی گھڑی ہوئی صورت ثابت کی جائے گی تو اس صورت کا گھڑنا اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے جبکہ شیخ عبدالقادر جرجانی نے کہا ہے کہ صرف ید کی شمال کی طرف نسبت کرنے اور صرف منیہ کی اظفار کی طرف نسبت کرنے کو استعارہ تخیلیہ نہیں کہتے ہیں بلکہ ید بول کر شمال مراد لینے کو اور منیہ بول کر اظفار مراد لینے کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں۔

علامہ غفالی نے مصنفؒ کی تردید کرتے ہوئے اور علامہ سکا کی کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ سکا کی کی استعارہ تخیلیہ کی تعریف صحیح ہے مصنفؒ نے خامخواہ اس پر اعتراض کیا ہے اور پھر علامہ سکا کی کی تائید میں ایسی باتیں کہی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور انتہائی گری ہوئی باتیں ہیں اسلئے ہم ان کو ذکر نہیں کرتے ہیں۔

البتہ بعض لوگوں نے علامہ صاحب کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ علامہ سکا کی پر یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے کہ ان کی یہ تعریف اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے کیونکہ یہ اعتراض اس آدمی پر کیا جاسکتا ہے جو کسی فن میں امام نہ ہو جبکہ علامہ سکا کی تو خود اس فن کے امام اور مجتہد ہیں ان کی تعریف کا دوسرے لوگوں کی تعریف کے مطابق ہونا کوئی ضروری نہیں ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ میرے سامنے اگر کسی مسئلے میں کسی صحابی کا قول آجائے اور میری رائی اس قول سے ٹکراتی ہو تو میں اپنی رائی چھوڑ کر صحابی کا قول اختیار کرتا ہوں لیکن اگر میرے سامنے کسی تابعی کا قول آجائے اور میری رائی اس کے خلاف جارہی ہو تو میں ان کی پیروی نہیں کرتا اسلئے کہ ”ہم رجال و نحن رجال“ کیونکہ وہ تابعی ہیں اور ہم بھی تابعی ہیں تو ہم پر ان کے قول کی پیروی کرنا ضروری نہیں ہے۔

یہ بعینہ اس طرح ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ امام شافعی کا قول آئین بالجہر کہنا سنت ہے یہ غلط ہے اسلئے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مخالف ہے جس طرح یہ بات صحیح نہیں ہے اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ علامہ سکا کی کی یہ تعریف اسلئے صحیح نہیں ہے کہ ان کی یہ تعریف اسلاف کی تعریف کے خلاف ہے۔

وَيَقْتَضِي مَا ذَكَرَهُ السَّكَائِيُّ فِي أَنْ يَكُونَ التَّرْشِيحُ تَخْيِيلِيَّةً لِلزُّرُومِ بِمِثْلِ مَا ذَكَرَهُ السَّكَائِيُّ فِي التَّخْيِيلِيَّةِ مِنْ إِبْطَالِ صُورَةٍ وَهَمِيَّةٍ فِيهِ أَى فِي التَّرْشِيحِ لِأَنَّ فِي كُلِّ مِنَ التَّخْيِيلِيَّةِ وَالتَّرْشِيحِ إِثْبَاتُ بَعْضِ مَا يَخْتَصُّ الْمُسْتَبْهَ بِهِ لِلْمُسْتَبْهَ فَكَمَا أُثْبِتَ لِلْمَنْبِيَّةِ الَّتِي هِيَ الْمُسْتَبْهَ مَا يَخْتَصُّ السَّبْعَ الَّذِي هُوَ الْمُسْتَبْهَ بِهِ مِنَ الْأَطْفَارِ كَذَلِكَ أُثْبِتَ لِاخْتِيَارِ الضَّلَالَةِ عَلَى الْهَدْيِ الَّذِي هُوَ الْمُسْتَبْهَ مَا يَخْتَصُّ الْمُسْتَبْهَ بِهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْتِزَاءُ الْحَقِيقِيُّ مِنَ الرَّبِّحِ وَالتَّجَارَةِ فَكَمَا أُعْتَبِرَ هُنَاكَ صُورَةٌ وَهَمِيَّةٌ شَبِيهَةٌ بِالْأَطْفَارِ فَلْيُعْتَبَرْ هُنَا أَيْضًا مَعْنَى وَهْمِيٍّ شَبِيهِهِ بِالتَّجَارَةِ وَأَخْرَ شَبِيهِهِ بِالرَّبِّحِ لِيَكُونَ اسْتِعْمَالُ الرَّبِّحِ وَالتَّجَارَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمَا اسْتِعَارَتَيْنِ

تَحْيِيلَتَيْنِ إِذَا فُرِقَ بَيْنَهُمَا الْأَبَانُ التَّعْبِيرُ عَنِ الْمُسْتَبَدِّ الَّذِي أَثْبَتَ لَهُ مَا يَحْصُ الْمُسْتَبَدُّ بِهِ كَالْمُنْيَةِ مَثَلًا فِي التَّحْيِيلَةِ بِاللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لَهُ كَلَفَظِ الْمُنْيَةِ فِي التَّرْشِيحِ بَعْدَ لَفْظِهِ كَلَفَظِ الْإِشْتِرَاءِ الْمُعْبَّرِ بِهِ عَنِ الْإِخْتِيَارِ وَالْإِسْتِبْدَالِ الَّذِي هُوَ الْمُسْتَبَدُّ مَعَ أَنَّ لَفْظَ الْإِشْتِرَاءِ لَيْسَ بِمَوْضُوعٍ لَهُ وَهَذَا الْفَرْقُ لَا يُوجِبُ إغْتِبَارَ الْمَعْنَى الْمُتَوَهَّمِ فِي التَّحْيِيلِيَّةِ وَعَدَمَ إغْتِبَارِهِ فِي التَّرْشِيحِ فَاعْتِبَارُهُ فِي أَحَدِهِمَا ذَوْنِ الْآخَرِ تَحْكَمُ - ترجمہ:-

اور سکا کی نے جو تفسیر ذکر کی ہے۔ وہ تقاضا کرتی ہے کہ ترشیحہ تخیلیہ ہو جائے اس کے لازم آنے کی وجہ سے جس کو سکا کی نے ذکر کیا ہے کہ تخیلیہ میں صورت وہمہ کے ثابت کرنے کیساتھ ترشح میں کیونکہ تخیلیہ اور ترشیحہ میں سے ہر ایک میں مشبہ کے بعض خصوصیات مشبہ کو مشبہ یہ کیلئے ثابت کرنا ہے لہذا جس طرح اس مدیہ کیلئے جو مشبہ ہے سبب مشبہ یہ کے مخصصات اظفار کو ثابت کیا گیا ہے اسی طرح اختیار ضلالت علی الہدی کیلئے جو مشبہ ہے مشبہ یہ یعنی اشتراء حقیقی کے بعض مخصصات مثلاً ربح، تجارت کو ثابت کیا گیا ہے لہذا جس طرح وہاں پر اظفار کے مشابہ ایک صورت وہمہ کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح یہاں پر بھی ایک معنی وہی مشابہ تجارت اور ایک مشبہ ربح کا اعتبار کر لینا چاہئے تاکہ ربح اور تجارت کا استعمال ان معانی نسبیہ استعارہ تخیلیہ میں ہو جائے کیونکہ ان میں اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس مشبہ کی تعبیر جس کیلئے مشبہ یہ کو ثابت کیا گیا ہے تخیلیہ میں موضوع لفظ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لفظ مدیہ اور ترشح میں غیر لفظ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے لفظ اشتراء سے اس اختیار اور استبدال کی تعبیر کی گئی ہے جو مشبہ ہے اس کے باوجود کہ لفظ اشتراء اس کیلئے موضوع نہیں ہے اور یہ تخیلیہ میں معنی وہی کے اعتبار کرنے اور ترشح میں اعتبار نہ کرنے کے اعتبار سے فرق ثابت نہیں کرتا ہے پس ایک میں اس کا اعتبار کرنا اور دوسرے میں نہ کرنا سیدہ زوری ہے۔

ترشح:-

وبقتضی ما ذکرہ السکاکی :-

اس عبارت کیساتھ مصنف نے استعارہ تخیلیہ کی علامہ سکا کی کی تعریف پر تیسرا اعتراض کیا ہے اس اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر آپ کی بات مان لی جائے تو پھر ترشیحہ اور تخیلیہ میں کوئی فرق نہیں رہے گا بلکہ یہ دونوں ایک ہو جائیں گے جبکہ ان دونوں کے درمیان فرق ہونے کی وجہ سے ان کو جدا جدا ذکر کر دیا جاتا ہے اسلئے آپ کی تعریف صحیح نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس طرح استعارہ تخیلیہ میں مشبہ یہ کے کچھ خواص مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح استعارہ ترشیحہ میں بھی مشبہ یہ کے کچھ خواص مشبہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں تو آپ نے جس طرح استعارہ تخیلیہ میں مشبہ یہ کی ایک صورت فرض کر کے پھر اس صورت کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے اور پھر مشبہ یہ کے لوازمات کیلئے بھی ایک صورت فرض کر کے وہ صورت مشبہ کیلئے ثابت کی ہے جیسے ”اذا المنیۃ انشبت اظفارھا“ میں جس طرح پہلے مدیہ کیلئے سبب کی صورت گھڑ کر مدیہ کیلئے وہ صورت ثابت کی پھر سبب کیلئے اظفار کی ایک دوسری صورت گھڑ کر وہ صورت مدیہ کیلئے ثابت کی ہے تو اسی طرح یہ کام ترشیحہ میں بھی ہو سکتا ہے کہ اس آیت ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى“ میں ہم نے اختیار اور استبدال کی اشتراء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور پھر اشتراء کے خواص تجارت اور ربح وغیرہ کو مشبہ کیلئے ثابت کیا ہے لہذا جب استعارہ تخیلیہ اور استعارہ ترشیحہ صورت کے گھڑنے میں برابر ہیں تو ان میں کوئی فرق نہیں رہے گا بلکہ دونوں برابر ہو جائیں گے البتہ ان میں معمولی سا فرق ہوتا ہے اور اس فرق کی وجہ سے ان اصطلاحوں کو جدا جدا کر دینا صحیح نہیں ہے اور وہ معمولی فرق یہ ہے کہ استعارہ تخیلیہ میں مشبہ کو ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے جو مشبہ کا عین موضوع لفظ کے ساتھ ہوتا ہے۔

اول کی مثال جیسے لفظ منیۃ یہ مشبہ کا عین موضوع لفظ ہے اور دوسرے کی مثال جیسے لفظ ”اشتراء“ کہ یہ عین مشبہ نہیں ہے بلکہ اصل مشبہ اختیار اور استبدال بن رہا ہے اور یہ اس سے استعارہ بن کر آیا ہے۔ لیکن یہ معمولی سا فرق اس بات کیلئے کافی نہیں ہے کہ آپ ان دونوں کو جدا

جدا ذکر کر دیں اور دونوں کی الگ الگ تعریفیں کر دیں پھر بھی آپ کا ان دونوں کو جدا کر کے ان کی الگ الگ تعریفیں کر دینا محض سینہ زوری کے سوا کچھ نہیں ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي هُوَ مِنْ خَوَاصِّ الْمُسَبِّهِ بِهِ لِمَاقَرَنَ فِي التَّخْيِيلِ بِالْمُسَبِّهِ كَالْمَنِئِيَّةِ مَثَلًا لِّجَعْلِنَاهُ مَجَازًا عَنْ أَمْرٍ مُتَوَهِّمٍ يُمْكِنُ اثْبَاتُهُ لِلْمُسَبِّهِ وَفِي التَّرْشِيحِ لِمَاقَرَنَ بَلْفِظِ الْمُسَبِّهِ بِهِ لَمْ يُحْتَاجْ إِلَى ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُسَبِّهَ بِهِ جُعِلَ كَأَنَّهُ هُوَ هَذَا الْمَعْنَى مُقَارِنًا لِلْوَازِيهِ وَخَوَاصُّهُ حَتَّى أَنَّ الْمُسَبِّهَ بِهِ فِي قَوْلِنَا رَأَيْتُ أَسَدًا يَفْتَرِسُ أَقْرَانَهُ هُوَ الْأَسَدُ الْمَوْصُوفُ بِالْإِفْتِرَاسِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ إِلَى تَوَهُّمِ صُورَةٍ وَاعْتِبَارِ مَجَازٍ فِي الْإِفْتِرَاسِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قُلْنَا رَأَيْتُ شَجَاعًا يَفْتَرِسُ أَقْرَانَهُ فَإِنَّا نَحْتَاجُ إِلَى ذَلِكَ لِيَصِحَّ اثْبَاتُهُ لِلشَّجَاعِ فَلْيَتَأَمَّلْ فِيهِ الْكَلَامُ دَقَّةً مَا۔

ترجمہ:-

اور جواب یہ ہے کہ وہ چیز جو مشبہہ کے خواص میں سے ہے وہ تخیلیہ میں چونکہ مشبہہ مثلاً منیہ کے ساتھ مقارن ہے اس لئے ہم نے اس کو ایسے امر متوہم سے مجاز قرار دیا ہے جس کا اثبات مشبہہ کیلئے ہو سکے اور ترشح میں چونکہ لفظ مشبہہ کے ساتھ مقارن ہے اسلئے اس کی ضرورت واقع نہیں ہوئی کیونکہ اس وقت مشبہہ کو یا یہی معنی ہیں جو لوازم کے ساتھ مقارن ہیں یہاں تک کہ ربیت اسد یفترس اقرانہ میں لفظ افتراس میں صورت وہیہ اور مجاز کا اعتبار کے بغیر مشبہہ یہ وہ اسد ہے جو افتراس حقیقی کے ساتھ موصوف ہے بخلاف یفترس اقرانہ کے کہ اس میں ہم کو اس کی احتیاج ہے تاکہ شجاع کیلئے اس کا اثبات ممکن ہو سکے اچھی طرح سے سوچ لو کیونکہ کلام میں کچھ دقت ہے۔

تشریح:-

والجواب ان الامر :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ماتن کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ان دونوں استعارات میں مشبہہ کے خواص مشبہہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں یہ بات ہم بھی مانتے ہیں لیکن ان دونوں کے ثابت ہونے میں فرق ہے استعارہ تخیلیہ میں جب مشبہہ کے خواص مشبہہ کیلئے ثابت کئے جاتے ہیں تو ان خواص کو مشبہہ کیلئے ثابت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے تو ہم اس ثبوت کو صحیح بنانے کیلئے مشبہہ کیلئے مشبہہ یہ کی طرح ایک صورت گھڑ لیتے ہیں اور پھر مشبہہ یہ کے خواص کی بھی ایک صورت گھڑ کر مشبہہ یہ کے حقیقی خواص کو اس صورت مفروضہ کیلئے ثابت کر دیتے ہیں تاکہ اس کی نسبت صحیح ہو جائے بخلاف استعارہ ترشیحیہ کے کہ اس میں مشبہہ یہ خود مذکور ہوتا ہے اور اس کیلئے اپنے خواص ثابت کرنے ہوتے ہیں جن کے ثابت ہونے میں کوئی دقت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ اس کے اپنے خواص ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ان کے ثابت ہونے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی ہے اور خواص کی نسبت کو صحیح کرنے کیلئے ہمیں کسی صورت کے گھڑنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ ہم صورت اسلئے گھڑتے تھے تاکہ نسبت صحیح ہو جائے اور یہاں پر جب نسبت خود بخود صحیح ہے تو ہمیں کسی صورت کے گھڑنے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی جیسے ”ربیت اسد یفترس اقرانہ“ یہ استعارہ ترشیحیہ ہے اس میں اسد مشبہہ یہ مذکور ہے اور اس کیلئے اس کا خاص یفترس ثابت کیا گیا ہے اور اس ثبوت میں چونکہ کوئی خفا نہیں ہے اسلئے یہاں پر کسی صورت وہیہ کے گھڑنے کی ضرورت بھی نہیں ہے بخلاف ”ربیت شجاعا یفترس اقرانہ“ کے کہ یہ استعارہ تخیلیہ ہے اور اس میں شجاع مشبہہ کیلئے اسد مشبہہ یہ کا خاص افتراس ثابت کیا گیا ہے اور افتراس کا ثبوت چونکہ شجاع کیلئے صحیح نہیں ہے اسلئے اس نسبت کو صحیح کرنے کیلئے ہم نے پہلے رجل شجاع کیلئے اسد کی طرح ایک صورت گھڑ لی تاکہ اس کی نسبت اور ثبوت صحیح ہو جائے اور پھر مشبہہ یہ کا خاص افتراس اس کیلئے ثابت کیا ہے تو ان دونوں میں اگرچہ خواص کو ثابت کیا جاتا ہے لیکن چونکہ ثبوت ثبوت میں فرق ہے اسلئے ان دونوں کا نام جدا جدا رکھ کر ان کی تعریفات کی گئی ہیں۔

وَعَنَى بِالْمَكْنِيِّ عَنْهَا أَيَّ أَرَادَ السَّكَائِي بِالِاسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا أَنْ يَكُونَ الطَّرْفُ الْمَذْكُورُ مِنْ طَرَفِي التَّشْبِيهِ هُوَ الْمُسَبِّهُ وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَبِّهُ بِهِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنِئِيَّةِ فِي مَثَلِ أَنْشَبَتِ الْمَنِئِيَّةِ

أَظْفَارَهَا هُوَ السَّبْعُ بِإِدْعَاءِ السَّبْعِيَّةِ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَنْ تَكُونَ شَيْئًا غَيْرَ السَّبْعِ بِقَرِينَةٍ إِضَافَةِ الْأَظْفَارِ الَّتِي هِيَ مِنْ خَوَاصِّ السَّبْعِ إِلَيْهَا إِلَى الْمَنِيَّةِ فَقَدْ ذُكِرَ الْمُسَبِّبُ وَهُوَ الْمَنِيَّةُ وَأُرِيدَ بِهِ الْمُسَبِّبُ بِهِ وَهُوَ السَّبْعُ فَلَا سِتْعَارَةَ بِالْكِنَايَةِ لِأَنَّكَ عَنْ التَّخْيِيلِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا تَوْجِدَ سِتْعَارَةَ بِالْكِنَايَةِ بَدَلًا مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيلِيَّةِ لِأَنَّ فِي إِضَافَةِ خَوَاصِّ الْمُسَبِّبِ بِهِ إِلَى الْمُسَبِّبِ إِسْتِعَارَةَ تَخْيِيلِيَّةً۔

ترجمہ:-

اور مکی عنہا سے انھوں نے مراد لیا ہے یعنی ارادہ کیا ہے سکا کی نے استعارہ مکئیہ سے یہ کہ طرفین تشبیہ میں سے مشبہ مذکور ہو اور اس سے مشبہ بہ مراد ہو اس طور پر کہ انشبت المنیۃ اظفارہا میں منیہ سے موت کیلئے سبعیت کا دعویٰ کرنے کے ساتھ درندہ مراد لیا جائے۔

اور غیر سبع ہونے کے انکار کے ساتھ اظفار کی اضافت کے قرینہ کے ساتھ جو درندہ کے خواص میں سے ہے اس کی طرف یعنی منیہ کی طرف لہذا یہاں پر مشبہ یعنی منیہ کو ذکر کر کے مشبہ بہ یعنی درندہ مراد لیا گیا ہے لہذا استعارہ بالکنایہ تخیلیہ سے جدا نہیں ہو سکتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ استعارہ تخیلیہ کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ مشبہ بہ کے خواص کی مشبہ کے طرف اضافت کرنے میں استعارہ تخیلیہ ہے۔  
تشریح:-

وعنی بالمکنیۃ عنہا:-

اس سے پہلے مصنفؒ نے مجاز لغوی کی تقسیم کی تھی استعارہ اور غیر استعارہ کی طرف اور پھر استعارہ کی تقسیم کی تھی تصریحیہ اور مکئیہ کی طرف اور پھر تصریحیہ کی تقسیم کی تھی حقیقیہ اور تخیلیہ کی طرف یہاں تک استعارہ کی پہلی قسم تصریحیہ کی دو قسمیں تحقیقیہ اور تخیلیہ کو بیان کیا اور اب یہاں سے علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق استعارہ کی دوسری قسم مکئیہ کی تعریف ذکر کر کے اس پر ہونے والا اعتراض ذکر کریں گے۔ چنانچہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکئیہ کی تعریف اس طرح ہے۔

استعارہ مکئیہ وہ استعارہ ہے جس میں مشبہ مذکور ہو اور مشبہ بہ مقصود اور محذوف ہو اس طور پر کہ مشبہ مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو کر اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے اور اس کے ساتھ معنی موضوع لہ کے مراد نہ ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ بھی پایا جائے۔ تو جمہور اور علامہ سکا کی کی تعریف میں صرف اتنا فرق ہوگا کہ جمہور کے نزدیک تشبیہ مضمر کا نام استعارہ مکئیہ ہے جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکئیہ کیلئے تشبیہ مضمر کے ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مشبہ ادعاء مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہو کر اس کے افراد میں سے ایک فرد بن جائے اور معنی غیر موضوع لہ کے مراد ہونے پر قرینہ بھی پایا جائے جیسے اس مثال میں ”اذا المنیۃ انشبت اظفارہا“ اس میں جمہور کے نزدیک منیہ سے اس کا معنی حقیقی موت مراد ہے ہڈی نے حیوان مفترس کے ساتھ اس کی مشابہت کو دل میں چھپا کر حیوان مفترس کیساتھ اس کی تشبیہ دی ہے تو یہ استعارہ مکئیہ کہلائے گا۔

اور علامہ سکا کی کے نزدیک اس میں ابتداء منیہ کی حیوان مفترس کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اس طور پر کہ منیہ حیوان مفترس کی جنس میں داخل ہے کہ سبع کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف۔ فرد متعارف حیوان مفترس ہے اور فرد غیر متعارف موت ہے پھر لفظ منیہ کو موت کیلئے استعارہ کے طور پر ثابت کیا گیا ہے تو یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں پر منیہ سے اس کا معنی موضوع لہ موت مراد نہیں ہے اور یہاں پر اظفار کی منیہ کی طرف نسبت کرنا استعارہ تخیلیہ کہلائے گا جبکہ پہلا والا استعارہ مکئیہ کہلائے گا۔ تو اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہو گا کہ جمہور کے نزدیک استعارہ مکئیہ اور استعارہ تخیلیہ کے درمیان تلازم ہے کہ جہاں پر مکئیہ ہوگا وہاں پر تخیلیہ کا ہونا ضروری ہے اور جہاں پر تخیلیہ ہوگا وہاں پر مکئیہ کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ علامہ سکا کی کے نزدیک ان کے درمیان تلازم نہیں ہے رفع ایجاب کلی کے طور پر نہ کہ سلب کلی کے طور پر یعنی جہاں پر تخیلیہ پایا جائے وہاں پر مکئیہ کا ہونا ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر استعارہ مکئیہ پایا جائے وہاں پر تخیلیہ کا پایا جانا ضروری ہے اسلئے کہ استعارہ مکئیہ چھپا ہوا ہوتا ہے اور اس پر دلالت کرنے کیلئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَرَدُّ مَا ذَكَرَهُ مِنْ تَفْسِيرِ الْإِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا بَانَ لَفْظُ الْمُشَبَّهِ فِيهَا أَيْ فِي الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ كَلَفْظِ الْمَنِيَّةِ مَثَلًا مُسْتَعْمَلٍ فِيمَا وَضَعَ لَهُ تَحْقِيقًا لِلْقَطْعِ بَانَ الْمُرَادُ بِالْمَنِيَّةِ هُوَ الْمَوْتُ لَا غَيْرُ وَالْإِسْتِعَارَةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ فُسِّرَ بِهَا بَانَ تَذَكُّرًا أَحَدَ طَرَفَيْ التَّشْبِيهِ وَتُرِيدُ بِهِ الطَّرَفَ الْآخَرَ وَلَمَّا كَانَ هَهُنَا مَظَنَّةٌ سَوَالٍ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ أُرِيدَ بِالْمَنِيَّةِ مَعْنَاهَا الْحَقِيقِيُّ فَمَا مَعْنَى إِضَافَةِ الْأَطْفَارِ إِلَيْهَا أَشَارَ إِلَى جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ -

ترجمہ:-

اور استعارہ مکنیہ کی وہ تفسیر جو سکا کی نے ذکر کی ہے رد کردی گئی ہے اس طور پر کہ مشبہ کا لفظ اس میں یعنی استعارہ بالکنایہ میں مثلاً لفظ منیہ مستعمل ہوتا ہے اپنے موضوع لہ میں تحقیقاً کیونکہ منیہ سے مراد موت ہے نہ کہ غیر اور استعارہ ایسا نہیں ہے کیونکہ سکا کی نے استعارہ کی تفسیر یوں کی ہے کہ تشبیہ کی ایک طرف مذکور ہو اور اس سے دوسری طرف مراد ہو چونکہ یہاں پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر منیہ سے اس کے حقیقی معنی مراد ہیں تو پھر اس کی طرف اظفار کی اضافت کے کیا معنی ہیں؟ اس کے جواب کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

تشریح:-

ورد ما ذکرہ :- مصنف علامہ سکا کی کی تعریفات پر اعتراض کرنے کیلئے تمہید کے طور پر ان کی تعریفات کو ذکر کرنے کے بعد یہاں سے ان کی استعارہ مکنیہ کی تعریف پر اعتراض کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے مشبہ کو استعارہ مکنیہ کہا ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس سے اجتماعِ تنافین لازم آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشبہ وہ ہوتا ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسے ”اذا المنيّة انشبت اظفارها“ میں منیہ اپنے معنی موضوع لہ موت میں مستعمل ہے اور علامہ سکا کی کی تشریح کے مطابق استعارہ وہ ہے جس میں احد الطرفین مذکور ہو اور طرف آخر مراد ہو یعنی استعارہ میں معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے اسلئے کہ استعارہ مجاز لغوی کی قسم ہے اور مجاز لغوی میں لفظ اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے لہذا جب تشبیہ کا تقاضا یہ ہے کہ مشبہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور استعارہ کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مذکور اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو تو اس مثال میں منیہ کو استعارہ مکنیہ قرار دینے سے دو تنافین کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

پھر اس پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ مصنف کے نزدیک جب استعارہ مکنیہ میں استعمال ہونے والے لفظ کا معنی موضوع لہ مراد ہے جیسے ”المنيّة“ کا معنی موضوع لہ موت مراد ہے تو پھر اظفار کی اس کی طرف نسبت کر کے اس پر قرینہ بنانے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ قرینہ تو معنی غیر موضوع لہ کے مراد ہونے پر دلالت کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ تو معنی موضوع لہ ہے اس پر قرینہ کے دلالت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو پھر اظفار کی منیہ کی طرف نسبت کرنے کا کیا مطلب ہے؟

وَإِضَافَةُ دَعْوَى الْأَطْفَارِ قَرِينَةَ التَّشْبِيهِ الْمُضْمَرِّ فِي النَّفْسِ يَعْني تَشْبِيهُ الْمَنِيَّةِ بِالسَّبْعِ وَكَانَ هَذَا الْإِعْترَاضُ مِنْ أَقْوَى إِعْترَاضَاتِ الْمُصَنِّفِ عَلَي السَّكَكِيّ وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّهُ وَإِنْ صُرِّحَ بِلَفْظِ الْمَنِيَّةِ إِلَّا أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ السَّبْعُ إِدْعَاءٌ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ فِي الْمِفْتَاحِ مِنْ أَنَّا نَجْعَلُ هَهُنَا اسْمَ الْمَنِيَّةِ اسْمًا لِلْسَّبْعِ مُرَادِفًا لَهُ بَانَ تَدْخُلُ الْمَنِيَّةُ فِي جِنْسِ السَّبْعِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ بِجَعْلِ أَفْرَادِ السَّبْعِ قِسْمِينَ مُتَعَارِفَيْنَ وَغَيْرُ مُتَعَارِفَيْنَ ثُمَّ نَحْصِلُ أَنَّ الْمَوَاضِعَ كَيْفَ يَصِحُّ مِنْهُ أَنْ يَضَعَ اسْمَيْنِ كَلَفْظِي الْمَنِيَّةِ وَالسَّبْعِ لِحَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَا يَكُونَانِ مُتَرَادِفَيْنِ فَيَتَأْتِي لِنَابِ هَذَا الطَّرِيقِ دَعْوَى السَّبْعِيَّةِ لِلْمَنِيَّةِ مَعَ التَّصْرِيحِ بِلَفْظِ الْمَنِيَّةِ -

ترجمہ:-

کہ اظفار کی منیہ کی طرف اضافت تشبیہ کا قرینہ ہے جو مضمّن فی النفس ہے یعنی درندہ کے ساتھ موت کی تشبیہ کا قرینہ ہے اور گویا سکا کی پر یہ اعتراض مصنف کے زیادہ قوی اعتراضات میں سے ہے۔ اور کبھی اس کا یوں جواب دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اگرچہ لفظ منیہ کی تشریح ہے لیکن اس سے ادعاء زندہ ہی مراد ہے جیسا کہ مفتاح میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم یہاں پر منیہ کو اسم سبع کا مرادف مانیں گے اور تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے منیہ کو

سبع میں داخل مانیں گے سبع کے افراد متعارف اور غیر متعارف کرنے کے ساتھ پھر ہم یہ خیال کریں گے کہ واضح کی طرف سے یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ دو اسموں یعنی مدیہ اور سبع کو ایک ہی حقیقت کیلئے وضع کر دئے گئے ہیں جبکہ وہ الفاظ مترادف بھی نہیں ہیں اس طرح سے مدیہ کے درندہ ہونے کا دعویٰ کرنے کی گنجائش نکل آئے گی لفظ مدیہ کی تصریح کے باوجود۔

تشریح:-

واضافہ نحو:- کی عبارت کیساتھ مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اس شعر میں اظفار مشبہ پر قرینہ نہیں بن رہا ہے بلکہ اس تشبیہ پر قرینہ بن رہا ہے جسے شکلم نے اپنے دل میں چھپا لیا ہے جیسے اس شعر میں مدیہ کی حیوان مفترس کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس میں اظفار اس تشبیہ مضر پر قرینہ ہے مدیہ مشبہ پر قرینہ نہیں ہے۔

وقد یحسب عنه :- بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیا تھا اس عبارت کیساتھ شارحؒ نے اس کا جواب کو نقل کیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ مدیہ کو اگر چہ ذکر کر دیا ہے لیکن اس سے مراد حیوان مفترس ہے اور اس بات کی طرف اشارہ علامہ سکا کی کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ اس قول میں مدیہ حیوان مفترس کا مترادف ہے اس طور پر کہ مشبہ یہ کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف اور پھر تشبیہ میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں سے قرار دیکر یہ خیال کریں گے کہ واضح نے ایک ہی حقیقت کیلئے دو لفظ کیسے وضع کر دئے ہیں جب کہ وہ حقیقت میں مترادف بھی نہیں ہیں اس سے ہمارے لئے یہ گنجائش نکلے گی کہ ہم مدیہ کو حیوان مفترس کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیں اور مدیہ کیلئے حیوان ہونے کا دعویٰ کر سکیں۔

جواب کا خلاصہ یہ نکلے گا کہ اس میں لفظ مدیہ کے معنی موضوع لہ کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف۔ موت اس کا فرد متعارف ہے اور حیوان مفترس اس کا فرد غیر متعارف ہے۔ تو یہاں پر لفظ مدیہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اگرچہ وہ حقیقی طور پر اس کا معنی موضوع لہ نہیں ہے صرف ادعائی طور پر اس کا معنی موضوع لہ ہے لہذا اس تاویل کے بعد اس میں اجتماع متافین لازم نہیں آئے گا کیونکہ فی الجملہ یہ معنی غیر موضوع لہ ہے۔

وَفِيهِ نَظْرٌ لَّأَنَّ مَا ذَكَرَهُ لَا يَقْتَضِي كَوْنَ الْمُرَادِ بِالْمَدْيَةِ غَيْرَ مَا وَضَعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ حَتَّى يَدْخُلَ فِي تَعْرِيفِ الْإِسْتِعَارَةِ لِلسَّبْعِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِهَا الْمَوْتُ وَهَذَا اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ وَجَعَلَهُ مُرَادًا لِلْفَرْقِ السَّبْعِ بِالتَّأْوِيلِ الْمَذْكُورِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَوْتِ إِسْتِعَارَةً

ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ انھوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ یہ تقاضا نہیں کرتا ہے کہ مدیہ سے اس کا غیر موضوع لہ بالتحقیق مراد ہے یہاں تک کہ استعارہ کی تعریف میں داخل ہو جائے کیونکہ یقینی طور پر مدیہ سے موت مراد ہے اور یہ لفظ اس کیلئے بالتحقیق موضوع ہے اور لفظ مدیہ کو بتاویل مذکور سبع کا مراد کرنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ موت کے اندر اس کا استعمال استعارہ ہو جائے۔

تشریح:-

وفیہ نظر :- اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس جواب کی تردید کی ہے کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علامہ سکا کی نے حقیقت لغویہ کی تعریف کی ہے کہ لفظ کو اپنے ایسے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے کہ وہ حقیقی طور پر بھی اس لفظ کا معنی موضوع لہ ہو اور مجاز کی تعریف کی ہے کہ مجاز وہ لفظ ہے جسے حقیقی طور پر اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے نہ کہ تاویلی طور پر اور مذکورہ صورت میں لفظ مدیہ بول کر اس سے سبع مراد لینا اور اس کو سبع کے مترادف قرار دینا یہ اس لفظ کا نہ تو حقیقی طور پر معنی موضوع لہ ہے اور نہ ہی مجازی طور پر بلکہ یہ اس لفظ کا تاویلی طور پر معنی موضوع لہ ہے لہذا یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اس میں مدیہ کو سبع کے معنی میں استعمال کرنا استعارہ ہے کیونکہ استعارہ ہونے کیلئے لفظ کا حقیقی طور پر معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا ضروری ہے۔



وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِأَنَّهُ قَدْ سَبَقَ أَنَّ قَيْدَ الْحَيِّثِيَّةِ مُرَادٌ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ أَيْ هِيَ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ اسْتِعْمَالَ لَفْظِ الْمَنِيَّةِ فِي الْمَوْتِ فِي مِثْلِ أَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ اسْتِعْمَالٌ فِيْمَا وَضِعَ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ بِمِثْلِهِ فِي قَوْلِنَا دَنَتْ مَنِيَّةُ فَلَانٍ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمَوْتَ جَعَلَ مِنْ أَفْرَادِ السَّيْعِ الَّذِي لَفْظُ الْمَنِيَّةِ مَوْضُوعٌ لَهُ بِالتَّوِيلِ وَهَذَا الْجَوَابُ وَإِنْ كَانَ مُخْرِجًا لَهُ عَنْ كَوْنِهِ حَقِيقَةً إِلَّا أَنَّ تَحْقِيقَ كَوْنِهِ مَجَازًا أَوْ مُرَادًا بِهِ الطَّرْفُ الْآخَرُ غَيْرُ ظَاهِرٍ بَعْدُ۔

ترجمہ:-

اس کا جواب اس طرح ممکن ہے کہ یہ پہلے زور چکا ہے کہ حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید مراد ہے یعنی حقیقت وہ کلمہ ہے جو اس معنی میں مستعمل ہو جس کیلئے وہ بالتحقیق موضوع ہے اس حیثیت سے کہ وہ بالتحقیق موضوع لہ ہے اور ہم یہ مانتے ہی نہیں ہیں کہ اظفار المنیۃ میں لفظ منیۃ کا استعمال موت میں معنی موضوع لہ بالتحقیق میں استعمال ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کا بالتحقیق معنی موضوع لہ ہے جیسے دنت منیۃ فلان میں ہے اس حیثیت سے کہ موت کو سیع کے افراد میں سے مان لیا گیا ہے وہ سیع جس کیلئے لفظ منیۃ بالتاویل موضوع لہ ہے اور یہ جواب اگرچہ اس کو حقیقت ہونے سے نکال دیتا ہے لیکن اس سے اس کا مجاز ہونا اور اس سے دوسری طرف مراد ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:-

ویمکن الجواب :- جب بعض لوگوں کا یہ جواب صحیح نہیں ہے تو اب یہاں سے مصنفؒ نے جواب دینا شروع کر دیا ہے کہ جیسے ہم نے پہلے بھی بتایا تھا کہ حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید معتبر ہے تو یہاں پر بھی حیثیت کی قید معتبر ہوگی کہ حقیقت وہ کلمہ ہے جسے اس کے ایسے معنی حقیقی میں استعمال کیا جائے جو حقیقی طور پر بھی اس لفظ کا معنی موضوع لہ ہو اس حیثیت سے استعمال کیا جائے کہ وہ اس کا معنی موضوع لہ ہے جیسے کوئی شدت بیماری کی وجہ سے قریب المرگ ہو تو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے ”دنت منیۃ فلان“ تو یہاں پر منیۃ کا لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے بخلاف ”اذا المنیۃ انشبت اظفارها“ کہ اس میں منیۃ کا موت کے معنی میں استعمال اس حیثیت سے نہیں ہے اسلئے کہ سیع منیۃ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ تاویل کے طور پر اس کا معنی موضوع لہ ہے۔

وهذا الجواب وان كان مخرجاً :- اس عبارت کے ساتھ شارحؒ نے اس جواب کی بھی تردید کی ہے کہ یہ جواب بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں حیثیت کی قید سے تو صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ منیۃ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ میں نہیں ہے یعنی یہ اس کا معنی حقیقی نہیں ہے لیکن اس سے اس کا مجاز ہونا تو ثابت نہیں ہو رہا ہے کہ اس میں لفظ کو اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو جبکہ استعارہ کیلئے لفظ کا اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا ضروری ہے۔ باقی یہ مجاز اسلئے نہیں ہو سکتا ہے کہ مجاز کیلئے اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہونا ضروری ہے جبکہ اس میں لفظ اپنے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل نہیں ہوا ہے بلکہ معنی موضوع لہ تاویل میں مستعمل ہوا ہے اور جب یہ حقیقت سے نکل گیا اور مجاز میں داخل نہ ہوا تو یہ لفظ استعارہ نہیں بن سکے گا اور اصل اعتراض پھر بھی باقی رہے گا۔

وَاخْتَارَ السَّكَكِيُّ رَدَّ الْإِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ وَهِيَ مَا يَكُونُ فِي الْحُرُوفِ وَالْأَفْعَالِ وَمَا يُشْتَقُّ مِنْهَا إِلَيَّ الْإِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا بِجَعْلِ قَرِينَتِهَا أَيْ قَرِينَةِ التَّبَعِيَّةِ اسْتِعَارَةً مَكْنِيًّا عَنْهَا وَجَعَلَ الْإِسْتِعَارَةَ التَّبَعِيَّةَ قَرِينَتَهَا أَيْ قَرِينَةَ الْإِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا عَلَى نَحْوِ قَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ السَّكَكِيِّ فِي الْمَنِيَّةِ وَأَظْفَارِهَا حَيْثُ جَعَلَ الْمَنِيَّةَ اسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ وَإِضَافَةً لِأَظْفَارِهَا قَرِينَتَهَا فِي قَوْلِنَا نَطَقَتِ الْحَالُ بِكَذَا جَعَلَ الْقَوْمُ نَطَقَتِ اسْتِعَارَةً عَنْ دَلَّتْ بِقَرِينَةِ الْحَالِ وَالْحَالُ حَقِيقَةٌ وَهُوَ يَجْعَلُ الْحَالُ اسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَنِسْبَةَ النُّطْقِ إِلَيْهَا قَرِينَةَ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ وَهَكَذَا فِي قَوْلِنَا تَقْرِيرُهُمْ لِهَذِمَاتٍ بِجَعْلِ الْهَذِمَاتِ اسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ عَنِ

الْمَطْعُونَاتِ الشَّبِيهَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّهْكُمِ وَنِسْبَةِ الْفَرِيْقَةِ إِلَيْهَا فَرِيْقَةٌ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا اخْتَارَ ذَلِكَ لِمَافِيهِ مِنَ الضُّبُطِ وَتَقْلِيلِ الْأَقْسَامِ  
ترجمہ:-

اور سکا کی نے استعارہ جمعہ کے داخل کرنے کو اختیار کیا ہے وہ جمعہ وہ ہے جو حروف اور اس کے مشتقات میں ہوتا ہے استعارہ مکئیہ کا قرینہ بنانے کے ساتھ جیسا کہ اس کا قول ہے یعنی سکا کی کا قول ہے مدیہ اور اس کے اظفار میں کہ انھوں نے مدیہ کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا ہے اور اظفار کی اس کی طرف نسبت کو اس کا قرینہ قرار دیتا ہے لہذا نطق الحال بکذا میں قوم نے نطق قرینہ حالیہ کے دلالت کی وجہ سے اسے دلت سے استعارہ مانا ہے اور حال کو حقیقت کہا ہے اور سکا کی حال کو شکم سے استعارہ مانتے ہیں اور اس کی طرف نطق کی نسبت کو استعارہ بالکنایہ کا قرینہ کہتے ہیں اسی طرح تقریہم لہذمیات میں لہذمیات کو مطعومات مرغوبہ سے استعارہ بالکنایہ مانتے ہیں اور اس کی طرف قری کی نسبت کو اس کا قرینہ قرار دیتے ہیں اور اسی پر باقی کو بھی قیاس کر لیا جائے اور یہ اسلئے اختیار کیا ہے کہ اس میں تقلیل اقسام کی وجہ سے ضبط اقسام ہے۔  
تشریح:-

واختار السكا كسى رد الاستعارة التبعية :- مصنف کا اصل مقصد علامہ سکا کی پر اعتراض کرنا ہے لیکن اعتراض کرنے سے پہلے تمہید کے طور علامہ سکا کی کا مذہب بیان کر رہے ہیں کہ علامہ سکا کی نے یاد کرنے میں آسانی کیلئے استعارہ کی قسمیں کم کر دی ہیں اور وہ اس طرح کہ انھوں نے استعارہ جمعہ کو استعارہ مکئیہ کا اور استعارہ مکئیہ کو استعارہ جمعہ کا قرینہ بنایا ہے تاکہ استعارہ کی قسمیں کم بن جائیں اور طلباء کیلئے یاد کرنا آسان ہو جائے۔ اس سے پہلے ہم نے استعارہ جمعہ کی تعریف کی تھی کہ استعارہ جمعہ وہ استعارہ ہے جس میں فعل اور اس کے مشتقات میں استعارہ ہو یا حروف میں متعلق معنی کے اعتبار سے استعارہ ہو اور اگر اس طرح نہ ہو تو باقی استعارات کی طرح اسے استعارہ اصلہ کہتے ہیں اس کی مثال جیسے ”اذا لمنية انشبت اظفارها“ اس میں ایک قوم کی تشبیہ دی ہے سب درندہ کے ساتھ یہ تو بالاتفاق استعارہ مکئیہ ہے لیکن علامہ سکا کی کے نزدیک اس کی طرف اظفار کی نسبت کرنا استعارہ مکئیہ پر قرینہ اور استعارہ جمعہ ہے۔ جیسے ”نطقت الحال“ میں ہے کہ جمہور کے نزدیک ”نطقت“ استعارہ ہے ”دلالت“ سے اس طور پر کہ ”نطقت“ کا مصدر ”دلالت“ آتا ہے اور ”نطقت“ کا مصدر نطق ہے تو پہلے مصدر کو مصدر سے استعارہ بنائیں گے اور پھر فعل کو فعل سے استعارہ بنائیں گے اور اس پر قرینہ حال کی طرف نطق کی نسبت کرنا ہے الغرض اس میں جمہور کے نزدیک نطق فعل مصدر سے استعارہ ہے اور حال اپنے اصلی معنی میں رہ کر استعارہ پر قرینہ بن رہا ہے اور علامہ سکا کی کے نزدیک اس میں استعارہ اس بات میں ہے کہ اس میں حال کی تشبیہ شکم فصیح کے ساتھ دی گئی ہے اس طور پر کہ مشہ یہ کہ دو افراد ہوں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف شکم فصیح اس کا فرد متعارف ہے اور حال اس کا فرد غیر متعارف ہے تو حال کو شکم فصیح سے استعارہ مکئیہ بنایا ہے اور نطق کی اس کی طرف نسبت کو اس پر قرینہ بنا کر استعارہ جمعہ بنایا ہے اسی طرح ”نقریہم لہذمیات نقد بھا“ میں علامہ سکا کی کے نزدیک ”لہذمیات“ سے بڑے مراد نہیں ہیں بلکہ مطعومات مراد ہیں اس طور پر کہ لہذمیات کی تشبیہ مطعومات کے ساتھ دی ہے۔ اس طور پر کہ لہذمیات کے دو افراد ہیں ایک فرد متعارف اور دوسرا فرد غیر متعارف۔ نیز اس کے فرد متعارف اور مطعومات فرد غیر متعارف ہیں اور قرئی کی اس کی طرف نسبت کرنا استعارہ مکئیہ پر قرینہ اور استعارہ جمعہ ہے اسی طرح باقی تمام مثالوں میں علامہ سکا کی کے نزدیک یہ لمبی چوڑی تقریر کر کے استعارہ جمعہ کو استعارہ مکئیہ میں اخل کر دیا جائے گا۔

رَدَّمَا اخْتَارَ السَّكَاءُ كَيْ بَانَ أَنَّ قَدْرَ التَّبَعِيَّةِ كَنَطَقَتْ فِي نَطَقَاتِ الْحَالِ بِكَذَا حَقِيقَةً بَانَ يُرَادُ مَعْنَاهَا الْحَقِيقَةُ  
م تَكُنِ التَّبَعِيَّةُ اسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً لَا تَهْدِي إِلَى التَّخْيِيلِيَّةِ مَجَازٌ عِنْدَهُ أَيْ عِنْدَ السَّكَاءِ كَيْ لَآنَهُ جَعَلَهَا مِنْ أَقْسَامِ  
لِاسْتِعَارَةِ الْمُصْرَحِ بِهَا الْمُفْسَّرَةِ بِذِكْرِ الْمُشْبِيهِ بِهِ وَإِرَادَةِ الْمُشْبِيهِ إِلَّا أَنَّ الْمُشْبِيَةَ فِيهَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِمَّا  
تَحَقِّقُ لِمَعْنَاهُ حِسًا وَلَا عَقْلًا بَلْ وَهْمًا فَتَكُونُ مُسْتَعْمَلَةً فِي غَيْرِ مَا وَضَعَتْ لَهُ بِالتَّحْقِيقِ فَتَكُونُ مَجَازًا

وَإِذَا لَمْ تَكُنِ التَّبَعِيَّةُ تَخْيِيلِيَّةً فَلَمْ تَكُنِ الْإِسْتِعَارَةُ الْمَكْنِيَّةُ عَنْهَا مُسْتَلْزِمَةً لِلتَّخْيِيلِيَّةِ بِمَعْنَى أَنَّهَا لَا تُؤْجَدُ بِدُونِ التَّخْيِيلِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَكْنِيَّةَ عَنْهَا عَلِيَّ هَذَا التَّقْدِيرِ وَذَلِكَ أَيْ عَدَمُ اسْتِلْزَامِ الْمَكْنِيَّةِ عَنْهَا لِلتَّخْيِيلِيَّةِ بَاطِلٌ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّ التَّخْيِيلِيَّةَ هَلْ تَسْتَلْزِمُ الْمَكْنِيَّةَ عَنْهَا فَعِنْدَ السَّكَكِيِّ لَا تَسْتَلْزِمُ كَمَا فِي قَوْلِنَا أَظْفَارُ الْمَنِيِّ الشَّبِيهَةِ بِالسَّبْعِ -

ترجمہ:-

اور سکا کی نے جو اختیار کیا ہے اس کو رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ نطق الحال بکذا میں نطق کو حقیقت مانا جائے یعنی اسے اس کا معنی حقیقی مانا جائے تو جمیع استعارہ تخیلیہ نہیں بنے گا کیونکہ استعارہ جمعیہ علامہ سکا کی کے نزدیک مجاز ہے کیونکہ علامہ سکا کی نے استعارہ تخیلیہ کو استعارہ مصرح کی قسموں میں سے مانا ہے جس کی تفسیر یہ ہے کہ مشبہ بہ مذکور ہو اور مراد مشبہ ہوا البتہ اس میں مشبہ کا ان چیزوں میں سے ہونا ضروری ہے جن کے وجود کا تحقق نہ حسا ہو اور نہ ہی عقلاً ہو بلکہ صرف وہی اعتبار سے ہو تو یہ اپنے معنی غیر موضوع لہ میں بالتحقیق استعمال ہوگا اور مجاز ہوگا اور جب جمعیہ تخیلیہ نہ ہو تو استعارہ بالکنایہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم بھی نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تخیلیہ کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تو مکنیہ تخیلیہ کے بغیر ہو سکتا ہے جیسے نطق الحال اور الحال ناظرہ میں ہے اور یہ یعنی مکنیہ کا تخیلیہ کو مستلزم نہ ہونا بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ تخیلیہ مکنیہ کو مستلزم ہے یا نہیں سکا کی کے نزدیک مستلزم نہیں ہے جیسے اظفار المدیۃ الشبیہۃ بالسبع میں ہے۔

تشریح:-

ورد ما اختاره السكاكى :- یہاں سے مآثر نے ان کے مذہب کی تردید کی ہے کہ علامہ سکا کی کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ”نطق الحال بکذا“ جیسی مثالوں میں استعارہ جمعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کر دیا جائے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس میں نطق کا معنی حقیقی مراد ہے یا معنی مجازی؟ اگر آپ اس کا معنی حقیقی مراد لیتے ہیں تو اس میں استعارہ مکنیہ تو ہو جائے گا لیکن استعارہ تخیلیہ نہیں ہوگا اسلئے کہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مصرح کی ایک قسم ہے اور استعارہ مصرح مجاز کی ایک قسم ہے اور مجاز کی تعریف یہ کی تھی کہ لفظ بول کر حقیقی طور پر اس کا معنی غیر موضوع لہ مراد لینا جبکہ یہاں پر اس کا معنی موضوع لہ مراد لیا ہے تو اس میں استعارہ تخیلیہ نہیں ہو سکے گا جبکہ اس بات پر تمام اہل المعانی کا اتفاق ہے کہ جہاں پر استعارہ مکنیہ پایا جائے وہاں پر استعارہ تخیلیہ کا پایا جانا ضروری ہے باقی علامہ سکا کی کے ساتھ مصنف کا اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مکنیہ کو مستلزم ہے یا نہیں۔ تو مصنف کے نزدیک مستلزم ہے اور علامہ سکا کی کے نزدیک نہیں ہے۔ باقی استعارہ مکنیہ کے استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ الغرض اگر آپ کے قول کے مطابق ”نطق الحال“ جیسی مثالوں میں استعارہ مکنیہ مانا جائے تو استعارہ مکنیہ کے ساتھ استعارہ تخیلیہ نہیں پایا جائے گا اور یہ تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ علامہ سکا کی کے نزدیک بھی استعارہ مکنیہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہے۔

اور اگر ”نطق الحال“ سے اس کا معنی مجازی مراد لیتے ہیں تو پھر اس میں استعارہ جمعیہ ہو جائے گا اسلئے کہ جہاں پر لفظ کا معنی مجازی مراد ہو تو وہاں پر تشبیہ کا علاقہ ضرور ہوتا ہے اور جہاں پر فعل یا فعل کے متعلقات میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو اس کو استعارہ جمعیہ کہتے ہیں اور یہاں پر بھی فعل اپنے معنی مجازی میں مستعمل ہے اور علاقہ تشبیہ کا ہے تو یہ استعارہ جمعیہ ہوگا جس کی وجہ سے علامہ سکا کی کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ انھوں نے استعارہ کی قسموں کو کم کرنے کیلئے جمہور کی تقسیم سے اعراض کر کے استعارہ جمعیہ کو استعارہ مکنیہ میں داخل کر دیا تھا جبکہ استعارہ کی قسمیں پھر بھی کم نہیں ہوئیں بلکہ وہی کی وہی رہیں لہذا ان کا یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

وَبِهَذَا أَظْهَرَ فَسَادَ مَا قِيلَ إِنَّ مُرَادَ السَّكَكِيِّ بِقَوْلِهِ لَا يَنْفَكُ الْمَكْنِيَّةُ عَنْهَا عَنِ التَّخْيِيلِيَّةِ أَنَّ التَّخْيِيلِيَّةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْمَكْنِيَّةِ عَنْهَا لِأَعْلَى الْعَكْسِ كَمَا فِيهِمَ الْمُصَنَّفُ -

ترجمہ:-

اور اس سے ظاہر ہو گیا فساد اس قول کا کہ سکا کی کے قول لایفک عنہا رخ سے مراد یہ ہے کہ تخیلیہ مکدیہ کو مستلزم ہے۔ اور اس کا عکس نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے سمجھا ہے۔  
تشریح:-

وبہذا ظہر فساد ما قبل:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعض لوگوں کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں نے علامہ سکا کی کی عبارت ”لایفک المکنی عنہا“ کا مطلب مصنف کے بیان کردہ مطلب کے خلاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مکدیہ کو مستلزم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ان کی یہ بات تب صحیح ہوتی جب اس بارے میں علامہ سکا کی کی کوئی تصریح نہ ملتی جبکہ خوش قسمتی سے اس بارے میں خود علامہ سکا کی کی تصریح موجود ہے چنانچہ علامہ سکا کی نے ”اظفار المنیۃ الشبیہۃ بالسبع انشبت بفلان“ جیسی مثالوں کے بارے میں کہا ہے کہ ان میں استعارہ تخیلیہ ہے مکدیہ نہیں ہے تخیلیہ اسلئے ہے کہ ان میں مشبہ بہ کے لوازمات کو مشبہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور استعارہ مکدیہ اسلئے نہیں ہے کہ استعارہ مکدیہ کیلئے تشبیہ کا مقدر ہونا ضروری ہے جبکہ اس میں تشبیہ مذکور ہے تو علامہ سکا کی کی اس تصریح کے بعد بھی ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کے نزدیک استعارہ تخیلیہ استعارہ مکدیہ کو مستلزم ہے محض سید زوری اور دعویٰ بلا دلیل کے سوئی کچھ نہیں ہے۔

نَعَمْ یُمْکِنُ أَنْ یُنَازَعَ فِی الْإِتْفَاقِ عَلٰی اِسْتِزَامِ الْمَکْنٰی عَنْهَا لِتَخْیْلِیَّةٍ لِأَنَّ کَلَامَ صَاحِبِ الْکَشَافِ مُشْعِرٌ بِخِلَافِ ذَٰلِکَ وَقَدْ صَرَخَ فِی الْمِفْتَاحِ اِیْضًا فِی بَحْثِ الْمَجَازِ الْعَقْلِیِّ بِأَنَّ قَرِیْنَةَ الْمَکْنٰی عَنْهَا قَدْ تَكُونُ أَمْرًا وَهَمِیًّا کَاِظْفَارِ الْمَنِیَّةِ وَقَدْ تَكُونُ أَمْرًا مُحَقَّقًا کَالْإِنْبَاتِ فِی أَنْبَتِ الرَّبِیعِ الْبَقْلِ وَالْهَزْمِ فِی هَزْمِ الْأَمِیرِ الْجُنْدِ۔  
ترجمہ:-

البتہ مکدیہ کے بالاتفاق تخیلیہ کو مستلزم ہونے میں اختلاف کرنا ممکن ہے کیونکہ صاحب کشف کا کلام اس کے خلاف کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور مفتاح میں بھی مجاز عقلی کی بحث میں اس کی تصریح ہے کہ مکدیہ کا قرینہ کبھی امر وہمی ہوتا ہے جیسے اظفار المنیۃ اور کبھی امر محقق ہوتا ہے جیسے انبات انبت الربیع البقل میں اور ہزم الامیر الجند میں۔

تشریح:-

نعم:- یہ دعویٰ کرنا تو صحیح نہیں ہے البتہ مصنف پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ نے استعارہ مکدیہ کا استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہونے کے دعویٰ کو تحقق علیہ قرار دیا ہے اس پر اتفاق کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ دعویٰ تب صحیح ہوتا جب اس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ صاحب کشف علامہ زمخشری نے ”قرآن کریم کی آیت ”الَّذِیْنَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّٰهِ“ کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں استعارہ مکدیہ تو پایا جاتا ہے لیکن استعارہ تخیلیہ نہیں پایا جاتا ہے اسلئے کہ اس میں عہد کی تشبیہ دی ہے ”خَبْلُ اللّٰهِ“ کے ساتھ تو یہ تشبیہ مکدیہ ہے لیکن چونکہ اس میں مشبہ کے لوازمات بالکل مذکور نہیں ہیں اسلئے اس میں استعارہ تخیلیہ نہیں ہوگا۔

وقد صرح صاحب المفتاح:-

اس عبارت کے ساتھ شارح نے بعض لوگوں کے جواب کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ یہاں پر اتفاق سے مصنف کی مراد پوری دنیا کے اہل معانی کا اتفاق نہیں ہے بلکہ صرف علامہ سکا کی اور مصنف کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ استعارہ مکدیہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہے۔

تو اس عبارت کے ساتھ اس جواب کی تردید کر دی ہے کہ ان لوگوں کا یہ جواب تب صحیح ہوتا جب اس بارے میں علامہ سکا کی سے کوئی بات منقول نہ ہوتی جبکہ علامہ سکا کی سے اس بارے میں خود منقول ہے چنانچہ علامہ سکا کی مفتاح میں رقمطراز ہیں کہ استعارہ مکدیہ کا قرینہ کبھی امر وہمی ہوتا ہے جیسے ”انشبت المنیۃ اظفارہا“ میں اظفار کی منیہ کی طرف نسبت ہے اور یہ قرینہ وہمیہ ہے اور جب قرینہ امر وہمی ہوتا ہے تو اس

میں استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے۔

اور کبھی اس کا قرینہ امر محقق ہوتا ہے جیسے ”انبت الربیع البقل“ میں انبات کی نسبت ربیع کی طرف کرنا ہے اور ”هزم الاسیر الجند“ میں اہزام کی نسبت امیر کی طرف کرنا ہے۔ اور قرینہ جب امر محقق ہوگا تو استعارہ مکلیہ تو پایا جائے گا لیکن استعارہ تخیلیہ نہیں پایا جائے گا کیونکہ استعارہ تخیلیہ کیلئے قرینہ کا محض امر وہی ہونا ضروری ہے جس کا وجود نہ حسا ہو اور نہ ہی عقلاً۔ الغرض جب علامہ صاحب سے خود اس کی تصریح موجود ہے کہ استعارہ مکلیہ استعارہ تخیلیہ کے بغیر پایا جاتا ہے تو اس کے باوجود یہ دعویٰ کرنا کہ استعارہ مکلیہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہے صحیح نہیں ہے

إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَدْفَعُ الْإِعْتِرَاضَ عَنِ السَّكَاكِي لِأَنَّهُ قَدْ صَرَّحَ فِي الْمَجَازِ بَأَنَّ نَطَقَتْ فِي نَطَقَتِ الْحَالِ أَمْرٌ وَهَمِيُّ جُعِلَ قَرِينَةً لِلْمَكْنِيِّ عَنْهَا أَيْضًا فَلَمَّا جَوَزُوا وَاجُودَ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِدَوْنِ التَّخْيِيلِيَّةِ كَمَا فِي أَنْبَتِ الرَّبِيعِ الْبَقْلِ وَوُجُودَ التَّخْيِيلِيَّةِ بِدُونِهَا كَمَا فِي أَظْفَارِ الْمَنِيِّ الشَّيْخَةِ بِالسَّعِ فَلَا جَهَةَ لِقَوْلِهِ إِنَّ الْمَكْنِيَّ عَنْهَا لَا تَنْفَكُ عَنِ التَّخْيِيلِيَّةِ وَالْأَنَّى وَلَئِنْ لَمْ يَقْدِرِ التَّبَعِيَّةُ الَّتِي جَعَلَهَا السَّكَاكِي قَرِينَةً لِلْمَكْنِيِّ عَنْهَا حَقِيقَةً بَلْ قَدَّرَهَا مَجَازًا فَتَكُونُ التَّبَعِيَّةُ كَنَطَقَتْ مَثَلًا اسْتِعَارَةً ضَرُورَةً أَنَّهُ مَجَازٌ عِلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةُ وَالْإِسْتِعَارَةُ فِي الْفِعْلِ لَا تَكُونُ إِلَّا تَبَعِيَّةً فَلَمْ يَكُنْ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَاكِي مِنْ رَدِّ التَّبَعِيَّةِ إِلَى الْمَكْنِيِّ عَنْهَا مُغْنِيًا عَمَّا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ مِنْ تَقْسِيمِ الْإِسْتِعَارَةِ إِلَى التَّبَعِيَّةِ وَغَيْرِهَا لِأَنَّهُ اضْطَرَّ آخِرَ الْأَمْرِ إِلَى الْقَوْلِ بِالْإِسْتِعَارَةِ التَّبَعِيَّةِ۔

ترجمہ:-

لیکن یہ سکاکی سے اعتراض کو دور نہیں کر سکتا ہے کیونکہ علامہ سکاکی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مجاز میں نطق الحال امر وہی ہے جو مکلیہ کا قرینہ ہے نیز جب قوم نے تخیلیہ کے بغیر مکلیہ کے وجود کو جائز مانا ہے جیسے انبت الربیع البقل میں اور مکلیہ کے بغیر تخیلیہ کے وجود کو جائز مانا ہے جیسے اظفار المنيہ الشيمية بالسبع میں تو پھر سکاکی کے قول امکانی عنھا لا تنفک عن التخیلیہ کی کوئی وجہ نہیں ہے ورنہ یعنی اگر علامہ سکاکی اس تبعیہ کو حقیقت نہ مانیں جس کو انھوں نے مکلیہ کیلئے قرینہ قرار دیا ہے بلکہ اس کو مجاز مانیں تو تبعیہ جیسے نطق استعارہ بن جائے گا کیونکہ یہ لازمی طور پر مجاز ہے جس کا علاقہ مشابہت ہے اور فعل میں استعارہ تبعیہ ہی ہوتا ہے تو سکاکی کا وہ مقصد حاصل نہیں ہوگا جس کی وجہ سے انھوں نے یہ مذہب اختیار کیا ہے یعنی تبعیہ کو مکلیہ میں داخل کیا ہے یعنی اس سے بے نیاز کرنے والا نہیں ہوگا جس کو دوسروں نے اختیار کیا ہے۔

تشریح:-

وهذا لا يدفع الاعتراض :-

اس عبارت کے ساتھ ان تمام اعتراضوں کی تردید کر رہے ہیں کہ ان تمام اعتراضات اور جوابات سے مصنف کی اگرچہ تردید ہو رہی ہے کہ انھوں نے استعارہ مکلیہ کو استعارہ تخیلیہ کیلئے مستلزم قرار دیا تھا لیکن اس کے باوجود اصل اعتراض پھر بھی باقی رہے گا اسلئے کہ ان اعتراضات اور جوابات میں میں یا تو اتفاق کو ثابت کیا گیا ہے اور یا اتفاق کی نفی کی گئی ہے جبکہ اصل اعتراض پر کوئی بات نہیں کی ہے کہ علامہ سکاکی نے ”نطق الحال بكذا“ میں کہا ہے کہ یہ استعارہ مکلیہ ہے اور اس پر ”نطق“ امر وہی قرینہ بن رہا ہے کہ اس کی طرف نطق کی نسبت کی گئی ہے تو یہ کیسے قرینہ بن رہا ہے جبکہ ان اعتراضات اور جوابات میں اس کے متعلق کوئی بات نہیں ہے۔

وایضاً فلما جوزوا :- یہاں سے ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ استعارہ مکلیہ کے استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہونے نہ ہونے کے بارے میں علامہ سکاکی کی عبارت مضطرب ہے بعض جگہوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک استعارہ مکلیہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم نہیں ہے جیسے ”انبت الربیع البقل“ میں ہے جبکہ بعض جگہوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ استعارہ مکلیہ استعارہ تخیلیہ کو مستلزم ہے اسلئے حتمی طور پر اس بارے میں علامہ سکاکی کا کوئی مذہب ذکر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

یہاں تک اعتراض کی پہلی شق اور اس پر اعتراضات بیان کئے ہیں اور اب یہاں سے اعتراض کی دوسری شق اور اس پر ہونے والے

اعتراضات بیان کریں گے۔ دوسری شق کا خلاصہ یہ ہے کہ ”نطق الحال“ سے استعارہ کرتے ہوئے اگر اسکے معنی مجازی سے قرینہ بنایا گیا ہے تو پھر مجاز ہونے کی وجہ سے اس میں قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے اور فعل میں علاقہ تشبیہ کے ساتھ جب قرینہ پایا جائے تو اس کو استعارہ جمعہ ہی کہتے ہیں لہذا آپ کا جو مقصد تھا کہ استعارہ جمعہ کے ختم کر دینے سے استعارہ کی قسمیں کم ہو جائیں گی اور طلباء کیلئے یاد کرنا آسان ہو جائے گا حاصل نہیں ہوا کیونکہ پھر بھی اس کی قسمیں وہیں کی وہیں بن گئیں ان سے کم نہیں ہوئیں۔

وَقَدْ يُجَابُ بَأَنَّ كُلَّ مَجَازٍ يَكُونُ عِلَاقَتُهُ الْمُشَابَهَةُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ اسْتِعَارَةً لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لَهُ عِلَاقَةٌ أُخْرَى بِإِعْتِبَارِهَا وَقَعَ الْإِسْتِعْمَالُ كَمَا بَيَّنَّ النُّطْقُ وَالِدَّلَالَةُ فَإِنَّهَا لَازِمَةٌ لِلنُّطْقِ بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ الْإِسْتِعَارَةُ إِذَا كَانَ الْإِسْتِعْمَالُ بِإِعْتِبَارِ عِلَاقَةِ الْمُشَابَهَةِ وَقَصْدِ الْمُبَالَغَةِ فِي التَّشْبِيهِ -

ترجمہ:-

اور اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہر وہ مجاز جس میں علاقہ تشبیہ کا پایا جائے اس کا مجاز ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی اور علاقہ ہو جس کے اعتبار سے استعمال واقع ہوا ہو جیسے نطق اور دلالت میں ہے کہ دلالت نطق کیلئے لازم ہے استعارہ تو اس وقت ہوگا جب علاقہ مشابہت کے اعتبار سے استعمال ہوا اور تشبیہ میں مبالغہ مقصود ہو۔

تشریح:-

وقد يجاب:- یہاں سے دوسری شق پر ہونے والے اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب ذکر کریں گے۔

اعتراض کے اس دوسری شق کے جواب کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے مصنف کے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جہاں پر مجاز میں علاقہ تشبیہ کا پایا جائے تو اس کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ استعارہ ہی ہو بلکہ اس سے کسی دوسری چیز لزوم وغیرہ کا قصد بھی کیا جاتا ہے جیسے ”نطق الحال“ والی مثال میں نطق کو دلالت سے استعارہ کیا گیا ہے اور ان دونوں کے درمیان لزوم کا علاقہ پایا جاتا ہے کیونکہ جس طرح نطق کی معنی پر دلالت کرتا ہے اسی طرح حال بھی کسی معنی پر دلالت کرتا ہے۔ جب اس میں لزوم کے معنی کا قصد کیا جائے تو یہ استعارہ نہیں ہوگا بلکہ مجاز مرسل بنے گا کیونکہ استعارہ تو صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب تشبیہ میں مبالغہ کا قصد کیا جائے جبکہ یہاں پر لزوم مجاز مرسل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ السَّكَامِيَّ قَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ نَطَقْتَ هَهُنَا أَمْرٌ مُقَدَّمٌ وَهَمِيٌّ كَأَظْفَارِ الْمَنِيَةِ الْمُسْتَعَارَةِ لِلصُّورَةِ الْوَهْمِيَّةِ الشَّبِيهِةِ بِالْأَظْفَارِ الْحَقِيقِيَّةِ وَلَوْ كَانَ مَجَازًا أَمْرٌ سَلَا عَنْ الدَّلَالَةِ لَكَانَ أَمْرًا مُتَحَقِّقًا عَقْلِيًّا عَلَى أَنَّ هَذَا لَا يُخْرِجُ فِي جَمِيعِ الْأَمْثِلَةِ وَلَوْ سَلَّمَ فَحِينَئِذٍ يَعُودُ الْإِعْتِرَاضُ الْأَوَّلُ وَهُوَ جُودُ الْمَكْنِيِّ عَنْهَا بِدُونِ التَّخْيِيلِيَّةِ -

ترجمہ:-

اس میں نظر ہے کیونکہ سکا کی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہاں پر اظفار منیہ کی طرح نطق امر مقدر وہی ہے جس کو اظفار منیہ حقیقیہ کے مشابہ صورت وہمہ کیلئے استعارہ بنایا گیا ہے اور اگر یہ دلالت سے مجاز مرسل بن جائے تو امر عقلی محقق ہوتا مزید برآں یہ کہ یہ تاویل بھی تمام مثالوں میں نہیں چلتی ہے اور اسے مانا بھی جائے تو پھر پہلا والا اعتراض لوٹ آئے گا یعنی مکنیہ کا تخیلیہ کے بغیر پایا جانا۔

تشریح:-

وفیه نظر:- لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ”نطق الحال“ میں نطق سے لزوم کے معنی کا ارادہ کر کے مجاز مرسل بنانا تب صحیح ہوتا ہے جب علامہ سکا کی سے اس بارے میں کوئی تصریح نہ ملتی ہو جبکہ نطق الحال کے بارے میں مفتاح میں علامہ سکا کی خود لکھتے ہیں کہ ہم نے ”نطق الحال“ میں ”اظفار المنیہ انشبت“ کی طرح قرینہ کو مقدر وہی مانا ہے اور اور قرینہ تمام مثالوں میں جاری بھی نہیں کیا جاسکتا ہے مقدر وہی ماننے کی صورت میں استعارہ تخیلیہ ہی ہوتا ہے مجاز مرسل نہیں ہو سکتا ہے اگر یہاں پر یہ مجاز مرسل ہوتا تو اس کا قرینہ حقیقیہ ہونا چاہئے مقدر وہی نہیں ہونا چاہئے اور ایسا ممکن نہیں ہے کہ ایک جگہ پر یہ مجاز مرسل ہو اور دوسری جگہ پر استعارہ ہو لہذا دونوں جگہوں پر یہ استعارہ ہی ہوگا۔

ولسوسلم:- پہلا جواب علی سبیل الانکار تھا اور یہ دوسرا جواب علی سبیل التسليم ہے کہ اگر بالفرض اس تاویل کو مان بھی لیا جائے تو یہ ایک مثال کی بات ہے کہ اس میں قرینہ حقیقی فرض کیا جاسکتا ہے ہر مثال میں اس طرح کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ ہر مثال میں قرینہ حقیقی فرض کرنا ممکن ہے تو تب ہمارا پہلا والا اعتراض لوٹ آئے گا کہ اس میں یہ لازم آرہا ہے کہ استعارہ مکنیہ استعارہ تخیلیہ کو سترزم نہیں ہے۔

وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بَعْدَ الْإِنْكَارِ الْإِسْتِعَارَةَ بِالْكِنَايَةِ عَنِ التَّخْيِيلِ أَنَّ التَّخْيِيلِيَّةَ لَا تَوْجَدُ بِذَوْنِهَا فِيمَا شَاعَ مِنْ كَلَامِ الْفُصَحَاءِ إِذْ لَا يَزَاعُ فِي عَدَمِ شَيْئٍ مِثْلُ أَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ الشَّبِيهِةِ بِالسَّبْعِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الصَّحَةِ وَأَمَّا جُودُ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ بِذَوْنِ التَّخْيِيلِ فَشَائِعٌ عَلَى مَاقَرَّةٍ صَاحِبِ الْكُشَافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ وَصَاحِبِ الْمِفْتَاحِ فِي مِثْلِ أَنْبَتِ الرَّبِيعِ الْبَقْلِ فَصَارَ الْحَاصِلُ مِنْ مَذْهَبِهِ أَنَّ قَرِينَةَ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكِنَايَةِ قَدْ تَكُونُ إِسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً مِثْلُ أَظْفَارِ الْمَنِيَّةِ وَنَطَقَتْ الْحَالُ وَقَدْ تَكُونُ إِسْتِعَارَةً تَحْقِيقِيَّةً عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ قَوْلَهُ تَعَالَى يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَائِكَ إِنَّ الْبَلْعَ إِسْتِعَارَةٌ عَنْ غُورِ الْمَاءِ فِي الْأَرْضِ وَالْمَاءِ إِسْتِعَارَةٌ بِالْكِنَايَةِ عَنِ الْغِذَاءِ وَقَدْ تَكُونُ حَقِيقَةً كَمَا فِي أَنْبَتِ الرَّبِيعِ -

ترجمہ:-

اور یہ جواب دینا ممکن ہے کہ استعارہ مکنیہ کا تخیلیہ سے جدا نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فصحاء کے کلام میں تخیلیہ مکنیہ کے بغیر شائع ذائع نہیں ہے کیونکہ اظفار المنيّة الشبيهة بالسبع جیسی ترکیب کے عدم شیوع میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو صرف اس کے صحیح ہونے نہ ہونے میں ہے باقی تخیلیہ کا مکنیہ کے بغیر پایا جانا شائع ذائع ہے جس کو صاحب کشف نے ثابت کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ الذين ينقضون عهد الله میں اور صاحب مفتاح نے انبت الربيع البقل میں لہذا رک کی کہ مذہب کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ایک استعارہ بالکنایہ کا قرینہ کبھی استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے جیسے اظفار المنيّة اور نطق الحال میں ہے اور کبھی استعارہ تحقیقیہ اس پر بناء کرتے ہوئے جس کا ذکر کیا گیا ہے ارشاد باری تعالیٰ یا ارض ابلیعی مائیک میں کہ بلع استعارہ ہے زمین میں پانی کے جذب ہو جانے سے اور لفظ ماء غداء سے استعارہ بالکنایہ ہے اور کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے انبت الربيع البقل میں ہے۔

تشریح:-

ويمكن الجواب :- اس عبارت کے ساتھ اصل اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ کا استعارہ تخیلیہ سے جدا نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فصحاء کے ہاں استعارہ تخیلیہ کا مکنیہ کے بغیر پایا جانا مشہور و معروف نہیں ہے کیونکہ ہمارا اختلاف ”اظفار المنية الشبيهة بالسبع“ کے مشہور ہونے نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ ہمارا اختلاف تو عدم لزوم کی صورت میں کلام کے صحیح ہونے نہ ہونے میں ہے باقی استعارہ مکنیہ کا استعارہ تخیلیہ کے بغیر پایا جانا مشہور و معروف ہے جیسے صاحب کشف نے اللہ کے اس ارشاد میں اس کی تصریح کی ہے ”الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ“ میں کہ اس میں استعارہ مکنیہ تو پایا جاتا ہے لیکن استعارہ تخیلیہ نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ استعارہ تخیلیہ مشبہہ کے لازم اور خاص کو مشبہہ کیلئے ثابت کرنے سے ہوتا ہے۔ اور علامہ سکا کی نے مفتاح میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”انبت الربيع البقل“ میں بھی استعارہ مکنیہ تو پایا جاتا ہے لیکن استعارہ تخیلیہ نہیں پایا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ کا قرینہ کبھی استعارہ تخیلیہ ہوتا ہے جیسے ”اظفار المنية“ اور ”نطق الحال“ میں ہوتا ہے اور کبھی استعارہ مکنیہ پر استعارہ تحقیقیہ قرینہ بنتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَائِكَ“ اس میں ”بلع“ کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس کے معنی ہیں نگل جانا اور ماء کی تشبیہ غداء کے ساتھ دی ہے کہ جس طرح غذا کو حلق سے نیچے اتارا جاتا ہے اسی طرح پانی کو بھی حلق سے نیچے اتارا جاتا ہے تو یہ استعارہ مکنیہ ہے اور بلع استعارہ ہے پانی کے گہرائی میں جانے سے اور یہ استعارہ تحقیقیہ ہے اور یا استعارہ مکنیہ پر قرینہ حقیقیہ بن جائے گا جیسے انبت الربيع البقل میں ہے کہ اس میں استعارہ حقیقیہ استعارہ مکنیہ پر قرینہ بن رہا ہے۔

فَصَلِّ فِي شَرَايِطِ حُسْنِ الْإِسْتِعَارَةِ حُسْنُ كُلِّ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيلِيَّةِ وَالتَّمَثِيلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ

بِرْعَايَةِ جِهَاتٍ حُسْنِ التَّشْبِيهِ كَانَ يَكُونُ وَجْهَ الشَّيْءِ شَامِلًا لِلطَّرْفَيْنِ وَالتَّشْبِيهِ وَافِيًا بِإِفَادَةِ مَا عُلِقَ بِهِ مِنَ الْغَرَضِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَأَنْ لَا يُشَمَّ رَائِحَتُهُ لَفْظًا أَيْ بَأَنْ لَا يُشَمَّ شَيْءٌ مِنَ التَّحْقِيقِيَّةِ وَالتَّمَثِيلِ رَائِحَةُ التَّشْبِيهِ مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ لِأَنَّ ذَلِكَ يُبْطِلُ الْغَرَضَ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ أَعْنَى إِدْعَاءِ دُخُولِ الْمُشَبَّهِ فِي جَنْسِ الْمُشَبَّهِ بِهِ لِمَا فِي التَّشْبِيهِ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمُشَبَّهَ بِهِ أَقْوَى فِي وَجْهِ الشَّيْءِ وَلِذَلِكَ أَيْ وَلِأَنَّ شَرْطَ حُسْنِهِ أَنْ لَا يُشَمَّ رَائِحَةُ التَّشْبِيهِ لَفْظًا يُوَضِّى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ أَيْ مَا بِهِ الْمُشَابَهَةُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ جَلِيًّا بِنَفْسِهِ أَوْ بِوَاسِطَةِ غَرَفٍ غَامٍ أَوْ أَصْطِلَاحٍ خَاصٍّ لِمَا لَا تُصَيِّرُ الْإِسْتِعَارَةَ الْغَاثَا أَيْ تَعْمِيَةً إِنْ رُوِيَ شَرَائِطُ الْحُسْنِ وَلَمْ يُشَمَّ رَائِحَةُ التَّشْبِيهِ وَأَنْ لَمْ تَرَاعَ فَاتِ الْحُسْنِ يُقَالُ الْغَرْفِيُّ كَلَامُهُ إِذَا عَمِيَ مُرَادُهُ وَبَيْنَهُ الْغَرْوُ وَالْجَمْعُ الْغَاثُ بِمِثْلِ رُطْبٍ وَأَرْطَابٍ كَمَا لَوْ قِيلَ فِي التَّحْقِيقِيَّةِ رَأَيْتُ أَسَدًا وَارَيْدَ إِنْسَانًا أَبْخَرَ فَوْجَهُ الشَّيْءُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ خَفِيٌّ وَفِي التَّمَثِيلِ رَأَيْتُ إِبِلًا مَائَةً لَا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً وَارَيْدَ النَّاسَ مِنْ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ النَّاسُ كَابِلٍ مَائَةً لَا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً وَالرَّاحِلَةُ الْبَعِيرُ الَّذِي يَرْتَحِلُهُ الرَّجُلُ جَمَلًا كَانَ أَوْ نَاقَةً يَغْنِي أَنْ الْمَرَضِيُّ الْمُنْتَجَبُ مِنَ النَّاسِ فِي عِزَّةٍ وَجُودِهِ كَالْمُنْتَجَبَةِ النَّبِيِّ لَا تَوْجَدُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْإِبِلِ - ترجمہ -

یہ فصل حسن استعارہ کی شرائط کے بیان میں ہے۔ استعارہ تخیلیہ اور تمثیل میں سے ہر ایک کی خوبی جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے حاصل ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجہ شبہ طرفین کامل ہو اور تشبیہ پورے طور پر اس غرض کو اداء کرنے والی ہو جو اس سے وابستہ ہے وغیرہ اور یہ کہ لفظ تشبیہ کی بوجھی نہ آئے یعنی یہ کہ تحقیق اور تمثیل میں سے کسی سے لفظ کے اعتبار سے تشبیہ کی بوجھی نہ آئے کیونکہ یہ تشبیہ کی غرض کو باطل کر دیتا ہے یعنی جنس مشبہہ میں مشبہہ کے دخول کے دعویٰ کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ تشبیہ میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ وجہ شبہ میں مشبہہ زیادہ قوی ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ حسن استعارہ کیلئے یہ شرط ہے کہ لفظ تشبیہ کی بوجھی نہ آئے یہ وصیت کی جاتی ہے کہ طرفین میں وجہ شبہ اجلی ہونی چاہئے خواہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اجلی ہو یا عرف عام کے واسطے سے اور یا عرف خاص کے واسطے سے تاکہ یہ استعارہ الفاظ نہ بن جائے اگر حسن تشبیہ کی شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو اور الفاظ سے تشبیہ کی بونہ آتی ہو استعارہ حسن ہے اور اگر رعایت ہی نہ کی گئی ہو تو حسن ہی فوت ہو جائے گا الفاظ الغرضی کلامہ سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کلام کی مرا د بالکل ہی مخفی ہو اسی سے لغز ہے جس کی جمع الفاظ آتی ہے جیسے رطب کی جمع ارطاب ہے جیسے اگر کہا جائے تحقیق میں ریت اسد اور اس سے گندہ منہ والا مراد لیا جائے تو اس میں وجہ شبہ مخفی ہوگی اور تمثیل میں جیسے نے سوانٹ دیکھے جن میں ایک بھی تو سواری کے قابل نہیں پائے گا اور اس سے انسان مراد لئے جائیں یہ حضور ﷺ کے اس قول سے ماخوذ ہے کہ لوگ سینکڑوں اونٹوں کی طرح ہیں جن میں ایک بھی سواری کے قابل نہیں ملتا ہے یعنی اچھے اونٹوں کی طرح اچھے انسان نادر ہی ہوتے ہیں کہ جس طرح بہت سارے اونٹوں میں اچھا اونٹ نہیں ملتا اسی طرح بہت سارے انسانوں میں اچھا انسان بھی نہیں ملتا ہے۔ تشریح:-

#### فصل فی شرائط حسن الاستعارۃ:-

یہاں سے حسن استعارہ کی شرطیں بیان کر رہے ہیں چونکہ استعارہ کا دار و مدار تشبیہ پر ہوتا ہے اسلئے استعارہ تحقیق اور استعارہ تمثیلیہ کے حسن کیلئے ایک شرط یہ ہے کہ ان میں حسن تشبیہ کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ استعارہ میں کوئی ایسا لفظ نہ پایا جائے جس سے تشبیہ کی بونہ آتی ہو اور وہ لفظ اس تشبیہ پر دلالت کرتا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ کا دار و مدار ادعاء پر ہوتا ہے کہ مشبہہ کو مشبہہ بہ کی جنس میں سے سمجھ کر اس کے افراد میں سے ایک فرد سمجھا جاتا ہے اس طور پر کہ اس کے دو افراد ہوں۔ ایک فرد متعارف ہو اور دوسرا فرد غیر متعارف۔ تو تشبیہ پر دلالت کرنے والے حرف کے نہ ہونے کی صورت میں مشبہہ مشبہہ بہ کا برابر اور مساوی ہوگا بخلاف اس کے کہ اگر تشبیہ پر دلالت کرنے کیلئے کوئی حرف مذکور ہو تو اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مشبہہ اضعف اور مشبہہ بہ اقویٰ ہے حالانکہ استعارہ میں دونوں برابر ہوتے ہیں اسی وجہ سے اہل بلاغت



میں سے ہر ایک نے دوسرے کو یہ تاکید کی ہے کہ استعارہ میں وجہ شبہ اور جامع بالکل اجلی ہونی چاہئے تاکہ استعارہ الغاز یعنی اندھانہ بن جائے کیونکہ الغاز بننے کی صورت میں استعارہ کا کسی کو کوئی پتہ نہیں چلے گا جس کی وجہ سے استعارہ کا حسن ختم ہو جائے گا اور یہ کلام استعارہ سے نکل کر تشبیہ میں داخل ہو جائے گا۔

پھر وجہ شبہ کے اجلی ہونے کی تین صورتیں ہیں (۱) وجہ شبہ اپنی ذات کے اعتبار سے اجلی ہو جیسے ثریا کی انگور کے خوشے کیساتھ تشبیہ دی جائے (۲) وجہ شبہ عرف عام میں اجلی ہو جیسے کوئی آدمی کنجوسی میں مشہور ہو اور اس کی گردن لمبی ہو اور دوسرا کوئی آدمی کنجوس ہو تو اس کو کہا جائے کہ میں نے لمبی گردن والا دیکھا ہے (۳) وجہ شبہ عرف خاص کی وجہ سے اجلی ہو جیسے نائب فاعل مرفوع ہونے میں فاعل کی طرح ہے۔

یقال الغزفی کلامہ :- الغاز کے معنی ہیں اندھا ہونا یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کی بات سمجھ میں نہ آئے۔ لغز کی جمع الغاز آتی ہے جیسے کہ رطب کی جمع ارطاب آتی ہے۔

استعارہ تحقیقیہ میں وجہ شبہ مخفی ہو جیسے کسی آدمی کی بغلوں سے بد بو آتی ہو تو کوئی آدمی اسے دیکھ کر کہے کہ ”رئیت اسدا“ اس سے اس کا مقصود یہ ہو کہ میں نے بغلوں سے بد بو آنے والے اسد کو دیکھا ہے تو اس میں وجہ شبہ مخفی ہے جب تک وجہ شبہ ذکر نہ کی جائے مخاطب کو شکم کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ عام طور پر جب بھی اسد کے ساتھ کسی کی تشبیہ دی جاتی ہے تو اس سے بہادری مراد ہوتی ہے تو وجہ شبہ کے مخفی ہونے کی وجہ سے یہ استعارہ سے نکل کر تشبیہ میں داخل ہوگا۔ استعارہ تمثیلیہ کی مثال جس میں وجہ شبہ مخفی جیسے حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”الناس کابل مائة لا تجد فیہا الراحلة“ لوگ سوا اونٹوں کی طرح ہیں تم ان میں کوئی سواری کے لائق نہیں پاؤ گے۔ یعنی جس طرح بہت سارے اونٹوں میں عمدہ سواری کے لائق کم اونٹ ہی ہوتے ہیں اسی طرح لوگوں میں بھی اچھے اخلاق اور عمدہ اطوار والے لوگ بہت کم ہوتے ہیں تو اس حدیث سے اخذ کر کے مثال دی جائے کہ ”رئیت ابلاً مائة لا تجد فیہا راحلة“ تو اس میں ناس کو ابل سے استعارہ بنایا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا اسلئے کہ اس میں بھی وجہ شبہ اجلی نہیں ہے بلکہ بہت ہی مخفی ہے۔

وَبِهَذَا أَظْهَرَ أَنَّ التَّشْبِيهَ أَغْمَّ مَحَلًّا إِذْ كُلُّ مَا يَتَأْتِي فِيهِ الْإِسْتِعَارَةُ يَتَأْتِي فِيهِ التَّشْبِيهُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ وَجْهُ التَّشْبِيهِ غَيْرَ جَلِيٍّ فَتَصِيرُ الْإِسْتِعَارَةُ الْغَازَا كَمَا فِي الْمَثَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ فَإِنْ قِيلَ قَدْ سَبَقَ أَنَّ حُسْنَ الْإِسْتِعَارَةِ بِرِعَايَةِ جِهَاتٍ حُسْنِ التَّشْبِيهِ وَمِنْ جُمْلَتِهَا أَنْ يَكُونَ وَجْهُ التَّشْبِيهِ بَعِيدًا غَيْرَ مُبْتَدَلٍ فَاشْتَرَاطُ جَلَالِهِ فِي الْإِسْتِعَارَةِ يُنَافِي ذَلِكَ قُلْنَا الْجَلَاءُ وَالْخِفَاءُ بِمَا يَمُتَلِّ السُّدَّةَ وَالضَّعْفُ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْخِفَاءِ بِحَيْثُ لَا يَصِيرُ الْغَازَا وَمِنَ الْجَلَاءِ بِحَيْثُ لَا يَصِيرُ مُبْتَدَلًا۔ ترجمہ:-

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تشبیہ مورد کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ جہاں پر استعارہ ہو سکتا ہے وہاں پر تشبیہ بھی ہو سکتی ہے جبکہ اس کا عکس نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وجہ شبہ جلی نہ ہو جس کی وجہ سے استعارہ الغاز بن جائے جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں میں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ حسن استعارہ تشبیہ کی رعایت سے ہوتا ہے مثلاً اس میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وجہ شبہ بعید غیر مبتدل ہو لہذا استعارہ میں وجہ شبہ کے جلی ہونے کی شرط اس کے منافی ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ جلا اور خفاء شدت اور ضعف کو قبول کرتے ہیں لہذا ضروری ہے کہ مخفی اتنی ہو کہ الغاز نہ ہو اور جلی اتنی ہو کہ مبتدل نہ بن جائے۔ تشریح:-

یہاں سے مصنفؒ نے استعارہ اور تشبیہ میں نسبت بیان کی ہے کہ چونکہ استعارہ کے حسن کیلئے تشبیہ کے حسن سے قیود زیادہ ہیں اسلئے ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی استعارہ خاص مطلق ہوگا اور تشبیہ عام مطلق ہوگی یعنی جہاں پر تشبیہ پائی جائے وہاں پر استعارہ کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر استعارہ پایا جائے وہاں پر تشبیہ کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں ہے اس کی تفصیل ان صورتوں میں ظاہر ہوگی اگر وجہ شبہ اجلی نہ ہو بلکہ مخفی ہو تو اس کو تشبیہ کہیں گے استعارہ نہیں کہیں گے اسی طرح اگر استعارہ میں حسن تشبیہ کی جہات کا خیال نہ رکھا جائے تو وہ بھی تشبیہ ہوگی استعارہ

نہیں ہوگا اسی طرح اگر استعارہ میں وجہ شبہ پر لفظ دلالت کرے تو اسے تشبیہ کہیں گے استعارہ نہیں کہیں گے الغرض جہاں پر استعارہ پایا جائے وہاں پر تشبیہ کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں پر تشبیہ پائی جائے وہاں پر استعارہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

فان قبیل :- استعارہ کے حسن کے بارے میں آپ نے کہا ہے کہ استعارہ میں حسن اس صورت میں ہوگا جب اس میں وجہ شبہ اجلی ہو جبکہ استعارہ کا دار و مدار تشبیہ پر ہوتا ہے اور تشبیہ میں وہ تشبیہ ابلغ ہوتی ہے جس میں وجہ شبہ انھی ہو تو انھی اور اجلی ہونے میں تضاد آگیا ہے پھر آپ نے یہ کیسے کہا کہ استعارہ میں وہ استعارہ احسن ہوتا ہے جس میں وجہ شبہ اجلی ہو؟

قلنا :- اس کا جواب یہ ہے کہ اجلی اور انھی ہونا امور نسبیہ میں سے ہے اور یہ شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے لہذا ہم نے استعارہ کے احسن ہونے کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ وہ اجلی ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا انھی نہ ہو جو الغاز میں داخل ہو جائے کہ اس کا پتہ بھی نہ چلے اور تشبیہ میں ہم نے جو یہ کہا ہے کہ وجہ شبہ جتنی بعید اور انھی ہوگی وہ تشبیہ ابلغ ہوگی اس کا مطلب یہ ہے کہ وجہ شبہ اتنی واضح نہ ہو کہ ہر ایک کو نظر آئے جیسے کہ قریب مبتدل میں ہوتی ہے لہذا استعارہ میں وجہ شبہ کے اجلی ہونے کی وجہ سے اجتماع متضادین لازم نہیں آئے گا۔

وَيَتَصَلُّ بِهٖ اٰیْ بِمَا ذَكَرْنَا مِنْ اَنَّهُ اِذَا خَفِيَ التَّشْبِيْهُ لَمْ يَحْسُنِ الْاِسْتِعَارَةُ وَيَتَعَيَّنُ التَّشْبِيْهُ اَنَّهُ اِذَا قَوِيَ التَّشْبِيْهُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ حَتٰى اِتَّخَذَا كَالْعِلْمِ وَالنُّوْرِ وَالشَّبْهَةِ وَالظُّلْمَةِ لَمْ يَحْسُنِ التَّشْبِيْهُ وَتَعَيَّنَتْ الْاِسْتِعَارَةُ لِغَلَا يَصِيْرَ كَتَشْبِيْهِ الشَّيْءِ بِنَفْسِهٖ فَاِذَا فَهَمْتَ مَسْئَلَةً تَقُوْلُ حَصَلَ فِیْ قَلْبِیْ نُوْرٌ وَلَا تَقُوْلُ عَلِمْتُ كَالنُّوْرِ وَاِذَا وَقَعْتَ فِیْ شَبْهَةٍ تَقُوْلُ وَقَعْتُ فِیْ ظُلْمَةٍ وَلَا تَقُوْلُ فِیْ شَبْهَةٍ كَالظُّلْمَةِ وَالْاِسْتِعَارَةُ الْمَمْكِنُی عَنْهَا كَالْتَحْقِیْقِیَّةِ فِیْ اَنَّ حُسْنَهَا بِرَعَايَةِ جِهَاتٍ حُسْنِ التَّشْبِيْهِ لَا نِهَاتٍ تَشْبِيْهِ مُضْمَرٌ وَالْاِسْتِعَارَةُ التَّخْصِيْلِیَّةُ حُسْنُهَا بِحَسَبِ حُسْنِ الْمَمْكِنُی عَنْهَا لَا نِهَاتٍ لَا تَكُوْنُ الْاَتَابِعَةُ لِلْمَمْكِنُی عَنْهَا وَلَیْسَ لَهَا فِیْ نَفْسِهَا تَشْبِيْهِ بَلْ هِیَ حَقِیْقِیَّةٌ فَحُسْنُهَا تَابِعٌ لِحُسْنِ مَتَّبِعِهَا۔

ترجمہ :-

اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے یعنی جو مضمون ہم نے ذکر کیا ہے کہ جب وجہ شبہ انھی ہو تو استعارہ احسن نہیں ہوگا بلکہ تشبیہ متعین ہو جائے گی یہ کہ جب طرفین کے درمیان وجہ شبہ اتنی قوی ہو کہ دونوں متحد بن جائیں جیسے علم اور نور اور شبہ اور اندھیرا تو تشبیہ حسن نہ ہوگی اور استعارہ متعین ہو جائے گا تاکہ یہ کسی چیز کی اپنی ذات کے ساتھ تشبیہ دینے کی طرح نہ بن جائے لہذا جب تم کو کوئی مسئلہ سمجھ آئے تو تم یوں کہتے ہو کہ حاصل فی قلبی نور یوں نہیں کہتے ہو کہ علم کا نور اور جب تم کسی شبہ میں پڑ جاتے ہو تو کہتے ہو کہ وقعت فی ظلمۃ یوں نہیں کہتے ہو کہ ”وقعت فی شبہۃ کا الظلمۃ“ اور استعارہ مکتبیہ تحقیقیہ کی طرح ہے کہ اس کا حسن جہات حسن تشبیہ کی رعایت سے ہے کیونکہ وہ تشبیہ مضمر ہے اور استعارہ تخیلیہ کا حسن مکتبیہ کے حسن کے اعتبار سے ہے کیونکہ وہ مکتبیہ کے اعتبار ہوتا ہے اور اس میں فی نفسہ اپنی ذات کے اعتبار سے تشبیہ نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ حقیقت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کا حسن اس کے متبوع کے حسن کا تابع ہوتا ہے۔

تشریح :-

و یستصل بہ :- یہاں تک یہ بات بیان کی تھی کہ استعارہ میں وجہ شبہ اگر انھی ہو تو اسے استعارہ کے بجائے تشبیہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اب یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اگر وجہ شبہ اتنی قوی ہو کہ اس کی وجہ سے طرفین متحد ہو جائیں تو وہاں پر تشبیہ کے بجائے استعارہ بنانا متعین ہو جائے گا جیسے علم اور نور چنانچہ جب کسی آدمی کو کوئی مسئلہ اچھی طرح سمجھ آئے تو یوں کہے گا کہ ”حاصل فی قلبی نور“ یوں نہیں کہے گا کہ ”حاصل فی قلبی علم کا نور“ اسی طرح شبہ اور ظلمت میں وجہ شبہ اتنی قوی ہے چنانچہ جب کسی کے دل میں کسی چیز کے بارے میں تردد اور شبہ پیدا ہو جائے تو یوں کہے گا کہ ”وقعت فی ظلمۃ“ یوں کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ ”وقعت فی شبہۃ کا الظلمۃ“۔

والاستعارۃ الممکنیہ :- یہاں تک استعارہ کی دو قسمیں استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ تخیلیہ کا حسن بیان کیا اور اب یہاں سے استعارہ مکتبیہ اور تخیلیہ کا حسن بیان کر رہے ہیں چنانچہ استعارہ مکتبیہ کا حسن استعارہ تحقیقیہ کی طرح ہوگا کیونکہ استعارہ تحقیقیہ اور استعارہ مکتبیہ میں فرق صرف

استعارہ کے ظاہر کرنے اور چھپانے کے اعتبار سے ہوتا ہے تو جن جن چیزوں سے استعارہ تھقیقہ میں حسن پیدا ہوگا ان ان چیزوں سے استعارہ مکنیہ میں بھی حسن پیدا ہوگا۔ اور استعارہ تخیلیہ میں حسن استعارہ مکنیہ کے اعتبار سے ہوگا کیونکہ استعارہ تخیلیہ استعارہ مکنیہ کا تابع ہوتا ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز سے اصل اور متبوع میں حسن پیدا ہوتا ہے اس چیز سے فرع اور تابع میں بھی حسن پیدا ہوتا ہے لہذا استعارہ تخیلیہ کا حسن استعارہ مکنیہ کے حسن کے تابع ہوگا اگر مکنیہ میں حسن پایا جائے تو تخیلیہ میں بھی حسن پایا جائے گا اور اگر مکنیہ میں حسن نہ پایا جائے تو تخیلیہ میں بھی حسن نہیں پایا جائے گا

فَصْلٌ فِي بَيَانِ مَعْنَى الْخَرِيطْلَقِ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَجَازِ عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ أَوِ التَّشَابُهِ وَقَدْ يُطْلَقُ الْمَجَازُ عَلَى كَلِمَةٍ تَغْيِرُ حُكْمُ أَغْرَابِهَا أَيْ حُكْمُ الَّذِي هُوَ أَغْرَابٌ عَلَى أَنَّ الْإِضَافَةَ لِلْبَيَانِ أَيْ تَغْيِيرَ أَغْرَابِهَا مِنْ نَوْعٍ إِلَى نَوْعٍ الْخَرِيطْلَقِ أَوْ زِيَادَةِ لَفْظٍ فَالْأَوَّلُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَجَاءَ رَبُّكَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْتَسْلِمَ الْقَرْيَةُ وَالثَّانِي مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَيْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ لِاسْتِحَالَةِ الْمَجْنِيِّ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَاسْتَسْلِمَ أَهْلُ الْقَرْيَةِ لِلْقَطْعِ بَأَنَّ الْمَقْصُودَ هَهُنَا سَوَالُ مِنْ أَهْلِ الْقَرْيَةِ وَإِنْ جُعِلَتِ الْقَرْيَةُ مَجَازًا عَنْ أَهْلِهَا لَمْ يَكُنْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَلَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ نَفْيُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِثْلَ اللَّهِ لَا نَفْيُ أَنْ يَكُونَ مِثْلُ مِثْلِهِ فَالْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِرَبِّكَ وَالْقَرْيَةُ هُوَ الْجَرْوُ وَقَدْ تَغْيَرُ فِي الْأَوَّلِ إِلَى الرَّفْعِ وَفِي الثَّانِي إِلَى النَّصْبِ بِسَبَبِ حَذْفِ الْمُضَافِ وَالْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي مِثْلِهِ هُوَ النَّصْبُ لِأَنَّهُ خَبَرٌ لَيْسَ وَقَدْ تَغْيَرُ إِلَى الْجَرْوِ بِسَبَبِ زِيَادَةِ الْكَافِ فَكَمَا وَصِفَتْ بِهِ بِاعْتِبَارِ تَقْلِيلِهَا عَنْ مَعْنَاهَا الْأَصْلِي كَذَلِكَ وَصِفَتْ بِهِ بِاعْتِبَارِ تَقْلِيلِهَا عَنْ أَغْرَابِهَا الْأَصْلِي۔

ترجمہ:-

یہ فصل ایک دوسرے معنی کے بیان میں ہے جس پر اشتراک یا مشابہت کے طور پر لفظ مجاز کا اطلاق ہوتا ہے اور کبھی کبھار مجاز اس لفظ پر بھی بولا جاتا ہے جس کے اعراب کا حکم بدل دیا گیا ہو یعنی وہ حکم جو بعینہ اعراب ہے اس طور پر کہ اضافت بیان یہ ہے یعنی اس کا اعراب ایک نوع سے دوسرے نوع کی طرف بدل جاتا ہے حذف یا لفظ کی زیادتی کی بناء پر اول جیسے۔ وجاء ربک۔ واسئل القرية۔ دوسرا جیسے لیس کملہ شئی ”یعنی وجاء امر ربک۔ کیونکہ خدا سے آنے کا واقع ہونا محال ہے اور واسئل اہل القرية کیونکہ سوال ہستی والوں سے ہی مقصود ہے اور اگر قریہ کو اہل قریہ سے مجاز بنایا جائے تو یہ اس قبیل سے نہیں ہوگا اور لیس مثہ شئی کیونکہ اللہ کے مثل شئی ہونے کی نفی مقصود ہے نہ کہ اللہ کے مثل کی نفی لہذا ربک اور قریہ کا اصلی حکم جہے جو حذف مضاف کے سبب سے اول میں رفع کے ساتھ اور ثانی میں نصب کے ساتھ بدل دیا گیا ہے اور مثہ میں حکم اصلی نصب ہے کیونکہ یہ لیس کی خبر ہے اور یہ جہے کے ساتھ بدل دیا گیا ہے کاف کی زیادتی کی وجہ سے لہذا جس طرح کلمہ کو اس کے اصلی معنی سے نقل کرنے کے اعتبار سے مجاز کہا جاتا ہے اسی طرح اعراب سے نقل کر لینے کے اعتبار سے بھی مجاز کہا جاتا ہے۔

تشریح:-

فصل فی معنی آخر:-

یہاں تک جمہور اور علامہ سکا کی کے نزدیک حقیقت اور مجاز کے معانی کو بیان کیا اور اب یہاں سے مجاز کا ایک دوسرا معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ کبھی کبھار مجاز کا اطلاق اشتراک یا مشابہت کی وجہ سے ایک دوسرے معنی پر بھی ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی کبھار اس لفظ کو بھی مجاز کہتے ہیں جس کے اعراب کا حکم کسی لفظ کے حذف کرنے کی وجہ سے یا کسی لفظ کے بڑھانے کی وجہ سے تبدیل ہو گیا ہو۔

پھر حذف کی دو مثالیں ذکر کی ہیں حذف کی پہلی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ”وجاء ربک“ اصل میں تھا ”وجاء حکم ربک“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے آنا ثابت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ آتا تو وہ ہے جو پہلے سے موجود نہ ہو جبکہ اللہ تعالیٰ تو ہر جگہ موجود ہیں اسلئے ہم یہاں پر ”حکم“ مقدور مانیں گے کہ یہاں پر اصل میں ”حکم“ مذکور تھا بعد میں حذف کر دیا گیا ہے تو اس میں اصلی حکم جہے تھا لیکن اس سے عدول کر کے اس

کوریج دیا گیا ہے۔

حذف کی دوسری مثال جیسے ”واستل القرية“ اصل میں ”واستل اهل القرية“ تھا اسلئے کہ اصل مقصود بستی والوں سے سوال کرنا ہے نہ کہ بستی سے کیونکہ سوال ذی شعور سے کیا جاتا ہے اور بستی میں شعور نہیں ہے تو اصل کے اعتبار سے اس میں ”اہل“ مضاف تھا اور ”قرية“ اس کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور تھا اور ”اہل“ مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب تھا لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ پر مضاف کا اعراب ”نصب“ جاری کر دیا گیا ہے۔

زیادتی کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لیس کمثلہ شیئ“ اصل میں ”لیس مثله شیئ“ تھا اس میں مثله کا حکم اصلی منصوب ہونا تھا کیونکہ یہ لیس فعل ناقص کی خبر بن رہا ہے اور فعل ناقص کی خبر منصوب ہوتی ہے لیکن اس پر کاف زائدہ ذکر کر کے اس پر نصب کے بجائے استعارہ کے طور پر جر کا اعراب جاری کر دیا گیا ہے۔

الغرض جس طرح جب کسی لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے کی وجہ سے مجاز کہتے ہیں اسی طرح جب کسی لفظ کو اس کے اصلی اعراب کے بجائے کوئی دوسرا اعراب دیا جائے تو اس کو بھی مجاز ہی کہیں گے۔

وظاہر عبارة المفتاح أن الموصوف بهذا النوع من المجاز هو نفس الإعراب وما ذكره المصنف أقرب والقول بزيادة الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء أخذ بالظاهر ويحتمل أن لا يكون زائداً ويكون نفياً بطريق الكناية التي هي أبلغ لأن الله تعالى موجود فإذ انفى مثل مثله لزم نفى مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو أغنى الله تعالى مثل مثله فلم يصح نفى مثل مثله كما نقول ليس لأخي زيد أخ أى ليس لزيد أخ نفياً للملزوم بنفى لأبيه والله أعلم۔

ترجمہ:-

اور مفتاح کی ظاہری عبارت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس قسم کے مجاز کے ساتھ نفس اعراب موصوف ہوتا ہے جبکہ مصنف نے جو ذکر کیا ہے یہی اقرب ہے اور ارشاد باری تعالیٰ لیس کمثلہ شی میں کاف کی زیادتی کا قول ظاہر پر مبنی ہے یہ بھی احتمال ہے کہ زائدہ نہ ہو اور نفی کناہیہ کے طور پر ہو جو صراحت سے زیادہ یلغ ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ موجود ہے جب اس کے مثل کے مثل کی نفی کر دی گئی ہے تو اس کے مثل کی نفی ہو گئی کیونکہ اگر اس کا مثل ہو تو اللہ تعالیٰ اس مثل کا مثل ہوگا تو اس کے مثل کے مثل کی نفی صحیح نہیں ہوگی جیسے تم کہتے ہو کہ زید کے بھائی کا بھائی نہیں ہے لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرتے ہوئے۔ واللہ اعلم۔

تشریح:-

وظاہر عبارة المفتاح :- یہاں سے علامہ سکا کی پرچوٹ کر رہے ہیں کہ علامہ سکا کی نے اس مجاز کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں نفس اعراب میں مجاز ہے لفظ میں مجاز نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی بات صحیح نہیں ہے صحیح بات وہی ہے جو مصنف نے کہی ہے کہ اس لفظ کو مجاز کہتے ہیں جسے اصلی اعراب کے علاوہ کوئی دوسرا اعراب دیا گیا ہے اسلئے کہ مجاز اور حقیقت کا تعلق لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اعراب کے ساتھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اعراب ایک امر زائد اور امر عارضی ہے اور کلمہ ذات اور اصل ہوتا ہے۔

القول بزيادة الكاف :- اس عبارت کے ساتھ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے کاف کو زائدہ قرار دیا ہے حالانکہ اسے زائدہ قرار دینے کے بجائے اصلی قرار دینا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اسے زائدہ قرار دینے کی صورت میں اس کا معنی بنتا ہے کہ اللہ کا کوئی مثل نہیں ہے اس صورت میں خدا کے مثل کی صراحت نفی ہو جائے گی جبکہ اس کو اصلی قرار دینے کی صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ ”لیس مثل مثله شیئ“ یعنی اللہ کے مثل کا مثل نہیں ہے اس صورت میں اللہ کے مثل کی نفی کناہیہ کے طور پر ہو جائے گی اور یہ ضابطہ ہے کہ ”الکناية ابلغ من الصريح“ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اب جب ہم اللہ کیلئے مثل قرار دیں تو وہ چیز اللہ تعالیٰ کی مثل ہوگی اور اس کو یہ بات لازم ہے کہ اللہ اس کا مثل ہو جائے اب جب ہم اللہ تعالیٰ کے مثل کے مثل کی نفی کریں گے تو یہی نفی اللہ کی طرف لوٹے گی اور اللہ تعالیٰ کو تو ہم نے پہلے سے

موجود مان لیا ہے اسلئے یہی ضمناً اور کنایہً مثل کی طرف لوٹے گی یہ یعنیہ اس طرح ہے جیسے کوئی آدمی کہے کہ ”لیس لاخی زید اخ“ زید کے بھائی کا کوئی بھائی نہیں ہے یہی مثل کے واسطے سے زید کی طرف لوٹے گی حالانکہ ہم نے زید کو موجود مان لیا ہے لہذا اس سے کنایہً زید کے بھائی کی نفی ہو جائے گی تو جس طرح اس صورت میں یہی نفی کنایہ ہونے کی وجہ سے ابلاغ ہے اسی طرح ”لیس کمثلہ شیعی“ میں کاف کو اصل یہ ماننے کی صورت میں بھی مثل کی نفی کنایہ کے طور پر ہونے کی وجہ سے یہی ابلاغ ہوگی۔

الْكِنَايَةُ فِي السَّلْغَةِ مَصْدَرُ كَنَيْتُ بِكَذَا عَنِ كَذَا أَوْ كُنُوتُ إِذَا تَرَكْتَ التَّصْرِيحَ بِهِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ لَفْظُ ارْتِدَّهِ لِأَزْمَ مَعْنَاهُ مَعَ جَوَازِ ارَادَتِهِ مَعَهُ أَيْ إِرَادَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى مَعَ لَازِمِهِ كَلَفِظَ طَوِيلُ النِّجَادِ الْمُرَادُ بِهِ طَوِيلُ الْقَامَةِ مَعَ جَوَازِ أَنْ يُرَادَ حَقِيقَةُ طَوِيلِ النِّجَادِ أَيْضًا فَظَهَرَ أَنَّهَا تَخَالُفُ الْمَجَازَ مِنْ جِهَةِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ مَعَ إِرَادَةِ لَازِمِهِ كَمَا إِرَادَةُ طَوِيلِ النِّجَادِ مَعَ إِرَادَةِ طَوِيلِ الْقَامَةِ بِخِلَافِ الْمَجَازِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ فِيهِ إِرَادَةُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لِلزُّومِ الْقَرِينَةِ الْمَانِعَةِ عَنِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ۔

ترجمہ:-

دوسرا مقصد کنایہ کے بیان میں ہے لغت میں کنیت یا کنوت بکذا عن کذا کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں کسی چیز پر تصریح نہ کرنا اور اصطلاح میں کنایہ وہ لفظ ہے جس میں اس کے اصلی معنی کے جواز کے ساتھ ساتھ اس کے لازمی معنی مراد ہوں یعنی لازمی معنی کے ساتھ اصلی معنی کا ارادہ کرنا جائز ہو جیسے طویل النجاد سے مراد طویل القامة ہے اس میں یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ اس سے یہ مراد لیا جائے کہ فلاں لمبے نیام والا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ کنایہ لازمی معنی کے ارادہ کے ساتھ معنی حقیقی کے مراد لینے کے اعتبار سے مجاز کے خلاف ہے جیسے طول قامتہ کے ساتھ ساتھ طویل النجاد مراد ہونا بخلاف مجاز کے کہ اس میں معنی مجازی کے ساتھ معنی حقیقی کا ارادہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو۔

تشریح:-

فہن ثانی کے شروع میں ہم نے بتا دیا تھا کہ اس فن میں تین چیزوں کے بارے میں بات ہوگی حقیقت و مجاز استعارہ اور کنایہ پہلے دو کے بارے میں اس سے پہلے بات ہو چکی ہے اور اب تیسری چیز کنایہ کو بیان کر رہے ہیں کنایہ مصدر ہے پھر یہ لغت میں یا کنیت بکذا عن کذا یا ئی سے مأخوذ ہے اور یا کنوت واوی سے مأخوذ ہے یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز کے بارے میں تصریح نہ کی جائے بلکہ اس کو چھپایا جائے اور اصطلاح میں کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جسے بول کر اس کے معنی کا لازم مراد لیا جائے اور یہ اس طور پر ہو کہ اس کے ساتھ اس کے معنی حقیقی کا ارادہ کرنا بھی جائز ہو جیسے ”طویل النجاد“ بول کر طویل القامة مراد لیا جائے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے معنی حقیقی یعنی لمبا پر تلے کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہے۔

فظهر انها تتخالف المجاز:- یہاں سے مجاز اور کنایہ کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں چنانچہ کنایہ اور مجاز میں فرق یہ ہے کہ کنایہ میں لفظ کے معنی کے لازم کا ارادہ کرنے کے ساتھ اس کے مضموم کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ مجاز میں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کرنے کے ساتھ لفظ کے معنی موضوع لہ کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجاز میں معنی موضوع لہ کے ارادے سے مانع قرینہ موجود ہوتا ہے اور قرینہ معنی موضوع لہ کا نائب اور خلیفہ ہوتا ہے اور نائب کے ہوتے ہوئے اصل کا ارادہ کرنے سے ایک ہی لفظ میں اصل اور نائب کو جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

وَقَوْلُهُ مِنْ جِهَةِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى مَعْنَاهُ مِنْ جِهَةِ جَوَازِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى لِإِوَافِقِ مَا ذَكَرَهُ فِي تَعْرِيفِ الْكِنَايَةِ وَلَا أَنَّ الْكِنَايَةَ كَثِيرَاتُهَا تَخْلُوعُنْ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لِلْقَطْعِ بِصَحَّةِ قَوْلِنَا فَلَاَنَّ طَوِيلُ النِّجَادِ وَجِبَانُ الْكَلْبِ وَمَهْزُولُ الْفَصِيلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَجَادٌ وَلَا كَلْبٌ وَلَا فَصِيلٌ وَمِثْلُ هَذَا فِي الْكَلَامِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُخْصَى۔

ترجمہ:-

اور مصنف کا قول من جہۃ المعنی میں مضاف محذوف ہے یعنی من جہۃ ارادۃ المعنی تاکہ یہ موافق ہو جائے اس کے جو کنایہ کی تعریف میں ذکر کیا

ہے اور اس لئے کہ کنایہ بسا اوقات خالی ہوتا ہے معنی حقیقی کے ارادہ سے کیونکہ ہمارا قول فلاں لمبے پر تلے والا ہے فلاں بزدل کتے والا ہے۔ فلام کمزور پھنڑے والا ہے صحیح ہے اگر چہ اس کے ہاں پرتلی اور کتا اور پھنڑا نہ ہو اور یہ کلام میں اس کثرت سے ہے کہ شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔  
تشریح:-

وقوله من جهة ارادة المعنى :-

اس عبارت کیساتھ شارح نے متن حل کیا ہے ماتن نے کنایہ کی تعریف میں ”مع جواز ارادته“ کا لفظ ذکر کر کے اس پر ایک تفریع بٹھائی ہے جس میں اس طرح عبارت ذکر کی ہے کہ ”من جهة ارادة المعنى الحقيقي“ اور جواز کا لفظ نہیں ہے شارح نے اس میں جواز کا لفظ ذکر کر کے یوں عبارت لائی ہے ”من جهة جواز ارادة المعنى الحقيقي“ اس طرح دو فائدوں کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کیا ہے۔ ایک فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ اس طرح کرنے سے تفریع تعریف کے مطابق ہو جائے گی اور دوسرا فائدہ یہ حاصل ہوگا کہ اگر جواز کی قید نہ لگاتے تو پھر لازم کے ارادے کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا ضروری ہوتا جبکہ کبھی کبھار کسی لفظ کا معنی لازم کا تو ارادہ ہوتا ہے لیکن اس لفظ کا کوئی معنی حقیقی نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے معنی حقیقی کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کوئی کہے ”زید کثیر الرماد۔ خالدا جبان الکلب۔ زید مہزول الفصیل“ ان تمام کا معنی لازم بخئی ہوتا ہے جبکہ ان تمام الفاظ کے ساتھ اس آدمی سے بھی کنایہ کرنا جائز ہے جس کے پاس سے لکڑیاں ہی نہ چلتی ہوں اور اس کے پاس کتا ہی نہ ہو اور اس کے پاس سرے سے اونٹ کا بچہ ہی نہ ہو۔ تو اگر جواز کی قید نہ لگاتے تو کنایہ کی تعریف سے یہ تمام الفاظ نکل جاتے تو ان الفاظ کو داخل کرنے کیلئے جواز کی قید لگائی ہے کیونکہ اس قید کے لگانے کی صورت میں کنایہ کا معنی گا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس میں لفظ کے معنی لازم کا ارادہ کرنے کیساتھ ملزوم کے معنی کا ارادہ ہو سکے خواہ نفس الامر میں وہ ملزوم ہو یا نہ ہو بخلاف مجاز کے کہ اس میں معنی غیر موضوع لہ کے ارادے کے ساتھ معنی موضوع لہ کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا ہے تو ان دونوں میں ہو سکتے اور نہ ہو سکتے کے اعتبار سے فرق ہے۔  
وَههنا بحث لا بد من التنبيه عليه وهو ان المراد بجواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية هو ان الكناية من حيث انها كناية لا تنافي ذلك كما ان المجازينافي لكن قد يمتنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المسألة كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء انه من باب الكناية كما في قولهم مثلك لا يخلل لانهم اذا نفوه عن مثله وعن على اخص اوصافه فقد نفوه عنه كما يقولون بلغت اترابه يريدون به بلوغه فقولنا ليس كالله شيء وقولنا ليس كمثله شيء عبارتان متعاقبان على معنى واحد هو نفى المماثلة عن ذاته ولا فرق بينهما الا ما يعطيه الكناية من المبالغة ولا يخفى ههنا امتناع ارادة الحقيقة ونفي المماثلة عن هو مماثلة وعلى اخص اوصافه۔

ترجمہ:-

یہاں پر ایک بحث ہے جس پر تنبیہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ کنایہ میں معنی حقیقی کے مراد ہونے کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کنایہ کنایہ ہونے کی حیثیت سے اس کے منافی نہ ہو جیسا کہ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے لیس کمثله شیء میں کہ یہ کنایہ کے باب میں سے بالکل ایسا ہی ہے جیسے ان کا قول مثلك لا يتخلل ہے کیونکہ جب انھوں نے اس کے مماثل سے اس کے اوصاف پر ہونے والے بخل کی نفی کر دی تو گویا کہ اس سے بھی نفی کر دی جیسے کہتے ہیں کہ اس کے ہم عمر جوان ہو گئے یعنی وہ جوان ہو گیا لہذا لیس کا اللہ شیء اور لیس کمثله شیء دونوں ایک دوسرے کے بعد آنے والی برابر عبارتیں ہوں گی جو ایک ہی معنی پر وارد ہوتی ہیں یعنی ذات باری تعالیٰ سے مماثل کی نفی پر اور ان میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ کنایہ مبالغہ کا معنی اداء کر رہا ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ یہاں پر معنی حقیقی کا ارادہ کرنا بالکل ناممکن ہے اور وہ ہے مماثل اور اس سے اخص اوصاف والے سے مماثلت کی نفی کرنا۔

تشریح:-

وہ ہننا بحث لابد من التنبيه :- اس عبارت کے ساتھ مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا ہے کہ آپ نے کنایہ کی جو تعریف کی ہے وہ اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ آپ نے کنایہ کی جو تعریف کی ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس میں ایک لفظ بول کر اس لفظ کے معنی لازم کا ارادہ کیا جائے جیسے صاحب کشف علامہ زمخشری نے ارشاد باری تعالیٰ "لیس کمثلہ شیئ" کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ کنایہ ہے اس میں مثل کے مثل کی نفی کی گئی ہے جس کو مثل کی نفی لازم ہے تو یہ کنایہ ہے جیسے "مستلک لا یبخل" یعنی تیرے اوصاف رکھنے والا بخل نہیں کرتا ہے تو اس کو یہ معنی لازم ہے کہ "انت لا تبخل" یہ بھی کنایہ ہے اسی طرح کہا جائے کہ "بلغت اترابہ ای بلغ فلان" سے کنایہ ہے اور اس کو "بلغ فلان" کا معنی لازم ہے۔ "لیس کمثلہ شیئ" کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں کاف مثل کے معنی میں ہے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ "لیس مثل مثلہ شیئ" یعنی اللہ کے مثل کا کوئی مثل نہیں ہے اور اس کو اللہ ہونا لازم ہے تو نفی اللہ کی طرف لوٹے گی جبکہ اللہ کو ہم نے موجود مانا ہے تو ضمنی طور پر اس سے مثل کی نفی ہو جائے گی تو آپ کی کنایہ کی اس تعریف سے یہ مثال نکل جائے گی اسلئے کہ اللہ کا مثل ہی ناممکن ہے تو اس میں مثل کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسلئے یہ مثالیں کنایہ کی تعریف سے نکل جائیں گی۔

جواب :- کنایہ کی تعریف میں حیثیت کی قید معتبر ہے کہ کنایہ کنایہ ہونے کی حیثیت سے اس میں لفظ کے لازم کے ارادہ کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا جائز ہو اور اس مثال میں بھی کنایہ ہونے کی حیثیت سے معنی ملزوم کا ارادہ کرنا ممتنع نہیں ہے بلکہ خارجی عوامل کی وجہ سے اس میں معنی ملزوم کا ارادہ کرنا ممتنع ہے اور وہ مادہ کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ اگر اس مادے کی خصوصیت ختم کر دی جائے تو پھر ملزوم کا ارادہ کرنا بھی جائز ہوتا ہے جیسے اگریں کہا جائے کہ "لیس کمثل زید شیئ" تو اس میں معنی کے لازم کے ارادے کے ساتھ ملزوم کا ارادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔

وَفَرَّقَ بَيْنَ الْكِنَايَةِ وَالْمَجَازِ بِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ فِيهَا أَيْ فِي الْكِنَايَةِ مِنَ اللَّازِمِ إِلَى الْمَلْزُومِ كَالْإِنْتِقَالِ مِنْ طُولِ السَّجَادِ إِلَى طُولِ الْقَامَةِ وَفِيهِ أَيْ وَفِي الْمَجَازِ الْإِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى اللَّازِمِ كَالْإِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْثِ إِلَى النَّسَبِ وَمِنْ الْأَسَدِ إِلَى الشَّجَاعِ وَزِدْ هَذَا الْفَرْقَ بِأَنَّ اللَّازِمَ مَالَهُ يَكُنْ مَلْزُومًا يَنْفُسِهِ أَوْ يَنْضَمُّ قَرِينَةً إِلَيْهِ لَمْ يُنْتَقَلْ مِنْهُ إِلَى الْمَلْزُومِ لِأَنَّ اللَّازِمَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا زَمَّ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَعْمٌ وَلَا دَلَالَةٌ لِلْعَامِ عَلَى الْخَاصِّ وَحِينَئِذٍ أَيْ إِذَا كَانَ اللَّازِمُ مَلْزُومًا فَيَكُونُ الْإِنْتِقَالُ مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى اللَّازِمِ كَمَا فِي الْمَجَازِ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْفَرْقُ وَالسَّكَاسُ أَيْضًا مُعْتَرِفٌ بِأَنَّ اللَّازِمَ مَالَهُ يَكُنْ مَلْزُومًا مِمَّا مَتَّعَ الْإِنْتِقَالَ مِنْهُ۔ ترجمہ :-

اور کنایہ اور مجاز میں فرق اس طور پر ہے کہ کنایہ میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے جیسے پر تلے کے لمبا ہونے سے قد کے لمبا ہونے کی طرف اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جیسے بادل سے گھاس کی طرف اور شیر سے بہادر کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ فرق رد کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ لازم جب تک اپنی ذات یا کسی قرینہ کے ضم کرنے کے ذریعہ ملزوم نہ ہو تو اس وقت تک اس سے ملزوم کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ لازم لازم ہونے کی حیثیت سے عام ہو سکتا ہے اور عام کی خاص پر دلالت نہیں ہوتی ہے اور جب لازم ملزوم ہو تو ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوگا جیسے مجاز میں ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کے درمیان کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا اور سکا کی خود بھی اس بات کے معترف ہیں کہ جب تک لازم ملزوم نہ ہو تو اس سے انتقال کرنا ممتنع ہے۔

تشریح :-

وَفَرَّقَ بَيْنَ الْكِنَايَةِ وَالْمَجَازِ :- اس سے پہلے مجاز اور کنایہ کے درمیان جمہور کے نزدیک فرق بیان کیا تھا اور اب یہاں سے علامہ سکا کی کے نزدیک فرق بیان کر رہے ہیں چنانچہ علامہ سکا کی کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہو جیسے "طویل السَّجَاد" بول کر لمبا قدم مراد لیا جائے اور مجاز وہ ہے جس میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہو جیسے "رئیت الغیث" بول کر نباتات مراد لئے جائیں اور اسد بول کر بہادر آدمی مراد لیا جائے۔

وردہذا الفرق :- یہاں سے مصنف نے اس فرق کی تردید کی ہے کہ یہ فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کبھی کبھار لازم ملزوم سے اعم بھی ہوتا ہے تو اس صورت میں ملزوم کے بغیر لازم پایا جائے گا کیونکہ اعم انحص کے بغیر پایا جاتا ہے جبکہ لازم کے بغیر ملزوم کا وجود محال اور ناممکن ہے اسلئے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ لازم ملزوم سے اعم بھی ہو سکتا ہے مساوی بھی ہو سکتا ہے لیکن انحص نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ انحص ہونے کی صورت میں ملزوم لازم کے بغیر پایا جائے گا اور ملزوم کا وجود لازم کے بغیر ممکن نہیں ہے لہذا کنایہ میں لازم سے مراد وہ لازم ہوگا جو ملزوم بھی ہو تو اب کنایہ اس کو کہا جائے گا جس میں لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور اس بات کو علامہ سکا کی بھی مانتے ہیں کہ کنایہ میں لزوم جائنیں سے ہوتا ہے لہذا جب کنایہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے تو اس صورت میں کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق نہیں رہے گا اسلئے مجاز اور کنایہ میں یہ فرق بیان کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَمَا يُقَالُ إِنَّ مُرَادَهُ أَنَّ اللَّزُومَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مِنْ خَوَاصِّ الْكِنَايَةِ دُونَ الْمَجَازِ أَوْ شَرَطَ لَهَا دُونَهُ مِمَّا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ وَقَدْ يُجَابُ عَنْهُ بِأَنَّ مُرَادَهُ بِاللَّازِمِ مَا يَكُونُ وَجُودُهُ عَلَى سَبِيلِ التَّبَعِيَّةِ كَطَوِيلِ النِّجَادِ التَّابِعِ لِطَوِيلِ الْقَامَةِ وَلِهَذَا جَوَزَ كَوْنُ اللَّازِمِ أَحْصَ كَالضَّاحِكِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ فَالْكِنَايَةُ أَنْ يُذَكَّرَ مِنَ الْمُتَلَازِمِينَ مَا هُوَ تَابِعٌ رَدِيفٌ وَيُرَادُ بِهِ مَتَّبِعٌ مَرْدُوفٌ وَالْمَجَازُ بِالْعَكْسِ  
ترجمہ :-

اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ طرفین کے خواص میں سے ہے مجاز کے خواص میں سے نہیں ہے یا کنایہ کیلئے شرط ہے مجاز کیلئے شرط نہیں ہے تو اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اس کا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ لازم سے وہ لازم مراد ہے جس کا وجود تابع ہونے کے اعتبار سے ہو جیسے طول نجاد طول قامہ سے کنایہ ہے اسی وجہ سے لازم کے انحص ہونے کو جائز قرار دیا ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کیلئے تو کنایہ یہ ہے کہ متلازمین میں سے تابع کو ذکر کر دیا جائے اور مراد متبوع ہو اور مجاز اس کا برعکس ہے۔  
تشریح :-

وَمَا يُقَالُ إِنَّ مُرَادَهُ :- بعض لوگوں نے علامہ سکا کی پر مصنف کے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ سکا کی پر آپ کا یہ اعتراض صحیح نہیں ہے اسلئے کہ کنایہ میں لزوم سے لزوم مساوی مراد ہے جیسے انسان اور ناطق کے درمیان لزوم ہوتا ہے کہ ناطق بول کر انسان مراد لیا جاتا ہے اور انسان بول کر ناطق مراد لیا جاتا ہے تو جس طرح ناطق اور انسان میں سے ہر ایک لازم بھی ہے اور ملزوم بھی ہے اسی طرح کنایہ میں بھی لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم مساوی ہوتا ہے لازم بول کر ملزوم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے تو اس صورت میں کنایہ اور مجاز کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ کنایہ میں لزوم جائنیں سے ہوتا ہے اور مجاز میں لزوم صرف جانب واحد سے ہوتا ہے۔  
اور یا اس کا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں جائنیں سے لزوم کا ہونا ضروری اور شرط ہے مجاز میں جائنیں سے لزوم کا ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے۔  
شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

وقد يجاب عنه :- یہاں سے اصل اعتراض کا دوسرا جواب دیا ہے کہ کنایہ میں لازم سے مراد تابع اور ردیف ہے اور ملزوم سے مراد متبوع اور مردوف ہے جیسے طویل النجاد تابع ہے طویل القامة کا اور طویل القامة اس کیلئے متبوع ہے لہذا اس صورت میں کنایہ اور مجاز میں فرق یہ ہوگا کہ کنایہ وہ ہے جس میں تابع بول کر متبوع مراد لیا جائے اور مجاز وہ ہے جس میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے تو اس صورت میں مجاز اور کنایہ کے درمیان فرق ہو جائے گا اور اس پر دلیل علامہ سکا کی کا قول ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب مفتاح میں لکھا ہے کہ کبھی کبھار لازم انحص بھی ہو سکتا ہے جیسے ضاحک بالفعل بول کر انسان مراد لیا جائے تو ضاحک بالفعل انسان سے انحص اور انسان کا لازم ہے اسلئے کہ انسان ضاحک بالفعل اور ضاحک بالقوة دونوں طرح ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان اعم اور ضاحک انحص ہوگا حالانکہ لازم ملزوم سے انحص نہیں ہو سکتا ہے اس کے باوجود اس کو لازم انحص کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں لزوم جائنیں سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں کنایہ اور مجاز



کے درمیان فرق اس اعتبار سے ہوگا کہ کنایہ وہ ہے جس میں تابع اور ردیف بول کر متبوع اور مردوف مراد لیا جائے تو اس صورت میں بھی آپ کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ کنایہ میں تابع بول کر متبوع اور مجاز میں متبوع بول تابع مراد لیا جاتا ہے۔

اور اس بات کی تائید علامہ سکا کی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ کبھی کبھار لازم اخص بھی ہوتا ہے جیسے انسان کیلئے ضاحک لازم اخص ہے الغرض کنایہ دو متلازمین میں سے تابع اور ردیف کو ذکر کر کے متبوع اور مردوف کے مراد لینے کا نام ہے جبکہ مجاز دو متلازمین میں سے متبوع اور ملزوم کا ذکر کر کے لازم اور تابع کے مراد لینے کا نام ہے تو اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان فرق ہو جائے گا۔

وَفِيهِ نَظَرٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِاللُّزُومِ هَهُنَا امْتِنَاعُ الْإِنْفِكَافِ وَهِيَ أَى الْكِنَايَةِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ الْأُولَى وَتَأْنِيْهِهَا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهَا عِبَارَةً عَنِ الْكِنَايَةِ الْمَطْلُوبِ بِهَا غَيْرُ صِفَةٍ وَلَا نِسْبَةٍ فَمِنْهَا أَى فَمِنْ الْأُولَى مَا هِيَ مَعْنَى وَاحِدَةٌ مِثْلُ أَنْ يَتَّفِقَ فِي صِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ اخْتِصَاصٌ بِمَوْصُوفٍ مُعَيَّنٍ فَتَذَكُّرُ تِلْكَ الصِّفَةِ لِيَتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى ذَلِكَ الْمَوْصُوفِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ الضَّارِبِينَ بِكُلِّ أَبْيَضٍ مُسَخِّمٍ وَالطَّاعِنِينَ مَجَامِعِ الْأَضْغَانِ الْمُسَخِّمِ الْقَاطِعِ وَالضَّغْنِ الْحَقْدُ وَمَجَامِعِ الْأَضْغَانِ مَعْنَى وَاحِدٌ كِنَايَةٌ عَنِ الْقُلُوبِ۔

ترجمہ:-

لیکن اس میں نظر ہے اور یہ بات تجھ سے مخفی نہیں ہے کہ یہاں پر لزوم سے مراد امتناع انفکاک نہیں ہے اور اس کی یعنی کنایہ کی تین قسمیں ہیں قسم اولیٰ۔ اس کو مؤنث اسلئے لایا ہے کہ یہ کنایہ سے عبارت ہے اور وہ جس سے مطلوب نہ صفت ہو اور نہ نسبت تو اسی میں سے ایک وہ ہے جس کا معنی ایک ہو مثلاً کسی وصف کا موصوف معین کے ساتھ اختصاص واقع ہو جائے تو وہ صفت ذکر کی جائے گی تاکہ اس موصوف تک رسائی حاصل ہو سکے جیسے اس شعر میں ہے کہ میں ان کی تعریف کرتا ہوں جو تیز میقل شدہ تلواروں سے کیوں کے جمع ہونے کی جگہ کو چیرتے ہیں مخمذ تیز کاٹنے والی تلوار، ضغن کینہ، یہاں پر مجامع الاضغان معنی واحد ہے جو قلب سے کنایہ ہے۔

تشریح:-

وفیہ نظر:- کبکھ شارخ نے اس جواب کی بھی تردید کی ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ کنایہ وہ ہے جس میں تابع بول کر متبوع مراد لیا جائے اور مجاز وہ ہے جس میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جائے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ جس طرح کنایہ میں لازم بول کر ملزوم اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی لزوم طرفین سے ہوتا ہے یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے ”رعبنا الغیث“ یعنی ہم نے بارش کی حفاظت کی ہے۔ اس میں غیث ملزوم بول کر لازم نبات کا ارادہ کیا ہے اور ”امطرت السماء نباتاً“ یعنی آسمان نے نباتات برسائے۔ اس میں نبات لازم بول کر ملزوم مطر مراد لیا گیا ہے لہذا یہ کہنا کہ مجاز میں ارادہ جانب واحد سے ہوتا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ مجاز میں بھی ارادہ جائزین سے ہوتا ہے۔

ولا یخفی علیک:- اس عبارت کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ لازم وہ ہوتا ہے جو اپنے ملزوم سے جدا نہ ہو جبکہ تابع تو اپنے متبوع سے جدا بھی ہوتا ہے تو آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ یہاں پر لازم سے تابع اور ملزوم سے متبوع مراد ہے جبکہ لازم ملزوم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے ہیں اور تابع اور متبوع ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔

تو اس عبارت کے ساتھ اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ لزوم کے دو معنی ہیں ایک معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے جبکہ دوسرا معنی ہے دو چیزوں کا مطلقاً ایک دوسرے کے ساتھ ربط کا ہونا تو یہاں پر لزوم سے اس کا دوسرا معنی ”مطلقاً ارتباط“ مراد ہے پہلا معنی ”عدم انفکاک“ مراد نہیں ہے۔

وہی ثلاثہ اقسام:- یہاں سے کنایہ کی تقسیم بیان کر رہے ہیں چنانچہ کنایہ کی تین قسمیں ہیں (۱) موصوف مطلوب ہو (۲) صفت مطلوب ہو

(۳) نسبت بین الصفات والموصوف مطلوب ہو۔

پہلی قسم :- اگر موصوف مطلوب ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس میں معنی واحد سے کنایہ ہو گا یا معانی متعدده کے مجموعہ سے۔

معنی واحد سے کنایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ چند صفات میں سے کسی ایک صفت کو موصوف کے ساتھ خاص کر کے اس سے کنایہ کیا جائے جیسے عمرو ابن معدیکرب کا یہ شعر ہے

الضاربین بکل ابیض مخذم :: والطاعنین مجامع الاضغان -

تحقیق المفردات :- الضاربین ضارب کی جمع ہے تلوار کا دار کرنے والا۔ اور یہ امدح فعل محذوف کیلئے مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اصل میں تھا "امدح الضاربین"۔ ابیض صفت ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "سیف ابیض" سفید چمکتی تلوار۔ مخذم اسم فاعل کا صیغہ ہے کاٹنی والی۔ الطاعنین طعن کی جمع ہے اس کے معنی ہیں نیزے مارنا اور یہ بھی امدح محذوف کی وجہ سے منصوب ہے۔ مجامع مجمع کی جمع ہے اسم ظرف ہے جمع ہونے کی جگہ اس سے مراد دل ہے کیونکہ دل ہی کینہ کے جمع ہونے کی جگہ ہے۔ اضمغان ضغن کی جمع ہے بمعنی حد کینہ۔

ترجمہ :- میں ہر چمکتی کاٹنے والی تلوار مارنے والے اور کینہ کے جمع ہونے کی جگہ "دلوں" پر نیزے مارنے والے کی تعریف کرتا ہوں۔

محل استشہاد :- اس میں محل استشہاد "مجامع الاضغان" ہے کہ اس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعے سے ایک ہی معنی جمع اضمغان مراد ہے اور یہ معنی قلوب کے ساتھ خاص ہے اسلئے مجامع الاضغان کے ساتھ قلب سے کنایہ بنانا صحیح ہے۔

وَمِنْهَا مَا هِيَ مَجْمُوعٌ مَعَانٍ بَانَ يُؤْخَذُ صِفَةً فَتَنْتَضِمُ إِلَى لَازِمِ الْآخِرِ وَآخِرُهَا تَصِيرُ جُمْلَتُهَا مُخْتَصَّةٌ بِمَوْصُوفٍ فَيَتَوَصَّلُ بِذِكْرِهَا إِلَيْهِ كَقَوْلِنَا كِنَايَةً عَنِ الْإِنْسَانِ حَتَّى تُسْتَوَى الْقَامَةُ عَرِيضُ الْأَظْفَارِ وَتُسَمَّى هَذِهِ خَاصَّةً مُرَكَّبَةً وَشَرْطُهُمَا أَنْ شَرَطَ هَاتَيْنِ الْكِنَايَتَيْنِ الْإِخْتِصَاصُ بِالْمَكْنَى عَنْهُ لِيَحْصَلَ الْإِنْتِقَالُ۔

ترجمہ :-

اور اسی میں سے ہے وہ جو چند معانی کا مجموعہ ہو اس طور پر کہ ایک صفت لیکر لازم کے ساتھ ملایا جائے پھر دوسرے لازم کے ساتھ اور یہ سہل کر موصوف کے ساتھ مختص ہو جائیں اور مجموعہ سے مقصود تک رسائی حاصل ہو جائے جیسے انسان سے کنایہ کرتے ہوئے کہیں کہ سیدھا قد والا ہے چوڑے ناخنوں والا ہے اور اس کا نام خاصہ مرکبہ ہے ان دونوں کنایوں کی شرط یہ ہے کہ یہ دونوں مکنی عنہا کے ساتھ خاص ہو جائیں تاکہ انتقال ہو سکے۔

تشریح :-

دوسری صورت یہ ہے کہ کنایہ معانی مختلفہ کے مجموعہ سے ہو اس کی صورت یہ ہے کہ اولاً کسی چیز کی ایک صفت ذکر کی جائے پھر دوسری پھر تیسری و بلعم جز اور یہ تمام اوصاف ایک ہی موصوف کے ساتھ خاص ہوں تاکہ ان کے مجموعے سے اس موصوف تک رسائی ہو سکے جیسے انسان سے کنایہ کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ "ہو مستوی القامة عریض الاظفار" یہ تمام اوصاف چونکہ انسان کے ساتھ خاص ہیں اسلئے یہ اوصاف بول کر انسان سے کنایہ کرنا صحیح ہے۔

ان دونوں قسموں میں کنایہ کے صحیح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ ان میں یہ اوصاف مکنی عنہ کے ساتھ خاص ہوں تاکہ مکنی عنہ سے کنایہ کی طرف انتقال ہو سکے ورنہ کنایہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

وَجَعَلَ السَّكَاكِي الْأُولَى مِنْهُمَا أَعْنَى مَا هِيَ مَعْنَى وَاحِدٍ قَرِيبَةٍ بِمَعْنَى سَهْوَلَةِ الْمَأْخَذِ وَالْإِنْتِقَالِ فِيهَا إِلَى سَاطِطِهَا وَاسْتِغْنَائِهَا عَنْ ضَمِّ لَازِمٍ إِلَى آخِرٍ وَتَلَفِيقِ بَيْنَهُمَا وَالثَّانِيَةِ بَعِيدَةٍ بِخِلَافِ ذَلِكَ وَهَذِهِ غَيْرُ الْبَعِيدَةِ بِالْمَعْنَى الَّذِي سَيَجِيئُ الثَّانِيَةِ مِنْ أَقْسَامِ الْكِنَايَةِ الْمَطْلُوبُ بِهَا صِفَةٌ مِنَ الصِّفَاتِ كَالْجُودِ وَالْكَرَمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ۔ وَهِيَ ضَرْبَانِ قَرِيبَةٌ وَبَعِيدَةٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْإِنْتِقَالُ مِنَ الْكِنَايَةِ إِلَى الْمَطْلُوبِ بِوَاسِطَةِ قَرِيبَةٍ وَالْقَرِيبَةُ قِسْمَانِ

وَاضْحَةٌ يَحْصُلُ مِنْهَا الْإِنْتِقَالُ بِسَهْوَلَةٍ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةٌ عَنْ طَوِيلِ الْقَامَةِ طَوِيلٌ نَجَادَةٌ وَطَوِيلٌ النَّجَادِ  
وَالْأَوَّلَى أَيْ طَوِيلٌ نَجَادَةٌ كِنَايَةٌ سَادِجَةٌ لَا يَشُبُّ هَاشِمِيٌّ مِنَ التَّضْرِيحِ وَفِي الثَّانِيَةِ أَيْ طَوِيلٌ النَّجَادِ  
تَضْرِيحٌ مَّا لَتَضْمَنِ الصِّفَةِ أَيْ الطَّوِيلِ الضَّمِيرُ الرَّاجِعُ إِلَى الْمَوْصُوفِ ضَرُورَةٌ اِحْتِيَاجُهَا إِلَى الْمَرْفُوعِ  
مُسْتَنَدٌ إِلَيْهِ فَيَشْتَمِلُ عَلَى نَوْعِ تَضْرِيحٍ بِثُبُوتِ الطَّوِيلِ لَهُ۔

ترجمہ:-

اور علامہ سکا کی نے ان میں سے اول کو یعنی وہ جس کا معنی ایک ہو قریبہ قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھل المأخذ ہے اور بسیط ہونے کی وجہ سے اور دوسرے لازم کے لانے سے مستغنی ہونے کی وجہ سے مقصود تک آسانی سے رسائی ہوتی ہے اور دوسرے کو بعیدہ کہا ہے جو اول کے برعکس ہے اور یہ اس بعیدہ کا غیر ہے جو آگے آ رہا ہے۔ کنایہ کی قسموں میں سے دوسری قسم جس سے صفات میں سے کوئی صفت مطلوب ہو جیسے جو کرم وغیرہ۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں قریبہ اور بعیدہ تو اگر کنایہ سے مطلوب تک واسطہ کے ساتھ انتقال نہ ہو تو قریبہ ہے اور قریبہ کی دو قسمیں ہیں ایک واضحہ جس میں سہولت کے ساتھ انتقال ہو جیسے طویل القامہ سے کنایہ کرتے ہوئے ان کا قول طویل نجادہ اور طویل النجاد۔ اور پہلا یعنی طویل نجادہ کنایہ ساذجہ ہے کہ اس میں تصریح کا نام تک نہیں ہے اور دوسرے میں یعنی طویل النجاد میں کچھ نہ کچھ تصریح ہے کیونکہ صفت طویل اس ضمیر کو متضمن ہے جو موصوف کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کو مرفوع مسند الیہ کی احتیاج ہے لہذا یہ ایک طرح سے تصریح کے ساتھ صفت طول کو شامل ہے۔

تشریح:-

علامہ سکا کی نے قسم اول کو قریبہ اور قسم ثانی کو بعیدہ کہا ہے۔ قسم اول کو قریبہ اسلئے کہا ہے کہ اس میں آسانی سے کنایہ ہو جاتا ہے کہ کنایہ کرنے کیلئے کسی دوسری چیز کے ملانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور قسم ثانی کو بعیدہ اسلئے کہا ہے کہ اس میں آسانی سے کنایہ نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس میں کنایہ کرنے کیلئے واسطوں کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے۔

الثانية المطلوب بها صفة من الصفات:-

یہاں سے دوسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مطلوب مکنی کے اوصاف میں سے کوئی صفت جیسے جو، کرم وغیرہ ہو تو پھر ابتداء اس کی دو قسمیں ہیں وہ قریبہ ہوگی یا بعیدہ ہوگی۔

قریبہ وہ ہے جس میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف انتقال کسی واسطے کے بغیر ہو اور بعیدہ وہ ہے جس میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف انتقال کسی واسطے کے ساتھ ہو۔

پھر اگر قریبہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں واضحہ، خفیہ۔ واضحہ وہ کنایہ ہے جس میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف انتقال آسانی کے ساتھ ہو اور خفیہ وہ کنایہ ہے جس میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف آسانی سے انتقال نہ ہو سکے۔ پھر واضحہ کی دو قسمیں ہیں ساذجہ اور مشوبہ۔ ساذجہ وہ قریبہ واضحہ ہے جس میں کنایہ پر کلام میں کوئی تصریح موجود نہ ہو اور مشوبہ قریبہ موضحہ ہے جس میں کلام کے اندر ہی اندر کنایہ پر کچھ نہ کچھ تصریح موجود ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دوسری قسم کی چار قسمیں ہیں (۱) بعیدہ (۲) قریبہ۔ پھر قریبہ کی دو قسمیں ہیں قریبہ خفیہ (۳) قریبہ واضحہ پھر واضحہ کی دو قسمیں ہیں واضحہ ساذجہ (۴) واضحہ مشوبہ۔

ساذجہ اور مشوبہ کی مثال جیسے زید طویل نجادہ اور زید طویل النجاد کہ زید کے طول قامہ سے کنایہ کیا جائے۔ اس میں پہلی مثال یعنی زید طویل نجادہ واضحہ ساذجہ کی مثال ہے اور دوسری مثال یعنی زید طویل النجاد واضحہ مشوبہ کی مثال ہے۔

ان دونوں مثالوں میں فرق یہ ہے کہ زید طویل نجادہ میں طویل صفت کا صیغہ ہے اور ”نجادہ“ اس کیلئے فاعل بن رہا ہے اور اس کا معنی بنے گا کہ زید لمبا ہے اس کا پر تلا۔ اس صورت میں صرف پر تلے کا لمبا ہونا بیان ہو گا زید کے لیے ہونے کی طرف کوئی اشارہ نہیں پایا جائے گا لہذا جب زید کے لیے ہونے کی طرف کوئی تصریح نہ پائی گئی تو یہ ساذجہ کہلائے گا۔

جبکہ ”زید طویل النجاد“ میں طویل صفت کا صیغہ ہے اور اس کی اضافت طویل کی طرف کی گئی ہے اور قانون یہ ہے کہ جس طرح فعل فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح صفت کا صیغہ بھی فاعل کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں پر کوئی مذکور لفظ چونکہ فاعل نہیں بن رہا تھا اسلئے ہم نے زید کی طرف لوٹنے والی ضمیر کو مقرر مان کر فاعل بنایا ہے اس صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ ”زید طویل النجاد“ ہے تو اس میں پر تھلا کے لے ہونے کے ساتھ ساتھ معنی طور پر زید کے لے ہونے کی طرف بھی اشارہ پایا جائے گا اسلئے اس کو واضح مشوبہ کہتے ہیں۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى تَضَمُّنِهِ الضَّمِيرِ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا طَوِيلُ النِّجَادِ وَالزَّيْدَانِ طَوِيلُ النِّجَادِ وَالزَّيْدُونَ طَوَالُ النِّجَادِ فَتَوْنُثُ وَتُنْثَى وَتَجْمَعُ الصِّفَةُ الْبَتَّةَ لَا سِتْنَادَ هَا لِهِيَ ضَمِيرُ الْمَوْصُوفِ بِخِلَافِ هَذَا طَوِيلُ نِجَادِ هَا وَالزَّيْدُونَ طَوِيلُ نِجَادِ هُمَا وَالزَّيْدُونَ طَوِيلُ أَنْجَادِهِمْ وَإِنَّمَا جَعَلْنَا الصِّفَةَ الْمُضَافَةَ كِنَايَةً مُشْتَمِلَةً عَلَى نَوْعٍ تَصْرِيحٍ وَلَمْ نَجْعَلْهَا تَصْرِيحًا بَانَ الصِّفَةِ فِي الْمَعْنَى صِفَةُ الْمُضَافِ إِلَيْهِ وَاعْتِبَارُ الضَّمِيرِ رِعَايَةً لَا مِرْلَفْطًى وَهُوَ امْتِنَاعُ خُلُوعِ الصِّفَةِ عَنْ مَعْمُولٍ مَرْفُوعٍ بِهَا۔

ترجمہ:-

اس کے متضمن ضمیر ہونے پر دلیل یہ ہے کہ تم یوں کہتے ہو ہند طویلۃ النجاد الزیدان طویلا النجاد الزیدون طوال النجاد۔ تو صفت کو لازمی طور پر واحد ثنیہ اور جمع لایا جائے گا کیونکہ اس کی اسناد موصوف کے ضمیر کی طرف ہے بخلاف ہند طویل نجادھا، الزیدان طویل نجادھا، الزیدون طویل نجادھم کے کہ یہاں پر صفت میں کوئی تبدیلی نہیں ہے اور ہم نے اس صفت کو جو مضاف ہے کنایہ مانا ہے جو ایک طرح سے تصریح پر مشتمل ہے اور ہم نے اس کو قطعی تصریح قرار نہیں دیا ہے کیونکہ صفت معنی کے اعتبار سے مضاف الیہ کی صفت ہے اور ضمیر کا اعتبار صرف امر لفظی کی رعایت کیلئے ہے اور وہ صفت کا خالی ہونا ہے معمول مرفوع سے۔  
تصریح:-

والدلیل علی تضمینہ المضمیر:- جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”زید طویل النجاد“ میں طویل کی ضمیر مبتداء یا موصوف کی طرف لوٹ رہی ہے اسلئے تذکیر و تانیث افراد ثنیہ اور جمع میں ضمیر کا اپنے مرجع موصوف اور مبتداء کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ کہا جائے گا زید طویل النجاد، ہند طویلۃ النجاد الزیدان طویلا النجاد الزیدون طوال النجاد۔ جبکہ پہلی صورت میں ضمیر موصوف یا مبتداء کی طرف نہیں لوٹ رہی ہے اسلئے موصوف یا مبتداء اور ضمیر کے درمیان مطابقت کوئی ضروری نہیں ہے جیسے کہا جائے گا ہند طویل نجادھا الزیدان طویل نجادھا الزیدون طویل نجادھم۔

وانما جعلنا الصفة المضافة:- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ زید طویل النجاد میں جب کنایہ پر کچھ نہ کچھ تصریح پائی جاتی تھی تو آپ نے اس کو محض تصریح کیوں قرار نہیں دیا ہے ”مشتمل علی نوع من التصريح“ کیوں قرار دیا ہے آپ کو چاہئے تھا کہ آپ اسے محض تصریح میں سے قرار دیتے کیونکہ اس میں تصریح موجود ہے؟

جواب:- ہم نے اسے محض تصریح میں سے اسلئے نہیں بنایا ہے کہ اگر حقیقت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو طویل ہونا زید کی صفت نہیں ہے بلکہ نجاد کی صفت ہے اور ہم نے صفت میں ضمیر کو ایک عارض کی وجہ سے مقرر مانا ہے اور وہ اس کلام کا فاعل سے خالی ہوتا ہے تو اصل کے اعتبار سے صفت کے صیغہ میں ضمیر نہیں پائی جاتی تھی ہم نے محض ایک خرابی سے بچنے کیلئے اس میں ضمیر کا اعتبار کیا ہے اسلئے یہاں پر اسے کنایہ تصریح قرار دینے کے بجائے ”مشتمل علی نوع من التصريح“ کہا ہے۔

أَوْحْفِيَّةٌ عَظُفٌ عَلَى وَاضِحَةٍ وَخَفَاءُهَا بَانَ يَتَوَقَّفُ الْإِنْتِقَالُ مِنْهَا عَلَى تَأْمُلٍ وَأَعْمَالٍ رَوِيَّةٍ كَقَوْلِهِمْ كِنَايَةً عَنِ الْإِبْلَةِ عَرِيضُ الْفَقَا فَإِنَّ عَرَضَ الْفَقَا وَعَظَمَ الرَّأْسَ بِالْإِفْرَاطِ بِمَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْبَلَاةِ فَهُوَ مَلْزُومٌ هَذَا بِحَسَبِ الْإِعْتِقَادِ لِيَكُنْ فِي الْإِنْتِقَالِ مِنْهُ إِلَى بَلَاةٍ نَوْعٌ خَفَاءٌ لَا يَطْلُعُ عَلَيْهِ كُلُّ وَاحِدٍ وَلَيْسَ الْخَفَاءُ

بَسَبَبَ كَثْرَةَ الْوَسَائِطِ وَالْإِنْتِقَالَاتِ حَتَّى تَكُونَ بَعِيدَةً۔  
ترجمہ:-

اور یا خفیہ ہے اس کا عطف واضحہ پر ہے اور اس کا خفی ہونا اس طور پر ہوگا کہ اس سے انتقال غور و فکر کرنے اور زیادہ سوچنے پر موقوف ہو جیسے بیوقوف سے کنایہ کرتے ہوئے عربوں کا قول کہ چوڑی گدی والا ہے کیونکہ گدی کا چوڑا ہونا اور سر کا بہت زیادہ بڑا ہونا بیوقوفی کی علامت ہے اور اعتقادی طور پر عریض القفا کو بیوقوفی لازم ہے لیکن اس سے بیوقوفی کی طرف انتقال میں ایک طرح سے خفاء ہے جس پر ہر انسان مطلع نہیں ہو سکتا ہے اور یہ خفاء واسطوں کے زیادہ ہونے اور انتقالات کے زیادہ ہونے کی وجہ سے ہے یہاں تک کہ یہ بعید ہو جائے گا۔  
تشریح:-

او خفیة:- اس کا عطف واضحه پر ہے کہ وہ کنایہ واضحہ ہوگا یا خفیہ۔

پھر خفیہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف انتقال کا علم ہر ایک کو نہ ہو سکے بلکہ اس میں غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہو جیسے کسی بیوقوف آدمی سے کنایہ کرتے ہوئے کہا جائے ”عریض القفا“ یا عظیم الرأس، تو اس میں کنایہ کرنے میں خفاء ہے کہ ہر انسان کو اس تشبیہ اور کنایہ کا ادراک نہیں ہو سکتا ہے اس میں یہ خفاء نفس کنایہ کی وجہ سے آیا ہے واسطوں کے کثرت کی وجہ سے نہیں آیا ہے۔  
وَأَنَّ كَانَ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الْكِنَايَةِ إِلَى الْمَطْلُوبِ بَهَا بِوَسْطَةِ فَبَعِيدَةً كَقَوْلِهِمْ كَثِيرُ الرَّمَادِ كِنَايَةً عَنِ الْمَضْيَافِ فَإِنَّهُ يُنْتَقَلُ مِنْ كَثْرَةِ الرَّمَادِ إِلَى كَثْرَةِ إِحْرَاقِ الْحَطَبِ تَحْتَ الْقَدَرِ وَمِنْهَا أَيْ وَمِنْ كَثْرَةِ الْإِحْرَاقِ إِلَى كَثْرَةِ الطَّبَاخِ وَمِنْهَا إِلَى كَثْرَةِ الْأَكْلِ جَمْعٌ أَكَلِ وَمِنْهَا إِلَى كَثْرَةِ الضَّيْفَانِ بِكُسْرٍ الضَّادِ جَمْعٌ ضَيْفٍ وَمِنْهَا إِلَى الْمَقْصُودِ وَهُوَ الْمَضْيَافُ وَبِحَسَبِ قِلَّةِ الْوَسَائِطِ وَكَثْرَتِهَا تَخْتَلِفُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمَقْصُودِ وَضَوْحًا وَخِفَاءً۔

ترجمہ:-

اور اگر کنایہ سے مطلوب کی طرف انتقال ہو جائے واسطہ کے ساتھ تو بعیدہ ہے جیسے ان کا قول زیادہ راہ والا ہے مہمان نوازی سے کنایہ کرتے ہوئے کیونکہ راہ کے زیادہ ہونے سے دیگ کے نیچے آگ کے زیادہ جلنے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور اس سے یعنی آگ کے زیادہ جلنے سے چیزوں کے زیادہ پکنے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور اس سے کھانے والوں کے زیادہ ہونے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور اس سے مہمانوں کے زیادہ ہونے کی طرف انتقال ہوتا ہے اور واسطوں کے زیادہ یا کم ہونے سے وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مقصود پر دلالت مختلف ہوتی ہے۔  
تشریح:-

وَأَنَّ كَانَ الْإِنْتِقَالَ مِنَ الْكِنَايَةِ إِلَى الْمَطْلُوبِ بَهَا بِوَسْطَةِ:-

یہاں سے ان چار قسموں میں سے آخری قسم بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف واسطوں کے ذریعہ سے انتقال ہو جائے تو اس کو کنایہ بعیدہ کہتے ہیں پھر اس میں قرب و بعد کا دار و مدار واسطوں کی کثرت اور قلت پر ہے اگر واسطے زیادہ ہوں تو بعد زیادہ ہوگا اور اگر واسطے کم ہوں تو بعد بھی کم ہوگا الغرض جتنے واسطے بڑھیں گے اتنا بعد بڑھے گا اور جتنے واسطے کم ہوں گے اتنا بعد بھی کم ہوگا جیسے زید کثیر الرماد۔ زید زیادہ راہ والا ہے یہ بکھر زید کے نچے ہونے سے کنایہ کیا جائے تو اس میں سب سے پہلے کثیر الرماد ”راہ کی زیادتی سے“ انتقال ہوگا کثیرہ احراق الحطب تحت القدر ”ہانڈی کے نیچے آگ کے زیادہ جلانے“ کی طرف پھر اس سے انتقال ہوگا کثیرہ الطباخ ”زیادہ پکانے“ کی طرف پھر اس سے انتقال ہوگا کثیرہ الضیفان ”مہمانوں“ کے کثرت کی طرف پھر اس سے انتقال ہوگا اس کے ضیاف ”نچی“ ہونے کی طرف کہ اس کے پاس زیادہ مہمان اسلئے آتے ہیں کہ آدمی نچی ہے تو اس میں چونکہ واسطے زیادہ ہیں اسلئے اصل مطلوب پر دلالت بھی اتنی مخفی ہوگی اور جتنے واسطے کم ہوں گے تو اتنی ہی مطلوب پر دلالت بھی واضح ہوگی۔

الثالثة من أقسام الكِنَايَةِ الْمَطْلُوبُ بِهَا نِسْبَةُ أُنَى اثْبَاتِ أَسْرَافٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ وَهُوَ الْمُرَادُ بِالْإِخْتِصَاصِ فِي هَذَا الْمَقَامِ كَقَوْلِهِ شِعْرَانِ السَّمَاحَةِ وَالْمَرْوَةِ هِيَ كَمَالُ الرَّجُولِيَّةِ وَالسَّنْدَى فِي قَبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ فَإِنَّهُ إِذَا دَانَ يَثْبُتُ إِخْتِصَاصُ ابْنِ الْحَشْرِجِ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ أُنَى ثُبُوتِهَا لَهُ فَتَرَكَ التَّصْرِيحَ بِإِخْتِصَاصِهِ بِهَا بِأَن يَقُولَ إِنَّهُ مُخْتَصَّ بِهَا أَوْ نَحْوَهُ مَجْرُورٌ عَطْفًا عَلَى أَن يَقُولَ أَوْ مَنْصُوبٌ عَطْفًا عَلَى أَنَّهُ مُخْتَصَّ بِهَا بِمِثْلُ أَن يَقُولَ سَمَاحَةُ ابْنِ الْحَشْرِجِ أَوْ السَّمَاحَةُ لِابْنِ الْحَشْرِجِ أَوْ حَصَلَ السَّمَاحَةُ لَهُ أَوْ ابْنُ الْحَشْرِجِ سَمِخٌ كَذَلِكَ فِي الْمِفْتَاحِ وَبِهِ يُعْرَفُ أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْإِخْتِصَاصِ هَهُنَا الْحَصْرُ إِلَى الْكِنَايَةِ أُنَى تَرَكَ التَّصْرِيحَ وَمَالَ إِلَى الْكِنَايَةِ بِأَن جَعَلَهَا أُنَى تِلْكَ الصِّفَاتِ فِي قَبَّةٍ تَنْسِيهَا عَلَى أَنَّ مَحَلَّهَا ذُو قَبَّةٍ وَهِيَ تَكُونُ فَوْقَ الْخِيَمَةِ يَتَّخِذُهَا الرُّؤَسَاءُ مَضْرُوبَةً عَلَيْهِ أُنَى عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ فَأَقَادَ اثْبَاتِ الصِّفَاتِ الْمَذْكُورَةِ لَهُ لِأَنَّهُ إِذَا اثْبَتَ الْأَسْرَفِي مَكَانَ الرَّجُلِ وَحَيْزِهِ فَقَدْ اثْبَتَ لَهُ وَنَحْوَهُ أُنَى بِمِثْلِ الْبَيْتِ الْمَذْكُورِ فِي كَوْنِ الْكِنَايَةِ لِنِسْبَةِ الصِّفَةِ إِلَى الْمَوْصُوفِ بِأَن تَجْعَلَ فِي مَآجِيضٍ بِهِ وَيَشْتَمِلُ عَلَيْهِ قَوْلُهُمْ الْمَجْدُودِينَ ثَوْبِيهِ وَالْكَرَمُ بَيْنَ بُرْدِيهِ حَيْثُ لَمْ يُصْرَحْ بِثُبُوتِ الْمَجْدِ وَالْكَرَمِ لَهُ بَلْ كُنِيَ عَنْ ذَلِكَ بَيْنَ ثَوْبِيهِ وَبُرْدِيهِ۔

ترجمہ:-

کنایہ کی قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ اس سے مطلوب نسبت ہو یعنی ایک چیز کیلئے دوسری چیز ثابت کرنا یا ایک چیز سے دوسری چیز کی نفی کرنا اور اس مقام پر اختصاص سے بھی یہی مراد ہے جیسے شعر پیشک کرم اور مروءۃ یعنی کمال مردانگی اور سخاوت اس قبہ میں ہے جو ابن الحشرج پر لگا دیا گیا ہے یہاں پر شاعر ان صفات کو ابن الحشرج کیلئے ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن اس نے اس کے اختصاص کی تصریح چھوڑ دی ہے مثلاً وہ یوں کہتا کہ ہونختص بھا اور۔ ونحوہ اور اسی طرح یہ مجرد ہے ان يقال پر معطوف ہونے کی وجہ سے اور مختص بھا پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے مثلاً یوں کہتے کہ ثبوت سباحۃ ابن الحشرج یا السباحۃ لابن الحشرج یا سمخ الحشرج یا حصل السباحۃ لیا ابن الحشرج سمخ مفتاح میں اسی طرح ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر اختصاص مقصود نہیں ہے اور کنایہ کی طرف یعنی تصریح کو چھوڑ کر کنایہ کی طرف مائل ہو گئے ہیں اس طور پر کہ ان صفات کو ایک قبہ میں ثابت کیا ہے اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ اس کا محل قبہ والا ہے قبہ خیمہ سے بڑا ہوتا ہے جو امیر لوگ اظہار مارت کیلئے لگاتے ہیں جو ابن الحشرج پر لگا ہوا ہے تو اس نے اس کیلئے ان صفات کے ثابت کرنے کا فائدہ دیا ہے۔ کیونکہ جب آدمی کے کل کیلئے کوئی چیز ثابت کی جاتی ہے تو گویا کہ وہ اس کیلئے ثابت کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہے یعنی مذکورہ شعر کی طرح ہے کنایہ میں صفت کی موصوف کی طرف کرنے میں اس طور پر کہ صفت کو ایسی جگہ میں کر دیا جائے جو موصوف پر مشتمل ہو جیسے بزرگی اس کے کپڑوں اور کرم اس کی چادروں کے درمیان ہے یہاں پر بزرگی اور کرم کی تصریح نہیں کی گئی ہے بلکہ کپڑوں کے درمیان ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے۔

تشریح:-

الثالثة المطلوب بها نسبة :- یہاں سے تیسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ جہاں پر مطلوب صرف موصوف اور صفت کے درمیان نسبت ہو نہ موصوف مطلوب ہو اور نہ ہی صفت۔ جیسے عبد اللہ الحشرج کی تعریف میں زیادہ عجم کے اس شعر میں ہے۔

ان السباحة والمروءة والسندی :: فی قبة ضربت علی ابن الحشرج

تحقیق المفردات :- سباحۃ کے معنی ہیں کرم۔ اور مروءۃ کے معنی ہیں کمال انسانیت۔ السندی کے معنی سخاوت۔ قبة اس قنات کو کہتے ہیں جو خیمہ سے بڑا ہوتا ہے اور امراء لوگ اظہار مارت کیلئے لگاتے ہیں اس کی واضح مثال آج کل کے دور میں شادی بیاہ میں لگنے والے قناتیں اور شامیانے ہیں۔

ترجمہ:- پیشک کرم مروءۃ اور سخاوت اس قبہ میں ہیں جو ابن الحشرج پر لگا دیا گیا ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر نے اوصاف ثلاثہ مروءۃ سباحۃ اور سندی کو اس خیمہ کیلئے ثابت کیا ہے جو ابن الحشرج پر مشتمل ہے اس وجہ

سے کہ قبر کی نسبت ابن الحشرج کی طرف کی گئی ہے اور اس پر قبہ گاڑ دیا گیا ہے۔

فائدہ:- یہاں پر نسبت کا مطلب یہ ہے کہ لفظی یا اثبات میں ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنا۔

فائدہ:- شارح فرماتے ہیں کہ نحوہ میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں اس کا عطف یا تو ”بان یقول“ پر ہے اس صورت میں یہ با جارہ کی وجہ سے مجرور ہوگا اور یا اس کا عطف ”انہ مختص“ پر ہوگا اس صورت میں یہ ”ان“ ناصبہ کی وجہ سے منصوب ہوگا۔

اور نحو کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے سماعة ابن الحشرج یا السماعة لابن الحشرج یا سمع ابن الحشرج یا حاصل السماعة له یا ابن الحشرج سمع وغیرہ۔

دوسری مثال جیسے المجد بین ثوبیہ والکرم بین بردیہ۔ بزرگی اس کے دو کپڑوں کے میں ہے اور سخاوت اس کی دو چادروں میں ہے۔ اس میں بھی مطلوب صرف صفت کی نسبت ہے موصوف کی ذات مطلوب نہیں ہے اسلئے انھوں نے تصریح چھوڑ کر کنایہ کیا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ هَهُنَا قِسْمٌ رَابِعٌ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوبُ بِهَا صِفَةً وَنِسْبَةً مَعَ كَقَوْلِنَا كَثْرَةُ الرَّمَادِ فِي سَاحَةِ زَيْدٍ قُلْتُ لَيْسَ هَذَا كِنَايَةً وَاحِدَةً بَلْ كِنَايَتَيْنِ أَحَدُهُمَا الْمَطْلُوبُ بِهَا نَفْسُ الصِّفَةِ وَهِيَ كَثْرَةُ الرَّمَادِ كِنَايَةً عَنِ الْمُضْيَا فَيَّةِ وَالثَّانِيَةِ الْمَطْلُوبُ بِهَا نِسْبَةُ الْمُضْيَا فَيَّةِ إِلَى زَيْدٍ وَهُوَ جَعَلَهَا فِي سَاحَةِ لِتَفْيِيدِ اثْبَاتِهَا لَهُ۔

ترجمہ:-

اگر تم کہو کہ یہاں چوتھی قسم اور ہے وہ یہ ہے کہ کنایہ سے صفت اور نسبت دونوں مطلوب ہوں جیسے زید کے صحن میں راکھ زیادہ ہوگئی میں کہوں گا کہ یہ ایک کنایہ نہیں ہے بلکہ دو ہیں ایک سے مطلوب نفس صفت ہے یعنی مہمان نوازی سے راکھ کی کثرت کا کنایہ کرنا اور دوسرے سے مطلوب مہمان نوازی کی زید کی طرف نسبت کرنا ہے اور وہ اس کو زید کے صحن میں کر دینا ہے تاکہ وہ ان دونوں قسموں میں اس کیلئے ثبوت کا فائدہ دے یعنی ثانی و ثالث میں۔

تشریح:-

فان قلت:- آپ نے کنایہ کو تین قسموں بند کر کے غلط کیا ہے اسلئے کہ کنایہ کی تین قسمیں نہیں ہیں بلکہ کنایہ کی ایک قسم اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت اور صفت دونوں ایک ساتھ مطلوب ہوں جیسے ”کثرة الرماد في ساحة زيد“ کہ زید کے صحن میں راکھ زیادہ ہوگئی۔ یہاں پر صرف موصوف مطلوب نہیں ہے بلکہ صفت اور نسبت دونوں مطلوب ہیں کیونکہ یہ زید کے صحن ہونے سے کنایہ ہیں۔

جواب:- آپ کا یہ اعتراض غلط ہے چوتھی قسم نہیں بن سکتی ہے اسلئے کہ چوتھی قسم تو اس صورت میں بن جاتی جب یہ ایک کنایہ ہو جبکہ اس میں تو دو کنایہ ہیں اس میں ایک کنایہ وہ ہے جس میں مطلوب نفس صفت ہے کہ اس میں کثرة الرماد بول کر ضیافت مراد لی گئی ہے اور دوسرا کنایہ اس میں ساحة کی زید کی طرف نسبت کرنا ہے یعنی زید کے صحن میں راکھ کا زیادہ ہونا تو یہ دو کنایہ بن گئے جبکہ ہم یہاں پر ایک کنایہ کی قسمیں بیان کر رہے ہیں۔ اسلئے ہماری وجہ صحیح اور آپ کا اعتراض غلط ہے۔

وَالْمَوْصُوفُ فِي هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ يَعْنِي الثَّانِي وَالثَّالِثَ قَدْ يَكُونُ مَذْكُورًا كَمَا مَرَّ وَقَدْ يَكُونُ غَيْرَ مَذْكُورٍ كَمَا يُقَالُ فِي غُرُضٍ مَنْ يُؤْذِي الْمُسْلِمِينَ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ فَإِنَّهُ كِنَايَةٌ عَنِ نَفْسِ صِفَةِ الْإِسْلَامِ عَنِ الْمُؤْذِي وَهُوَ غَيْرُ مَذْكُورٍ فِي الْكَلَامِ وَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ مَا يَكُونُ الْمَطْلُوبُ بِالْكِنَايَةِ نَفْسُ الصِّفَةِ وَتَكُونُ النِّسْبَةُ مُصَرَّحًا بِهَا فَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمَوْصُوفَ فِيهَا يَكُونُ مَذْكُورًا أَلَا مَحَالَةَ لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا وَقَوْلُهُ فِي غُرُضٍ مَنْ يُؤْذِي مَعْنَاهُ فِي التَّعَرُّضِ بِهِ يُقَالُ نَظَرْتُ إِلَيْهِ مِنْ غُرُضٍ بِالضَّمِّ أَيْ مِنْ جَانِبٍ وَنَاجِيَةٍ۔

ترجمہ:-

پھر موصوف کبھی تو مذکور ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور کبھی غیر مذکور ہوتا ہے جیسے مسلمان کو ایذا رساں پر تعریض کرتے ہوئے کہیں کہ مسلمان وہ

ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں یہ موزی سے صفت ہے اور یہ اس سے اسلام کی نفی سے کنایہ ہے جو کلام میں مذکور نہیں ہے رہی قسم اول جس میں کنایہ سے مطلوب نفس صفت ہوتی ہے اور نسبت کی تصریح ہو تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس میں موصوف ہر حال میں مذکور ہوگا لفظاً یا تقدیراً مصنف کے قول ”فی عرض من یؤذی“ کا مطلب یہ ہے کہ اس پر تعریض کرتے ہوئے کہا جاتا ہے نظرت الیہ من عرض میں نے ایک کنارہ سے اس کی طرف دیکھا ہے۔ تشریح:-

والموصوف فی ہذین القسمین :- یہاں سے ان آخری دو قسموں (یعنی جہاں پر مطلوب موصوف ہو یا موصوف اور صفت کے درمیان نسبت ہو) کے بارے میں ایک فائدہ ذکر کر رہے ہیں اور وہ فائدہ یہ ہے کہ ان دو قسموں میں موصوف کو ذکر کرنا بھی جائز اور حذف کرنا بھی جائز ہے ذکر کرنے کی مثالیں گزر چکی ہیں اور حذف کرنے کی مثال جیسے کوئی مسلمان دوسرے مسلمانوں کو تکلیف دیتا ہو تو اس کو سناتے ہوئے یوں کہا جائے کہ ”المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ“ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ کی تکلیف سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں۔ تو یہ کنایہ بن جائے گا اس کے مسلمان نہ ہونے سے گویا کہ کنایہ کے طور پر اس نے یوں کہہ دیا کہ تم چونکہ دوسرے مسلمانوں کو تکلیف پہنچاتے ہو اسلئے تم مسلمان نہیں ہو اسلئے کہ یہاں پر موصوف موزی محذوف ہے۔ اور پہلی قسم میں موصوف کا لفظاً یا تقدیراً ہر حال میں مذکور ہونا ضروری ہے۔

قولہ فی عرض من یؤذی :- عرض تعریض سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں کسی کی طرف کن اکھیں سے دیکھنا چنانچہ عرب کہتے ہیں ”نظرت من عرض“ میں نے اس کی طرف کن اکھوں سے دیکھا۔

قَالَ السَّكَاكِيُّ الْكِنَايَةُ تَتَفَاوَتْ إِلَى تَعْرِیضٍ وَتَلْوِیْحٍ وَرَمَزٍ وَإِيمَاءٍ وَإِشَارَةٍ وَلِأَنَّ الْقَالَ تَتَفَاوَتْ وَلَمْ يَقُلْ تَنْقَسِمُ لِأَنَّ التَّعْرِیضَ وَأَمَّا لَمْ يَمَّاذٍ كَرَلَيْسَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِنَايَةِ فَقَطُّ بَلْ هُوَ أَعْمٌ كَذَائِفِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ وَفِيهِ نَظَرٌ وَالْأَقْرَبُ أَنَّهُ إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ قَدْ تَدَخَّلَتْ وَتَخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ الْأَعْتِبَارَاتِ مِنَ الْوُضُوحِ وَالْخَفَاءِ وَقِلَّةِ الْوَسَائِطِ وَكَثْرَتِهَا وَالْمُنَاسِبِ لِلْعَرَضِيَّةِ التَّعْرِیضِ أَيْ الْكِنَايَةِ إِذَا كَانَتْ عَرَضِيَّةً مَسْوُوقَةً لِأَجْلِ مَوْصُوفٍ غَيْرِ مَذْكُورٍ كَانَ الْمُنَاسِبُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهَا اسْمُ التَّعْرِیضِ لِأَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَلَامِ إِلَى عَرَضٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَقْصُودِ يُقَالُ عَرَضْتُ لِفُلَانٍ وَبِفُلَانٍ إِذَا قُلْتُ قَوْلًا وَأَنْتَ تَعْنِيهِ فَكَأَنَّكَ أَشْرَفْتَ بِهِ إِلَى جَانِبٍ وَتَرِيدُ الْآخَرَ وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا أَيْ لِغَيْرِ الْعَرَضِيَّةِ إِنْ كَثُرَتْ الْوَسَائِطُ بَيْنَ الْإِلَازِمِ وَالْمَلْزُومِ كَمَا فِي كَثِيرِ الرَّمَاذِ وَجَبَانَ الْكَلْبِ وَمَهْزُولِ الْفَصِيلِ التَّلْوِیْحِ لِأَنَّ التَّلْوِیْحَ هُوَ أَنْ تُشِيرَ إِلَى غَيْرِكَ مِنْ بُعْدٍ وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا وَإِنْ قَلَّتِ الْوَسَائِطُ مَعَ خَفَاءٍ فِي الْمَلْزُومِ كَعَرِیضِ الْقَفَاوَعْرِیضِ الْوَسَادَةِ الرَّمْزِ لِأَنَّ الرَّمْزَ أَنْ تُشِيرَ إِلَى قَرِيبٍ مِنْكَ عَلَى سَبِيلِ الْخَفِيَّةِ لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ الْإِشَارَةُ بِالشَّفَةِ وَالْحَاجِبِ وَالْمُنَاسِبُ لِغَيْرِهَا إِنْ قَلَّتِ الْوَسَائِطُ بِالْخَفَاءِ كَمَا فِي قَوْلِهِ شِعْرًا وَمَا رَأَيْتَ الْمَجْدَّ أَلْقَى رَحْلَهُ فِي آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَمْ يَتَحَوَّلِ الْإِيمَاءُ وَالْإِشَارَةُ۔

ترجمہ:-

سکاکی نے کہا ہے کہ کنایہ کی بہت سی صورتیں ہیں تعریض، تلویح، رمز، ایماء، اشارہ۔ اور سکاکی نے تحفاوت کہا ہے تقسم نہیں کہا ہے اس لئے کہ تعریض اور تلویح صرف کنایہ کی قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ کنایہ سے اعم ہیں۔ شرح مفتاح میں اسی طرح مذکور ہے جبکہ اس میں نظر ہے اور تحفاوت کہنے میں قرین قیاس یہ ہے کہ یہ قسمیں ایک دوسرے میں داخل ہیں اور اعتبارات کے مختلف ہونے سے اور وضوح و خفاء اور واسطوں کے کم زیادہ ہونے کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں اور عرضیت کیلئے مناسبت تعریض ہے یعنی کنایہ جب عرضیہ ہو اور اسے موصوف غیر مذکور کیلئے لایا گیا ہو تو اس پر تعریض کا اطلاق مناسب ہے کیونکہ تعریض کے معنی ہیں کاہم کو ایسی جانب مائل کرنا جو مقصود پر دلالت کرے کہا جاتا ہے عرضت لفلان و بفلان جب تم ایک سے بات کہو



اور مراد دوسرا ہو گیا کہ تم نے ایک طرف اشارہ کر کے دوسری طرف مراد لی ہے اور غیر عرضیہ کیلئے مناسب یہ ہے کہ اگر لازم اور ملزوم کے درمیان واسطے بڑھ جائیں جیسے کثیر الرمد، جبان الکلب، اور مہزول الفصیل میں ہے تو تلوتج ہے کیونکہ تلوتج غیر کی طرف دور سے اشارہ کرنے کو کہتے ہیں اور اس کے بغیر کیلئے مناسب یہ ہے کہ اگر واسطے کم ہوں ملزوم میں خفاء کے ساتھ جیسے چوڑی گردن والا چوڑے تکیہ والا تو اسے رمز کہا جائے گا کیونکہ رمز چھپے سبز دیک کی طرف اشارہ کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ حقیقت میں اشارہ ہونٹ یا بھوؤں سے ہوتا ہے اور مناسب کے غیر عرضیہ کیلئے اگر خفاء کے بغیر واسطے کم ہوں جیسے شاعر کے اس قول میں ہے کیا تو نے نہیں دیکھا ہے کہ بزرگی نے جب سے اپنا کجاوہ آل طلحہ میں ڈال دیا ہے تو پھر اس سے منتقل نہیں ہوئی ہے ایما اور اشارہ ہے۔

تشریح:-

قال السكاكي الكناية تتفاوت النى تعريض :- یہاں تک جمہور اور مصنف کے مذہب کے مطابق کنایہ کی تقسیم کی تھی اور اب یہاں سے علامہ کا کی کے مذہب کے مطابق کنایہ کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ علامہ سکا کی کے نزدیک کنایہ کی چار قسمیں ہیں تعريض، تلوتج، رمز، ایما اور اشارہ۔ ان کی تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ تلوتج کہتے ہیں ایک چیز ذکر کر کے دوسری چیز کا ارادہ کرنے کو۔ پھر کنایہ کے لازم ملزوم کے درمیان وسائط کثیرہ ہوں گے یا نہیں اگر وسائط کثیرہ ہوں تو اس کو تعريض کہتے ہیں اور اگر وسائط کثیرہ نہ ہوں بلکہ قلیلہ ہوں تو ملزوم میں خفا ہوگا یا نہیں اگر ملزوم میں خفا ہو تو اس کو رمز کہتے ہیں اور اگر ملزوم میں خفا نہ ہو تو اس کو ایما اور اشارہ کہتے ہیں۔ وانما قال تتفاوت :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ جب آپ ان قسموں کی طرف کنایہ کی تقسیم کر رہے تھے تو آپ کو چاہئے تھا کہ تقسیم کا لفظ لاتے نہ کہ تفاوت کا لفظ تاکہ اچھی طرح سے تقسیم معلوم ہو جاتی جبکہ آپ نے تقسیم کے لفظ کے بجائے تفاوت کا لفظ ذکر کیا ہے اس کی وجہ ہے؟

جواب :- بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنف نے تقسیم کے بجائے تفاوت کا لفظ اسلئے ذکر کیا ہے کہ یہ قسمیں کنایہ سے اعم ہیں کنایہ اور غیر کنایہ دونوں میں پائی جاتی ہیں اگر مصنف تقسیم کا لفظ لاتے تو چونکہ یہ کنایہ کی تقسیم ہو رہی اسلئے ان قسموں کا کنایہ میں منحصر ہونا لازم آتا جبکہ یہ کنایہ اور غیر کنایہ دونوں میں پائی جاتی ہیں تو اس عموم کی طرف اشارہ کرنے کیلئے انھوں نے تفاوت کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح نے وفیہ نظر کہہ کر اس جواب کی تردید کی ہے کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ہم نے یہ بات پہلے بتادی ہے کہ جب قسم اور مقسم کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہو تو اس صورت میں قسم کا مقسم سے انحصار ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

والا قرب اذ :- اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ قسمیں چونکہ ایک دوسرے میں داخل ہوتی ہیں اور ان میں فرق صرف اعتبارات کے وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ہونے اور وسائط کے کم اور زیادہ ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے اس وجہ سے انھوں نے تفاوت کا لفظ ذکر کیا ہے۔

فائدہ :- کنایہ عرضیہ کو تعريض کا نام دینا زیادہ صحیح ہے ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کنایہ عرضیہ ایسے موصوف کیلئے لایا جاتا ہے جو محذوف ہو اور تعريض کے معنی ہیں کلام کو کسی ایسے معنی کی طرف مائل کرنا جو اپنے مقصود پر دلالت کرے۔ جیسے کہا جاتا ہے عرضت فلاننا بغلان یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ اشارہ ایک طرف کریں اور مراد دوسری طرف ہو۔ اور اگر واسطے زیادہ ہوں جیسے کثیر الرمد، جبان الکلب، مہزول الفصیل، تو اس کو تلوتج کہتے ہیں اسلئے کہ تلوتج نام ہے کسی چیز کی طرف دور سے اشارہ کرنے کا اور واسطے زیادہ پائے جائیں تو اس میں بھی دوری آتی ہے۔ اور اگر واسطے کم ہوں اور اس میں خفاء بھی ہو کہ ہر ایک کو معلوم نہ ہو سکتا ہو تو اس کو رمز کہتے ہیں جیسے ”عريض القفاء“

عريض الوبساده“ بول کر کسی کی بیوقوفی سے کنایہ کیا جائے اسے رمز اسلئے کہتے ہیں کہ اصل میں رمز آبرو یا ہونٹوں کے خفیف سے اشارہ کو کہتے ہیں اور اس میں بھی وسائط کم ہونے کی وجہ سے کئی عنہ کی طرف ایک خفیف سا اشارہ ہوتا ہے اسلئے اسے رمز کہتے ہیں اور اگر وسائط کم ہوں اور اس میں خفاء بھی نہ ہو تو اس کو ایما اور اشارہ کہتے ہیں جیسے بھتری کے اس شعر میں ہے کہ اوسارئیت المجد النقی رحله:: فی آل طلحة ثم لم یتحول۔ اس کی تحقیق پہلے گزر چکی ہے۔

محل استشہاد: اس میں آل طلحہ کے مکان کیلئے بزرگی اور شرافت کا ثابت ہونا ان میں شرافت کے موجود ہونے سے کنایہ ہے اسلئے کہ کسی کے مکان کیلئے کسی چیز کا ثابت کرنا اس چیز کیلئے ثابت کرنے کی طرح ہوتا ہے اسلئے یہ کنایہ ایک واسطہ کے ساتھ ہوگا باقی اس میں خفا کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

ثُمَّ قَالَ السَّكَاكِيُّ وَالتَّعْرِضُ قَدْ يَكُونُ مَجَازًا كَقَوْلِكَ أَذِيتَنِي فَسْتَغْرِفُ وَأَنْتَ تَرِيدُ بِنَاءَ الْخُطَابِ  
إِنْسَانًا مَعَ الْمُخَاطَبِ دُونَهُ أَيْ لَا تَرِيدُ الْمُخَاطَبَ لِيَكُونَ اللَّفْظُ مُسْتَعْمَلًا فِي غَيْرِ مَا وَضَعَ لَهُ فَقَطُّ  
فَيَكُونُ مَجَازًا وَإِنْ أَرَدْتَهُمَا أَيْ الْمُخَاطَبَ وَإِنْسَانًا آخَرَ مَعَهُ جَمِيعًا كَانَ كِنَايَةً كَأَنَّكَ أَرَدْتَ بِاللَّفْظِ  
الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّ وَغَيْرَهَا مَعًا وَالْمَجَازُ يُنَافِي إِرَادَةَ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّ وَلَا يَدْفِيهِمَا أَيْ فِي الصُّورَتَيْنِ مِنْ  
قَرِينَةٍ ذَالَةٍ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى هُوَ الْإِنْسَانُ الَّذِي مَعَ الْمُخَاطَبِ وَحْدَهُ لِيَكُونَ مَجَازًا وَفِي  
الثَّانِيَةِ كِلَاهُمَا جَمِيعًا لِيَكُونَ كِنَايَةً وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ قَوْلَكَ أَذِيتَنِي فَسْتَغْرِفُ كَلَامٌ ذَالٌ عَلَى تَهْدِيدِ  
الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ الْإِيذَاءِ وَيَلْزِمُهُ تَهْدِيدُ كُلِّ مَنْ صَدَرَ عَنْهُ الْإِيذَاءُ فَإِنْ اسْتَعْمَلْتَهُ وَأَرَدْتَ بِهِ  
تَهْدِيدَ الْمُخَاطَبِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُؤْذِينَ كَانَ كِنَايَةً وَإِنْ أَرَدْتَ بِهِ تَهْدِيدَ غَيْرِ الْمُخَاطَبِ بِسَبَبِ الْإِيذَاءِ  
لِعَلَّاقَةِ اشْتِرَاكِهِ لِلْمُخَاطَبِ فِي الْإِيذَاءِ إِمَّا تَحْقِيقًا وَإِمَّا فَرْضًا وَتَقْدِيرًا مَعَ قَرِينَةٍ ذَالَةٍ عَلَى عَدَمِ  
إِرَادَةِ الْمُخَاطَبِ كَانَ مَجَازًا۔

ترجمہ:-

آدمی مراد ہو مخاطب مراد نہ ہوتا کہ لفظ صرف غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہو جائے تو مجاز ہو جائے گا اور اگر تم ان دونوں کو یعنی مخاطب اور دوسرا انسان دونوں کو ایک ساتھ مراد لو تو یہ کنایہ ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں تم ایک ہی لفظ سے اس کا معنی حقیقی اور غیر حقیقی دونوں مراد لے رہے ہو اور معنی حقیقی کے مراد لیتے ہوئے معنی مجازی مراد لینا صحیح نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ صورت اولیٰ میں تنہا وہ انسان مراد ہے جو مخاطب کے ساتھ ہے تا کہ مجاز ہو جائے اور دوسری صورت میں دونوں مراد ہیں تا کہ کنایہ ہو جائے اس کی تحقیق یہ ہے کہ تیرا قول آذیتنی فستغرف ایک کلام ہے جو ایذا کی وجہ سے مخاطب کو ڈرانے پر دلالت کر رہا ہے اور اس سے ہر آدمی کو دھمکانا لازم آرہا ہے جس سے ایذا صادر ہو تو اگر تم اس سے ہر موذی کو ڈرانے کا مراد لو خواہ وہ مخاطب ہو یا مخاطب کا غیر تو کنایہ ہوگا اور اگر تم غیر مخاطب کو ڈرانے کا ارادہ کرے ایذا کی وجہ سے ایذا میں مخاطب کے ساتھ شریک ہونے کی بناء پر تھپتھپا یا فرضاً یا تقدیراً مخاطب کے مراد نہ ہونے پر دلالت کرنے والے قرینہ کے ساتھ تو یہ مجاز ہوگا۔

تشریح:- اس سے پہلے ضمنیہ بات گزر چکی ہے کہ قسمیں مقسم یعنی کنایہ سے اعم بھی ہو سکتی ہیں تو یہاں سے مصنف اسی کے بارے میں علامہ سکا کی کا قول نقل کر رہے ہیں کہ تعریض کیلئے کوئی ضروری نہیں ہے کہ یہ کنایہ ہی میں پائی جائے بلکہ تعریض کنایہ اور مجاز دونوں میں پائی جاتی ہے کنایہ میں پائے جانے کی مثال گزر چکی ہے مجاز میں پائے جانے کی مثال جیسے کوئی اپنے مخاطب سے اس وقت کہے جب اس کے ساتھ کوئی دوسرا آدمی بھی ہو ”آذیتنی فستغرف“ تو نے مجھے ستایا ہے تجھے پتہ چلے گا۔ اور اس بات پر کوئی قرینہ بھی قائم کر دے کہ اس سے مخاطب کے ساتھ کھڑا دوسرا آدمی مراد ہے مخاطب مراد نہیں ہے مثلاً مخاطب اس کا دوست ہو اور اس کیساتھ اس کا دشمن کھڑا ہو تو یہ اس بات پر قرینہ بنے گا کہ اس سے مخاطب مراد نہیں ہے اس صورت میں یہ مجاز بنے گا اور اگر مخاطب کے غیر کے مراد ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو تو یہ کنایہ بن جائے گا مثلاً یہی خطاب کہ ”آذیتنی فستغرف“ مخاطب سے کیا جائے اور وہ مخاطب اور اس کے ساتھ کھڑا دوسرا آدمی دونوں دشمن ہوں تو اس صورت میں تائے خطاب کا استعمال خطاب کیلئے ہوگا تو اس صورت میں اس کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں بغیر کسی قرینہ کے ہوگا اس لئے اس کو کنایہ کہیں گے الغرض کنایہ اور مجاز میں فرق قرینہ کے قائم ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے اگر معنی غیر موضوع لہ کے مراد ہونے پر قرینہ دلالت کرے تو مجاز ہے ورنہ کنایہ ہے۔

فَصْلُ أَطْبَقَ الْبُلْغَاءُ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ وَالْكِنَايَةَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالتَّضْرِيحِ لِأَنَّ الْإِنْتِقَالَ فِيهِمَا مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَى الْإِلْزَامِ فَهُوَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بَيِّنَتِهِ فَإِنَّ وُجُودَ الْمَلْزُومِ يَقْتَضِي وُجُودَ الْإِلْزَامِ لِامْتِنَاعِ انْفِكَافِ الْمَلْزُومِ عَنْ لَازِمِهِ وَأَطْبَقُوا أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ التَّحْقِيقِيَّةَ وَالتَّمَثِيلِيَّةَ أَبْلَغُ مِنَ التَّشْبِيهِ لِأَنَّهَا نَوْعٌ مِنَ الْمَجَازِ وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْمَجَازَ أَبْلَغُ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِ كُلِّ مِنَ الْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ أَبْلَغَ أَنَّ شَيْئًا مِنْهُمَا يُوجِبُ أَنْ يَحْصُلَ فِي الْوَاقِعِ زِيَادَةٌ فِي الْمَعْنَى لَا تَوْحِيدٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَالتَّضْرِيحِ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ يُفِيدُ زِيَادَةً تَاكِيدًا لِإثْبَاتِ وَيُفْهِمُ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ أَنَّ الْوُصْفَ فِي الْمُسْتَبْهَةِ بَالِغٌ حَدَّ الْكَمَالِ كَمَا فِي الْمُسْتَبْهَةِ بِهِ۔

ترجمہ:-

پھر علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ تعریض کبھی مجاز بھی ہوتی ہے جیسے تیرا قول تو نے مجھے تکلیف دی ہے تو جان لے گا اس سے مخاطب کے ساتھ کوئی دوسرا تمام اہل بلاغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مجاز اور کنایہ حقیقت اور تصریح سے زیادہ بلیغ ہیں کیونکہ ان میں لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے تو یہ دعویٰ مع الدلیل کی طرح ہے کیونکہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ملزوم کا اپنے لازم سے جدا ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس بات پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ استعارہ تحقیقہ اور تمثیلیہ تشبیہ سے زیادہ بلیغ ہیں کیونکہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اور یہ تو پہلے سے معلوم ہو چکا ہے کہ مجاز حقیقت سے زیادہ بلیغ ہے۔

تشریح:-

اس فصل میں کنایہ کے بارے میں آخری بات ذکر کر رہے ہیں اور اس میں کل دو باتیں ذکر کی ہیں پہلی بات حقیقت اور تصریح سے مجاز اور کنایہ کی افضلیت بیان کی ہے چنانچہ مجاز اور کنایہ حقیقت اور تصریح سے بلیغ ہیں اسلئے کہ ان میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے تو گویا کہ یہ دعویٰ مع الدلیل ہوا اسلئے کہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ملزوم کا لازم سے جدا ہونا محال اور ناممکن ہے کیونکہ ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے چنانچہ جب کوئی آدمی کہتا ہے کہ ”زید کثیر الرماذ“ تو یہ اس طرح ہے گویا کہ وہ کہہ رہا ہے کہ زید کسریم لانه کثیر الرماذ۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ استعارہ تحقیقہ اور تمثیلیہ بلیغ ہوتے ہیں تشبیہ سے اسلئے کہ یہ تشبیہ کیلئے بمنزلہ مجاز ہوتے ہیں اور مجاز کے بارے میں ہم نے ابھی یہ بات بتادی ہے کہ مجاز حقیقت سے بلیغ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں بھی تشبیہ سے بلیغ ہوں گے۔

وَلَيْسَ بِقَاصِرٍ فِيهِ كَمَا يُفْهِمُهُمُ مِنَ التَّشْبِيهِ وَالْمَعْنَى لَا يَتَغَيَّرُ حَالُهُ فِي نَفْسِهِ بَأَن يُعْبَرُ عَنْهُ بِعِبَارَةٍ أَبْلَغُ وَهَذَا مُرَادُ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ بِقَوْلِهِ لَيْسَتْ مَرْيَةُ قَوْلِنَا أَيْتُ أَسَدًا عَلَى قَوْلِنَا أَيْتُ رَجُلًا هُوَ وَالْأَسَدُ سَوَاءٌ فِي الشَّجَاعَةِ لَمْ يُفِدْهَا الثَّانِي بَلِ الْفَضِيلَةُ هِيَ الْأَوَّلُ أَفَادَتَا كَيْدًا لِإثْبَاتِ تِلْكَ الْمُسَاوَاةِ لَهُ لَمْ يُفِدْهُ الثَّانِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ۔

ترجمہ:-

پھر مجاز اور کنایہ میں سے ہر ایک کے بلیغ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت میں بھی معنی میں کوئی ایسی زیادتی کو لازم کرتے ہیں جو حقیقت اور تصریح میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ مقصد یہ ہے کہ یہ مفید زیادتی تاکید اثبات کیلئے ہے اور استعارہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وصف مشبہ میں کامل کی حد کو پہنچا ہوا ہے اور مشبہ یہ سے کم نہیں ہے جیسا کہ تشبیہ سے مفہوم ہوتا ہے اور معنی کا حال اس سے متغیر نہیں ہوتا ہے کہ اس کو کسی بلیغ عبارت سے تعبیر کیا جائے شیخ کی بھی یہی مراد ہے اس قول سے کہ رعیت اسد کی فضیلت رعیت رجا ہو والا اسد سواء فی الشجاعة پر یوں نہیں ہے اسلئے کہ پہلی مثال شجاعت کے سلسلہ میں شیر کے ساتھ رجا کی مساوات میں زائد معنی کیلئے مفید ہے اور دوسری مثال اسکی مفید نہیں ہے بلکہ فضیلت اس طرح ہے کہ پہلی مثال اس مساوات کے اثبات میں مفید تاکید ہے اور ثانی نہیں ہے واللہ اعلم۔

تشریح:-

یہاں سے شارح متن حل کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بلیغ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اور کنایہ کیلئے کسی معنی کی ایسی زیادتی

حاصل ہوتی ہے جو حقیقت اور تصریح کیلئے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجاز اور کنایہ میں اثبات کے معنی کے اندر تاکید کی وہ زیادتی پائی جاتی ہے جو حقیقت اور تصریح میں نہیں پائی جاتی ہے یہ اس طرح ہے جس طرح تشبیہ میں وجہ شبہ مشبہ پہ میں اقویٰ ہوتی ہے مشبہ سے لیکن استعارہ میں چونکہ مشبہ اور مشبہ پہ ایک دوسرے کے عین ہوتے ہیں اسلئے ان میں معنی کی کمی زیادتی نہیں پائی جائے گی بلکہ مشبہ میں صرف اس معنی کے ثبوت کی تاکید ہوگی کہ یہ معنی مشبہ پہ میں مشبہ سے اقویٰ طور پر ثابت ہے اور اس بات کی تائید شیخ کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ رئیست اسدا جس میں زید کے بہادر ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے اور دوسری مثال ”رئیست رجلاً ہو والاسد سواء“ اس میں رجل شجاع کی اسد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ یہ دونوں مثالیں شجاعت کے وصف کے ثبوت پر دلالت کرنے میں برابر ہیں شجاعت کے وصف پر دلالت کرنے میں ان میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن تاکید ثبوت میں فرق ہے کہ رئیست اسدا میں وجہ شبہ زیادتی کے ساتھ مؤکد ہے بخلاف رئیست رجلاً ہو والاسد سواء کے کہ اس میں وجہ شبہ زیادتی کے ساتھ مؤکد نہ ہو۔

## ﴿الْفَنُّ الثَّالِثُ عِلْمُ الْبَدِيعِ﴾

وَهُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ وَجُوهَ تَحْسِينِ الْكَلَامِ أَيْ يُتَصَوَّرُ مَعَانِيهَا وَيُعَلَّمُ أَعْدَادُهَا وَتَفَاصِيلُهَا بِقَدْرِ الطَّاقَةِ  
ترجمہ:-

تیسرا فن علم بدیع کے بیان میں ہے۔ بدیع وہ علم ہے جس سے حسن کلام کے طریقے معلوم ہوں یعنی ان کے معانی کا تصور اور حتی المقدور ان کے اعداد و تفصیل کا علم حاصل ہو جائے۔  
تشریح:-

فصاحت اور بلاغت سے متعلق تیسرا فن علم البدیع ہے علم البدیع بدیع الشبھی سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں کسی چیز کا بلا مثال اور بلا نمونہ وجود میں آنا اسی معنی میں ارشاد باری تعالیٰ ہے بدیع السموات والارض۔ اس علم کو علم البدیع اسلئے کہتے ہیں کہ جو آدمی اپنے کلام کو محسنات بدیع سے مزین کر لیتا ہے تو اس کا کلام بھی بے مثال اور انوکھا بن جاتا ہے اسی طرح لفظ بدیع بٹی ہوئی رسی کے معنی میں بھی مستعمل ہوا ہے گویا کہ جو آدمی اپنے کلام کو محسنات بدیع کے ساتھ مزین کر لیتا ہے تو اس کا کلام بٹی ہوئی رسی کی طرح خوبصورت اور مضبوط ہوتا ہے۔

اصطلاح میں علم بدیع اس ملکہ کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی کلام کو مقتضاء حال اور وضوح دلالت کے قواعد کی رعایت کرنے کے بعد خوبصورت بنایا جاسکے اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں حسن پیدا کرنے کیلئے علم معانی اور علم بیان کے تمام قواعد اور خواص کا خیال رکھنا ضروری ہے ان خواص کی رعایت کرنے کے بعد کلام خوبصورت بننے کا الغرض جب تک کلام فصیح نہ ہوگا اس وقت تک اس کو خوبصورت نہیں بنایا جاسکتا ہے کلام کو خوبصورت بنانے کیلئے اس کلام میں علم معانی اور بیان کے تمام قواعد کا مد نظر ہونا ضروری ہے۔

ای یَتَصَوَّرُ:- یہ عبارت نکال کر شارح نے یہ بات بتائی ہے کہ اس تعریف میں علم ملکہ کے معنی میں ہے اور اس سے تصور اور تصدیق دونوں مراد ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے والے دونوں فنون علم معانی اور علم بیان میں قوانین کو جان کر ان قوانین کے ساتھ معانی جزئیہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور علم بدیع میں معانی جزئیہ کا ادراک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں تو صرف چند طرق کی تفصیل بیان کر دی جاتی ہے جس سے کلام میں خوبصورتی پیدا ہوتی ہے۔  
وَالْمُرَادُ بِالْوُجُوهِ مَا مَرَفَى قَوْلِهِ وَتَتَبُعُهَا وَجُوهٌ أُخْرَتُورُثُ الْكَلَامِ حُسْنًا وَقَوْلُهُ بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَرِعَايَةِ وَضُوحِ الدَّلَالَةِ الْخُلُوعِ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْوُجُوهُ إِنَّمَا تَعَدُّ مُحَسِّنَةً لِكَلَامٍ بَعْدَ رِعَايَةِ الْأَمْرَيْنِ وَالظَّرْفُ أَغْنَى قَوْلُهُ بَعْدَ رِعَايَةِ مُتَعَلِّقٍ بِقَوْلِهِ تَحْسِينِ الْكَلَامِ وَهِيَ أَيْ وَجُوهُ تَحْسِينِ الْكَلَامِ ضَرْبَانِ مَعْنَوِيٌّ أَيْ رَاجِعٌ إِلَى تَحْسِينِ الْمَعْنَى أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَإِنْ كَانَ قَدْ يُفِيدُ بَعْضُهَا تَحْسِينِ اللَّفْظِ أَيْضًا وَلَفْظِيٌّ أَيْ رَاجِعٌ إِلَى تَحْسِينِ اللَّفْظِ كَذَلِكَ -  
ترجمہ:-

اور وجوہ سے مراد وہ ہے جس کا ذکر مصنف کے قول و تبعھا وجوہ تورث الکلام حنا میں گزر چکا ہے اور مصنف کا قول مقتضاء حال کے مطابق ہونے اور وضوح دلالت کی رعایت کرنے کے بعد یعنی تعقید معنوی سے خالی ہونے کے بعد اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ مذکورہ کو ان دونوں چیزوں کی رعایت رکھنے کے بعد ہی وجوہ محسنہ کہا جائے گا اور ظرف یعنی بعد رعایت متعلق ہے تحسین الکلام کے ساتھ اور وجوہ تحسین کلام کی دو قسمیں ہیں ایک معنوی یعنی وہ جو اولاً اور بالذات تحسین معنی کی طرف لوٹتے ہیں اگرچہ ان میں سے کچھ تحسین لفظ کیلئے بھی مفید ہیں اور دوسری لفظی ہے یعنی وہ جو حسب سابق تحسین لفظ کی طرف لوٹتی ہیں۔

تشریح:-

والمراد بالوجوه ما مر:-

اس عبارت کے ساتھ ایک نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ بدیع کی تعریف میں وجوہ تحسین الکلام میں وجوہ کی تحسین کی طرف

جو اضافت کی گئی ہے یہ اضافت عہدی ہے اس سے ان وجوہ کی طرف اشارہ مقصود ہے جن کا ذکر مصنف نے علم بیان کے شروع میں ان الفاظ کے ساتھ کیا تھا کہ ”وتتبعها وجوۃ اخر تورث فی الکلام حسنا“۔

وہی ضربان :- یہاں سے علم بدیع کے وجوہ تحسین کی تقسیم کر رہے ہیں کہ وجوہ تحسین کی دو قسمیں ہیں معنوی اور لفظی۔ وجوہ تحسین معنوی وہ وجوہ ہیں جن کے ساتھ کلام کے معنی میں بالذات اور اولاً خوبصورتی پیدا ہو جائے اگرچہ بالتبع اور ثانیاً اس سے کلام کے الفاظ میں بھی خوبصورتی پیدا ہوتی ہو۔

اور وجوہ تحسین لفظی وہ وجوہ ہیں جن سے الفاظ کے اندر اولاً اور بالذات خوبصورتی پیدا ہوتی ہو اگرچہ ثانیاً اور بالتبع اس سے معنی میں بھی خوبصورتی پیدا ہوتی ہو۔

أَمَّا الْمَعْنَوِيُّ قَدْ مَهَّ لَإِنَّ الْمَقْصُودَ الْأَضْلَى وَالْعَرَضُ الْأَوَّلِيُّ هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَالْأَلْفَاظُ تَابِعٌ وَقَوْلُهَا لَهَا فَمِنْهُ الْمُسْتَابِقَةُ وَيُسَمَّى الطَّبَاقُ وَالتَّضَادُّ أَيْضًا وَهِيَ الْجَمْعُ بَيْنَ مُتَضَادِّينِ أَيْ مَعْنِيَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ فِي الْجُمْلَةِ أَيْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَقَابُلٌ تَنَافٍ وَلَوْ فِی بَعْضِ الصُّوَرِ سَوَاءً كَانَ التَّقَابُلُ حَقِيقِيًّا أَوْ اِعْتِبَارِيًّا وَسَوَاءً كَانَ تَقَابُلُ التَّضَادِّ أَوْ تَقَابُلُ الْإِجَابِ وَالسَّلْبِ أَوْ تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ أَوْ تَقَابُلُ التَّضَائِفِ أَوْ مَا يَشْبَهُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ۔ ترجمہ :-

بہر حال معنوی مصنف نے معنویہ کو مقدم کیا ہے کیونکہ مقصود اصلی اور غرض اولی معانی ہی ہوتے ہیں اور الفاظ معانی کے تابع اور قالب ہیں تو ان میں سے ایک مطابق ہے جسے طباق اور تضاد بھی کہتے ہیں اور وہ تضاد یعنی فی الجملہ دو متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے یعنی ان دونوں میں تقابل اور تانی ہو اگرچہ بعض صورتوں میں وہ عام ہے اس سے کہ وہ تقابل حقیقی ہو یا اعتباری اور قطع نظر اس سے کہ تقابل تضاد ہو یا تقابل ایجاب و سلب یا تقابل عدم و ملکہ کا ہو یا تقابل تضایف ہو یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مشابہ ہو۔

ما المعنوی :- مصنف نے پہلے تقریباً تیس امور معنویہ ذکر کئے ہیں ان کے مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کلام سے اصل مقصود معنی ہوتا ہے اور الفاظ ان معانی کیلئے لباس کی طرح ہوتے ہیں تو ان کے مقصود ہونے کی وجہ سے ان کو مقدم کیا ہے۔ اور جب ان کے بیان کرنے سے فارغ ہو جائیں گے تو پھر وجوہ لفظیہ بیان کریں گے۔

(۱) وجوہ تحسین میں سے پہلا وجہ تحسین مطابقت ہے اس کو طباق تضاد تطبیق مقاسمہ اور مکافو بھی کہتے ہیں اس کے معنی ہیں کلام واحد میں دو ایسے معنوں کو جمع کرنا جن میں فی الجملہ تقابل ہو خواہ وہ تقابل حقیقی ہو جیسے قدم اور حدوث میں تقابل ہے کہ یہ دونوں ایک ذات میں بالکل جمع نہیں ہو سکتے ہیں یا اعتباری ہو جیسے احواء اور اموات ان دونوں کے درمیان کوئی تقابل حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے فعل خلق ہیں قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”خلق الموت والحویۃ“ لیکن ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق ہے کہ احواء کا تعلق حیۃ کے ساتھ ہوتا ہے اور اموات کا تعلق موت کے ساتھ ہوتا ہے اور موت و حیۃ میں تقابل تضاد ہے کہ یہ دونوں ایک ذات میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

وسواءً كان تقابل التضاد :- یہاں سے شارح مطابقت کے معنوں کے درمیان تضاد کو عام کر کے تقابل کی چاروں قسموں کو شامل کر رہے ہیں چنانچہ تقابل کی چار قسمیں ہیں تقابل تضایف تقابل تضاد تقابل ایجاب و سلب تقابل عدم و ملکہ ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں متضاد چیزیں وجودی ہوں گی یا ایک وجودی اور دوسری عدی اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ ایک کے وجود کا پہچانا دوسرے پر موقوف ہے یا نہیں اگر ایک کے وجود کا پہچانا دوسرے پر موقوف ہے تو اس کو تقابل تضایف کہتے ہیں جیسے البوۃ اور بنوۃ کے درمیان ہے اور اگر ایک کے وجود کا پہچانا دوسرے پر موقوف نہ ہو تو اسے تقابل تضاد کہتے ہیں جیسے حرکت و سکون کہ یہ دونوں وجودی ہیں اور ان میں سے ایک کا پہچانا دوسرے پر موقوف نہیں ہے۔ اور اگر دو متقابل چیزوں میں سے ایک وجودی اور دوسری عدی ہو تو دیکھیں گے کہ وہ عدی چیز وجودی بن سکتی ہے یا نہیں اگر وہ عدی چیز وجودی نہ بن سکتی ہو تو اسے تقابل ایجاب و سلب کہتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان اور اگر وہ عدی چیز وجودی بن سکتی ہو تو اسے عدم و ملکہ کہتے ہیں جیسے علمی اور بصران میں علمی ہے

اور بصرو وجودی ہے لیکن غمی عدمی ہونے کے باوجود یہ عدمی وجودی بن سکتی ہے چنانچہ غمی کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”عدم البصر عتسان شانه ان یکون بصیراً غمی اس ذات میں نگاہ کے نہ ہونے کو کہتے ہیں جس میں نگاہ ہونی چاہئے۔“

وَيَكُونُ ذَلِكَ الْجَمْعُ بِلَفْظَيْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْكَلِمَةِ اسْمَيْنِ نَحْوُ وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودًا وَفَعْلَيْنِ نَحْوِ يُحْيِي وَيُمِيتُ أَوْ حَرْفَيْنِ نَحْوِ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ فَإِنَّ فِي اللَّامِ مَعْنَى الْإِنْتِفَاعِ وَفِي غَلِي مَعْنَى التَّضَرُّرِ أَيْ لَا يَنْتَفِعُ بِطَاعَتِهَا وَلَا يَتَضَرَّرُ بِمَعْصِيَتِهَا غَيْرُهَا أَوْ مِنْ نَوْعَيْنِ نَحْوِ أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ فَإِنَّهُ قَدْ أُعْثِرَ فِي الْأَحْيَاءِ مَعْنَى الْحَيَوَةِ وَالْمَوْتُ وَالْحَيَوَةُ بِمَا يَتَقَابَلَانِ وَقَدْ دُلَّ عَلَى الْأَوَّلِ بِالِاسْمِ وَعَلَى الثَّانِي بِالْفِعْلِ۔

ترجمہ:-

اور یہ جمع کرنا ہوتا ہے دو لفظوں کے ساتھ انواع کلمہ میں سے ایک نوع سے خواہ دونوں اسم ہوں جیسے تو سمجھے گا کہ وہ جاگ رہے ہیں حالانکہ وہ تو سو رہے ہیں یا دونوں فعل ہوں جیسے وہ زندہ کرتا ہے اور مار دیتا ہے یا دونوں حرف ہوں جیسے ہر نفس کیلئے وہی ہے جو اس نے کمایا ہے اور اسی پر وہاں ہے اس کا جو اس نے کیا ہے کیونکہ لام میں انتفاع کا معنی ہے اور غلی میں ضرر کا معنی ہے یعنی کسی کی اطاعت سے نفع اور گناہ سے نقصان کوئی دوسرا نہیں اٹھائے گا یا دونوں میں سے ہو جیسے کیا وہ جو مردہ ہو پھر ہم نے اسے زندہ کر دیا۔

تشریح:-

یہاں سے مصنفؒ نے مطابقت کی تفصیل بیان کی ہے مطابقت دو متضاد معنوں کے جمع کرنے کا نام ہے تو یہ متضاد معنی یا تو کلمہ کے ایک ہی نوع میں جمع ہوں گے اور یا مختلف انواع میں ایک ہی نوع میں جمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو فعلوں کے درمیان تضاد ہو یا دو اسموں کے درمیان تضاد ہو یا دو حرفوں کے درمیان تضاد ہو۔ دو اسموں کے درمیان تضاد ہونے کی مثال جیسے وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودًا اور تم ان کو سویا ہو اگمان کر دو گے حالانکہ وہ جاگ رہے ہیں۔ ایقاط کے معنی ہیں جاگنا اور رُقُود کے معنی ہیں سونا یہ دونوں اسم ہیں اور ان کے درمیان تضاد ہے۔ دو فعلوں کے درمیان تضاد ہونے کی مثال جیسے ”يُحْيِي وَيُمِيتُ“ وہ زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور یہ دونوں فعل ہیں۔ دو حرفوں کے درمیان تضاد ہو جیسے ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ اس میں لام اور غلی دونوں حرف ہیں اور ان دونوں کے معنوں میں تضاد ہے لام انتفاع کیلئے آتا ہے اور غلی ضرر کیلئے آتا ہے یعنی ہر انسان کو اپنے عمل کا فائدہ اور اپنے عمل کا نقصان پہنچے گا کسی اور کو نہیں پہنچے گا۔ اور انتفاع اور ضرر میں تضاد ہے۔

مختلف النوع کے معنی میں تضاد ہونے کی مثال جیسے اَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ کیا وہ زمین جو مر رہی ہوئی ہو یعنی بجز ہو پھر ہم اسے زندہ کر دیں یعنی سر سبز و شاداب بنادیں۔ اس میں میثا اسم ہے اور احیاء فعل میں حیوۃ کے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے اور موت و حیوۃ میں تضاد ہے موت پر اسم دلالت کرتا ہے اور حیوۃ پر فعل اور یہ دونوں کلمہ کی قسموں میں سے مختلف النوع ہیں۔

وَهُوَ أَيْ الطَّبَاقُ ضَرْبَانِ طَبَاقُ الْإِيجَابِ كَمَا مَرَّ وَطَبَاقُ السَّلْبِ وَهُوَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ فِعْلَيْنِ مَصْدَرٍ وَاحِدٍ أَحَدُهُمَا مُشَبَّهٌ وَالْآخَرُ مُنْفِيٌّ أَوْ أَحَدُهُمَا مُثَرِّمٌ وَالْآخَرُ نَهْيٌ فَالْأَوَّلُ نَحْوُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَوَةِ الدُّنْيَا وَالثَّانِي نَحْوُ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُونَ۔

ترجمہ:-

اور اس کی یعنی طباق کی دو قسمیں ہیں طباق ایجاب جیسا کہ گزر چکا ہے اور طباق سلب اور وہ یہ ہے کہ ایک ہی مصدر کے دو فعل جمع کر دیے جائیں جن میں سے ایک مثبت اور دوسرا منفی ہو یا ایک امر اور دوسرا نہی ہو اول جیسے لیکن بہت سے لوگ نہیں جانتے جانتے ہیں دنیا کو اوپر اوپر سے اور ثانی جیسے تم لوگوں سے نہ ڈرو اور مجھ سے ڈرو۔

تشریح:-

وہو ضربان طباق الايجاب وطباق السلب :-

یہاں سے طباق کی تقسیم کر رہے ہیں چنانچہ طباق کی دو قسمیں ہیں طباق الايجاب اور طباق السلب طباق الايجاب کی مثالیں گزر چکی ہیں اور طباق السلب وہ ہے جس میں ایک ہی مصدر کے دو فعلوں کو ایک دوسرے کا مقابل بنادیا جائے اس طور پر کہ ان میں سے ایک مثبت اور دوسرا منفی ہو یا ایک امر اور دوسرا نہی ہو اور کی مثال جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ولکن اکثر الناس لا يعلمون“ <sup>۱</sup> لا يعلمون ظاہراً من الحيواة الدنيا۔ لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔ وہ دنیا کی زندگی کو اوپر سے جانتے ہیں۔ اس میں لا يعلمون اور يعلمون میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے کہ ”لا يعلمون“ سے آخرت کی زندگی مراد ہے اور ”يعلمون“ سے دنیا کی زندگی مراد ہے محل کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور ان میں جانے نہ جانے کے اعتبار سے کوئی تقابل نہیں ہے لیکن لا يعلمون اور يعلمون ایک ہی مصدر کے دو فعل ہیں ایک منفی اور دوسرا مثبت اس اعتبار سے ان میں تضاد ہے۔

ثانی یعنی ایک مصدر کے دو فعل ہوں ایک نہی اور دوسرا امر جیسے فلا تخشون الناس واخشون۔ تم لوگوں سے نہ ڈرو مجھ سے ڈرو اس میں بھی حقیقت کے اعتبار سے کوئی تضاد نہیں ہے اسلئے کہ ایک کے معنی ہیں کہ لوگوں سے نہ ڈرو اور دوسرے کے معنی ہیں مجھ سے ڈرو اور لوگوں سے نہ ڈرنے اور اللہ سے ڈرنے میں کوئی تضاد نہیں ہے لیکن چونکہ ایک ہی مصدر سے ہیں کہ ان میں سے ایک نہی اور دوسرا امر ہے اس اعتبار سے ان میں تضاد ہے۔

وَمِنْ الطَّبَاقِ مَا سَمَّاهُ بَعْضُهُمْ تَذْبِيحًا مِنْ دَبَّحَ الْمَطَرُ الْأَرْضَ زَيَّنَهَا وَقَسَرَهُ بَانَ يُذَكِّرُنِي مَعْنَى مِنَ الْمَذْحِ وَغَيْرِهِ أَلْوَانٍ لِقَصْدِ الْكِنَايَةِ أَوِ التَّوْرِيَةِ وَأَرَادَ بِالْأَلْوَانِ مَافَوْقَ الْوَاحِدِ بِقَرِينَةِ الْأُمَثِلَةِ فَتَذْبِيحُ الْكِنَايَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرٌ تَرَدَّى مِنْ تَرَدَّيْتُ الثُّوبَ أَخَذْتُهُ رَدَاءً ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْراً فَمَا أَتَى لَهَا أَى لِبَلِّكَ الثِّيَابِ اللَّيْلِ الْأَوْهَى مِنْ سُنْدُسٍ خَضِرٍ يَعْنِي ارْتَدَى الثِّيَابِ الْمُطَهَّحَةَ بِالْدَّمِ فَلَمْ يَنْقُضْ يَوْمَ قَتْلِهِ وَلَمْ يَدْخُلْ فِي لَيْلَةٍ إِلَّا وَقَدْ صَارَتْ الثِّيَابُ مِنْ سُنْدُسٍ خَضِرٍ مِنْ ثِيَابِ الْجَنَّةِ فَقَدْ جَمَعَ بَيْنَ الْحُمْرَةِ وَقَصْدِ الْأَوَّلِ الْكِنَايَةِ عَنِ الْقَتْلِ وَبِالْثَّانِي الْكِنَايَةَ عَنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ وَتَذْبِيحُ التَّوْرِيَةِ كَقَوْلِ الْحَرِيرِيِّ فَمَدَاغِبُ الْعَيْشِ الْأَخْضَرِ وَأَزُورُ الْمُحِبُّوبِ الْأَصْفَرَ أَسْوَدٌ يَوْمِي الْأَبْيَضُ وَالْبَيْضُ فَوْدِي الْأَسْوَدُ حَتَّى رَثِي لِي الْعَدُوُّ الْأَزْرُؤُ فَيَا حَبْدَ الْمَوْتِ الْأَحْمَرَ فَا لِمَعْنَى الْقَرِيبِ لِلْمُحِبُّوبِ الْأَصْفَرُ هُوَ الْإِنْسَانُ الَّذِي لَهُ صُفْرَةٌ وَالْبَعِيدُ الْمَذْهَبُ وَهُوَ الْمُرَادُ هُنَا فَيَكُونُ تَوْرِيَةً وَجَمْعُ الْأَلْوَانِ لِقَصْدِ التَّوْرِيَةِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ فِي كُلِّ لَوْنٍ تَوْرِيَةٌ كَمَا تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ۔

ترجمہ:-

اور طباق ہی میں سے ہے وہ جس کو بعض لوگوں نے تدبج کے نام کے ساتھ موسوم کیا ہے یہ دَبَّحَ الْمَطَرُ الْأَرْضَ بمعنی زینھا سے ماخوذ ہے اور اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ مدح وغیرہ میں سے کسی کے معنی میں کنایہ یا توریہ کے طور پر رنگوں کا ذکر کیا جائے اور الوان سے مراد ایک سے زیادہ لون ہیں اس کا قرینہ یہ مثالیں ہیں تو تدبج کنایہ جیسے شاعر کا شعر ہے اس نے چادر اوڑھی یہ تردیت الثوب سے ماخوذ ہے بمعنی چادر اوڑھنا یعنی ابوہشام نے موت کے سرخ کپڑے پہن لئے تو ان کپڑوں کیلئے ابھی رات نہیں آئی تھی کہ وہ ہز ریشم کے ہو گئے یعنی اس نے خون آلود کپڑے پہن لئے پس ان کپڑوں کیلئے ابھی رات نہ آئی تھی کہ وہ کپڑے ہز سندس کے ہو گئے جو جنت کا لباس ہے یہاں پر شاعر نے حمرة، خضر، کو جمع کر دیا ہے۔ اور اول کنایہ ہے قتل سے اور ثانی کنایہ ہے دخول جنت سے اور تدبج توریہ جیسے حریری کا قول ہے جب سے ہری بھری (اچھی) زندگی گرد آلود ہوئی ہے اور زرد رنگ کے محبوب نے منہ پھیر لیا ہے۔ تو میرا روشن دن تاریک ہو گیا ہے۔ اور میرے سر کے بال سفید ہو گئے ہیں۔ یہاں تک کہ مجھ پر سخت جان دشمن بھی رحم کھانے لگا ہائی سرخ موت کتنی پیاری ہے؟



تو یہاں پر محبوب اصغر کا معنی قریب زرد رنگ کا انسان ہے اور یہاں پر یہی معنی مراد ہے تو یہ تور یہ بن جائے گا اور تور یہ کیلئے رنگوں کو جمع کرنا اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ ہر رنگ میں تور یہ ہو جائے جیسے کہ کچھ لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے۔  
تشریح:-

ومن الطباق ماسمّاه بعضہم تدبیجاً: طباق کی ایک قسم تدبج ہے تدبج دیج المطر الارض سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہوتے ہیں بارش کے ہونے کے بعد زمین کا خوبصورت اور مزین ہونا۔ اور اصطلاح میں تدبج کہتے ہیں مدح و تمجید یا مرثیہ میں سے کسی کیلئے کنایہ یا تور یہ کے طور پر رنگوں کے ذکر کرنے کو۔  
تدبج الکناہ کی مثال جیسے ابوہشل محمد ابن حمید کے مرثیہ میں ابو تمام کا یہ شعر۔

تردی ثیاب الموت حمراً فماتنی: لہامن اللیل الاوہی من سندس خضر۔

تحقیق المفردات:- تردی تردیت الثوب سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں کپڑے کو چادر کے طور پر اوڑنا۔ ثیاب الموت حمراً سے مراد رخی ہو کر خون میں لت پت ہو جانا ہے۔ سندس سبز باریک رشم۔ خضر ہرا سبز۔

ترجمہ:- ابوہشل نے موت کے سرخ کپڑے پہن لئے پس ان کپڑوں کیلئے رات نہیں آئی تھی کہ وہ سبز باریک رشم کے بن گئے۔

محل استشہاد:- اس میں حمراً سرخ رنگ کو قتل سے کنایہ کیا ہے اور سندس خضر کو دخول جنت سے کنایہ کیا ہے۔

تدبج التوریہ کی مثال جیسے حریری کا قول ہے کہ فَمِنْهُ اَغْمَرُ الْعِيشِ الْاَخْضَرُ وَاَزْوَرُ الْمَحْبُوبِ الْاَصْفَرُ اسود یوسی الابيض وایبض فودی الاسود حتی رثی لی العدو والازرق فیا حذا الموت الاحمر۔

پس جب سے میری اچھی زندگی گروا لود ہوئی ہے اور زرد رنگ کے محبوب نے منہ پھیر لیا ہے تو میرا روشن دن سیاہ بن چکا ہے اور میرے کنپٹیوں کے سیاہ بال سفید ہو گئے ہیں یہاں تک کہ سخت جان دشمن بھی مجھ پر رحم کھانے لگا پس کیا ہی اچھی ہے سرخ موت۔

محل استشہاد:- اس میں ”المحبوب الاصفر“ کے دو معنی ہیں ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید۔ اس کا معنی قریب زرد رنگ کا دوست ہے اور یہ معنی یہاں پر مقصود نہیں ہے اور معنی بعید سونے کا دینار اور یہی مقصود ہے تو یہاں حریری نے ”محبوب الاصفر“ کہہ کر سونے کے دینار سے ”تدبیج التوریہ“ کیا ہے اور باقی تمام رنگوں کو کنایہ کے طور پر استعمال کیا ہے بعض لوگوں نے سمجھا ہے کہ یہاں پر تور یہ ایک سے زیادہ ہے یہ صحیح نہیں ہے صحیح بات وہی ہے جو ہم نے بتادی ہے کہ یہاں پر صرف ایک ہی مقام پر تور یہ ہے باقی سب کے سب کنایات ہیں اور ایسا ممکن ہے کہ کسی کلام میں کئی رنگوں کو استعمال کیا جائے ان میں صرف ایک تور یہ ہو باقی سب کنایات ہوں جیسا کہ یہاں پر ہے۔

وَيُلْحَقُ بِهِ اَيُّ بِالطَّبَاقِ شَيْئَانِ أَحَدُهُمَا الْجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيْنِ يَتَعَلَّقُ أَحَدُهُمَا بِمَا يُقَابِلُ الْآخَرَ نَوْعَ تَعَلُّقِ السَّبَبِ وَاللَّزُومِ نَحْوُ أَشْدَاءَ عَلَى الْكَفَّارِ رَحْمَاءَ بَيْنَهُمْ فَإِنَّ الرَّحْمَةَ مُسَبَّبَةٌ عَنِ اللَّيْنِ الَّذِي هُوَ ضِدُّ الشَّدَةِ وَالثَّانِي الْجَمْعُ بَيْنَ مَعْنَيْنِ غَيْرِ مُتَقَابِلَيْنِ غَيْرَ عَنِ مَابَلْفُظَيْنِ يَتَقَابَلُ مَعْنَاهُمَا الْحَقِيقَيَانِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرًا تَعَجَّبِي يَا سَلَمُ مِنْ رَجُلٍ يُرِيدُ نَفْسَهُ ضِحْكَ الْمَشِيبِ بَرًّا سِوَهُ أَيْ ظَهَرَ ظُهُورًا تَامًا فَبَكَى ذَلِكَ الرَّجُلُ فَظُهُورُ الْمَشِيبِ لَا يُقَابَلُ الْبُكَاءُ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ غَبِرَ عَنْهُ بِالضَّحْكِ الَّذِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ مُقَابِلُ الْبُكَاءِ وَيُسَمَّى الثَّانِي إِيْهَامَ التَّضَادِّ لِأَنَّ الْمَعْنَيْنِ ذِكْرًا يَلْفُظَيْنِ يُؤْهِمَانِ بِالتَّضَادِّ نَظَرَ إِلَى الظَّاهِرِ۔

ترجمہ:-

اور طباق کے ساتھ ملحق دو چیزیں ہیں اول ایسے دو معنوں کو جمع کرنا کہ ان میں سے ایک کا دوسرے کے مقابل کے ساتھ سمیت یا لزوم کا تعلق ہو جیسے کافروں پر وہ سخت گیر اور آپس میں رحم دل ہیں تو رحمت اور شدت اگرچہ ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہیں لیکن یہ لین کیلئے مسبب ہے جو شدت کی

ضد ہے اور ثانی ایسے دو غیر متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے جن کی تعبیر ایسے دو لفظوں کے ساتھ ہو جن کے حقیقی معنی متقابل ہوں جیسے شعر اے سلمیٰ ایسے آدمی کو دیکھ کر تعجب نہ کر جس کے سر پر بڑھا پا ہنسا ہے یعنی پورے طور پر ظاہر ہو گیا ہے اور وہ آدمی رو دیا تو بڑھا پنے کا ظاہر ہونا رونے کا مقابل نہیں ہے لیکن اس کی تعبیر اس ہنسنے کے ساتھ کی گئی ہے جس کے معنی حقیقی بکاء کا مقابل ہے اور ثانی کا نام ایہام التصاد ہے کیونکہ اس میں دو معنوں کی تعبیر ایسے دو لفظوں کے ساتھ کی گئی ہے جو بظاہر موہم تضاد ہیں۔

تشریح:-

ویدلحق بہ شیمان :- یہاں سے مزید دو چیزوں کو بیان کر رہے ہیں جو بعینہ طابق نہیں ہیں بلکہ طابق کے ملحقات میں سے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلام میں دو ایسے معنوں کو جمع کیا جائے جو آپس میں تو مقابل نہ ہوں لیکن ان میں سے ایک سمیت بالزوم کے طور پر کسی ایسے معنی کے ساتھ متعلق ہو جو دوسرے معنی کا مقابل ہو یا ان کو دو ایسے لفظوں کے ساتھ ذکر کیا جائے کہ ان میں سے ایک لفظ کا معنی حقیقی دوسرے لفظ کا مقابل بن رہا ہو اول کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اشداء علی الکفار رحماء بینہم - وہ کافروں پر بڑے سخت اور آپس میں بڑے رحم دل ہیں اس آیت میں ”اشداء“ اور ”رحماء“ کو ایک دوسرے کا مقابل بنایا ہے حالانکہ ”اشداء“ کا مقابل ”لین“ ہے اور ”رحماء“ کا مقابل ”فظاظہ“ (بدخلی) ہے لیکن ”لین“ رحمت کا سبب ہے اور رحمت لین کا سبب ہے تو سمیت کے تعلق کی وجہ سے ان کو ایک دوسرے کا مقابل بنایا ہے۔

دوسرے کی مثال وعلیٰ خزاعی رافضی کا یہ شعر ہے لاتعجبی یاسلم من رجل ضحك المشیب برأسہ فہکا - تحقیق المفردات :- لاتعجبی فعل نہی ہے تعجب کرنے سے اور حیران ہونے سے منع کر رہا ہے رجل سے مراد شاعر خود ہے سلم یا تو منادئ مرضم ہے اصل میں سلمی تھا اور یا سلم ہی عورت کا نام ہے ”ظہر المشیب“ کے معنی ہیں بڑھا پنے کا پورے طور پر ظاہر ہو جانا - ”بکاء“ کے معنی ہیں رونا - ترجمہ :- اے سلمی تم اس آدمی پر تعجب نہ کرو جس کے سر پر بڑھا پا پورے طور پر ظاہر ہوا تو وہ رو پڑا۔

محل استشہاد :- اس میں ”ظہر مشیب“ اور ”بکاء“ کو ایک دوسرے کا مقابل بنایا ہے اگرچہ اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے مقابل نہیں بن سکتے ہیں لیکن ضحک کو جب اپنے حقیقی معنی میں لے لیا جائے تو چونکہ ان میں تضاد پایا جائے گا اسلئے پھر یہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل بن جائیں گے۔

یہ دونوں صورتیں ملحق بالطباق ہیں بعینہ طابق نہیں ہیں اسلئے کہ ان میں بذات خود کوئی تقابل نہیں پایا جاتا ہے لیکن چونکہ ایک طرح سے تقابل پر مشتمل ہے اسلئے یہ ملحق بالطباق ہیں۔

وَدَخَلَ فِيهِ أَىٰ فِي الطَّبَاقِ بِالتَّفْسِيرِ الَّذِي سَبَقَ مَا يُخْتَصُّ بِاسْمِ الْمُقَابَلَةِ وَإِنْ جَعَلَهُ السَّكَامِيُّ وَغَيْرُهُ قِسْمًا بِرَأْسِهِ مِنَ الْمُحْسَنَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يُؤْتَىٰ بِمَعْنَيْنِ مُتَوَافِقَيْنِ أَوْ أَكْثَرِ ثُمَّ يُؤْتَىٰ بِمَا يُقَابِلُ ذَلِكَ الْمَذْكُورَ مِنَ الْمَعْنَيْنِ الْمُتَوَافِقَيْنِ أَوِ الْمَعَانِي الْمُتَوَافِقَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ فَيَدْخُلُ فِي الطَّبَاقِ لِأَنَّهُ جَمْعٌ بَيْنَ مَعْنَيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ فِي الْجُمْلَةِ وَالْمُرَادُ بِالتَّوَافُقِ خِلَافُ التَّقَابُلِ حَتَّى لَا يُشْتَرَطَ أَنْ يَكُونَا مُتَنَاسِبَيْنِ أَوْ مُتَمَاثِلَيْنِ فَمُقَابِلَةُ الْإِنْتِنِ بِالْإِنْتِنِ نَحْوُ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا أُنِى بِالضَّحْكِ وَالْقِلَّةِ الْمُتَوَافِقَيْنِ ثُمَّ الْبُكَاءِ وَالْكَثْرَةِ الْمُتَقَابِلَيْنِ لَهُمَا وَمُقَابِلَةُ الثَّلَاثَةِ بِالثَّلَاثَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرًا أَحْسَنَ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا إِذَا اجْتَمَعَا وَقَبْحَ الْكُفْرِ وَالْإِفْلَاسِ بِالرَّجُلِ أُنِى بِالْحُسْنِ وَالِدِّينِ وَالْغِنَى ثُمَّ مِمَّا يُقَابِلُهَا مِنَ الْقُبْحِ وَالْكَفْرِ وَالْإِفْلَاسِ عَلَى التَّرْتِيبِ -

ترجمہ:-

اور سابقہ تفسیر سے طابق میں داخل ہو گیا ہے وہ جسے مقابلہ کے نام سے خاص کر دیا جاتا ہے اگرچہ علامہ سکا کی وغیرہ نے اسے محسنات معنویہ میں سے ایک مستقل قسم مانا ہے اور مقابلہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ متوافق معنوں کو لا کر ہر ایک کے مقابل کو ترتیب کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو یہ طابق

میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی فی الجملہ دو متقابل معنوں کو جمع کرنا ہے اور توافق سے مراد خلاف تقابل ہے یہاں تک کہ ان کا تناسب ہونا یا متماثل ہونا شرط نہیں ہے تو دو کا دو کے ساتھ متقابل ہونا جیسے چاہئے کہ وہ کم ہنسیں اور زیادہ روئیں پہلے دو متوافق ہنسنے اور قلیل کو لائے پھر ان کے مقابل روئے اور کثرت کو لائے اور تین کا مقابلہ تین کے ساتھ ہو جیسے شعر کیا ہی اچھا ہے کہ دین اور دنیا جب جمع ہو جائیں اور کیا ہی برا ہے جب کفر اور افلاس آدمی کے ساتھ یہاں پر حسن دین اور غنی کے بعد ان کے مقابل فتح کفر اور افلاس کو ترتیب کے ساتھ ذکر کیا ہے۔  
تشریح:-

ودخل فیہ مایختص باسم المقابلة :- یہاں سے علامہ سکا کی پرچوٹ کر کے طباق میں داخل ایک اور قسم کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ علامہ سکا کی نے مقابلہ کو ایک مستقل قسم قرار دیا ہے تو مصنف فرماتے ہیں کہ طباق کی مذکورہ تعریف کرنے کی صورت میں (یعنی طباق فی الجملہ دو متضاد معنوں کے جمع کرنے کا نام ہے) مقابلہ بھی طباق میں داخل ہوگا اسے مستقل قسم بنانے کی ضرورت نہیں ہے چنانچہ مقابلہ کہتے ہیں دو یا دو سے زیادہ معانی غیر مقابلہ کو ذکر کرنے کے بعد بالترتیب ان کے مقابل معنوں کو ذکر کر دیا جائے کہ اول کی ضد بھی اولاً مذکور ہو اور ثانی کی ضد بھی ثانیاً مذکور ہو اور ثالث کی ضد بھی ثالثاً مذکور ہو۔

والمراد بالتوفیق خلاف التقابل :- اس عبارت کے ساتھ ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مقابلہ پر جس طرح طباق کی تعریف صادق آرہی ہے اسی طرح مراعاة النظر کی تعریف بھی صادق آرہی ہے آپ نے اسے طباق میں داخل کیوں کیا ہے مراعاة النظر میں داخل کیوں نہیں کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- تو اس عبارت کے ساتھ مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مقابل کی تعریف میں توافق سے ہماری مراد خلاف تقابل ہے خواہ اس میں تماثل یا تناسب ہو یا نہ ہو جبکہ مراعاة النظر کی تعریف میں تماثل اور تناسب کا ہونا ضروری ہے اسلئے ہم نے اسے طباق کی تعریف میں داخل مانا ہے مراعاة النظر کی تعریف میں داخل نہیں مانا ہے۔

دو کی دو کے ساتھ تقابل کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فلیضحکوا قليلاً والیہکوا کثیراً“ چاہئے کہ وہ کم ہنسیں اور زیادہ روئیں اس میں محل استشہاد یہ ہے کہ ضحک اور قلیل کو اولاً ذکر کر کے بکاء اور کثیر کو اس کا مقابل بنایا ہے اس طور پر کہ ضحک پہلے مذکور ہے تو اس کا مقابل بکاء بھی پہلے مذکور ہے اور قلیل بعد میں مذکور ہے تو اس کا مقابل کثیر بھی بعد میں مذکور ہے۔

تین کی تین کے ساتھ تقابل کی مثال جیسے ابودلامہ کا یہ شعر ما احسن الدین والدنيا اذا اجتماع الکفر والافلاس بالرجل۔

ترجمہ :- کیا ہی اچھا ہے دین اور مال داری جب جمع ہو جائیں اور کیا ہی برے ہیں کفر اور افلاس آدمی کے ساتھ۔

اس میں محل استشہاد یہ ہے کہ پہلے مصرعے میں حسن دین اور دنیا کو بالترتیب ذکر کیا اور پھر اسی ترتیب سے ان کے مقابل فتح کفر اور افلاس کو ذکر کیا ہے۔

وَمُقَابِلَةُ الْأَرْبَعَةِ بِالْأَرْبَعَةِ نَحْوُ فَأَمَّنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيْسِرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ  
بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيْسِرُهُ لِلْعُسْرَى وَالتَّقَابِلُ بَيْنَ الْجَمِيعِ ظَاهِرٌ الْإِتْقَاءُ  
وَالِاسْتِغْنَاءُ فَبَيْنَهُ بَقُولِهِ وَالْمُرَادُ بِاسْتِغْنَى أَنَّهُ زَهْدٌ فِيمَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى كَأَنَّهُ مُسْتَغْنٍ عَنْهُ أَيْ  
عَمَّا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فَلَمْ يَتَّقِ أَوَّالْمُرَادُ بِاسْتِغْنَى اسْتِغْنَى بِشَهَوَاتِ الدُّنْيَا عَنْ نَعِيمِ الْجَنَّةِ فَلَمْ يَتَّقِ فَيَكُونُ  
الِاسْتِغْنَاءُ مُسْتَلْزِمًا لِعَدَمِ الْإِتْقَاءِ وَهُوَ مُقَابِلٌ لِلِاتِّقَاءِ فَيَكُونُ هَذَا مِنْ قِبَلِ قَوْلِهِ تَعَالَى أَشِدَّاءُ عَلَى  
الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ۔

ترجمہ:-

اور چار چار کا مقابل بن جا۔ جیسے تو جس نے دیدیا اور ڈرتا رہا اور اچھی بات کی تصدیق کی تو ہم اس کیلئے آسان کر دیں گے آسانی کو اور جس نے نہ دیا اور بے پروا رہا اور اچھی بات کو جھوٹ سمجھا تو ہم اس کو آہستہ آہستہ سختی تک پہنچا دیں گے اور ان سب میں تقابل بالکل ظاہر ہے سوائے اتقاء اور

استغناء کے تو اسے اپنے قول والمراد باستغنی سے بیان کر دیا کہ استغنی کا مطلب یہ ہے کہ وہ خدا کی نعمتوں سے ایسا بے پروا ہو گیا گویا کہ وہ اس سے بے نیاز ہے یا وہ دنیا کی لذتوں میں پھنس کر جنت کی نعمتوں سے بے پروا ہو گیا جس کی وجہ سے اس نے تقویٰ اختیار نہیں کیا۔ تو استغناء مستزہم ہے عدم اتقاء کو جو اتقاء کا مقابل ہے اس صورت میں یہ ارشاد باری تعالیٰ اشداء علی الکفار الخ کے قبیل سے بن جائے گا۔  
تشریح:-

چار کی چار کے ساتھ قابل کی مثال جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے فاسمن اعطی وصدق بالحسنی فسینسرہ للیسری وامنس بخل واستغنی وکذب بالحسنی فسینسرہ للعسری۔ جو کوئی دیدے اور تقویٰ اختیار کرے اور صحیح بات کی تصدیق کرے تو ہم اس کیلئے دخول جنت آسان کر دیں گے اور جو کوئی بخل کرے اور استغنی اختیار کرے اور صحیح بات جھٹلا دے تو ہم اس کیلئے دخول جہنم آسان کر دیتے ہیں۔ محل استنبہ اس آیت میں پہلے چار چیزوں اعطاء تقویٰ صحیح بات کی تصدیق اور دخول جنت کا آسان ہونا ذکر کر کے ان کے اضداد اعطاء کی ضد بخل تقویٰ کی ضد استغناء صحیح بات کے تصدیق کی ضد بخل بات کو جھٹلانا اور دخول جنت کا آسان ہونا اس کی ضد دخول جہنم کا آسان ہونا ذکر کر دیا ہے۔

اس میں باقیوں کے اضداد ہونے میں تو کوئی خفا نہ تھا اس لئے ان کی وضاحت بھی نہیں کی ہے البتہ تقویٰ کی ضد استغنی ہونے میں کچھ خفا تھا اسلئے اس کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ اگر استغنی کے یہ معنی مراد لئے جائیں کہ وہ مال داری کی وجہ سے یا قناعت کی وجہ سے استغنی کر رہا ہے تو یہ تقویٰ کی ضد نہیں بن سکتا ہے اسلئے اس کے کیا معنی ہیں؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ استغنی کے دو معنی ہیں ایک معنی ہے اللہ کے پاس جو اجر و ثواب ہے اس کے حاصل کرنے سے استغنی کرتے ہوئے اس نے تقویٰ حاصل نہیں کیا ہے کہ اگر وہ تقویٰ اختیار کرتا تو اسے وہ اجر و ثواب مل جاتا لیکن اس نے اجر و ثواب سے عدم تقی کی وجہ سے استغنی کیا ہے اور استغنی کے دوسرے معنی ہیں دنیا کی شہوات میں گن ہو کر آخرت کی نعمتوں سے استغنی کرنا تو اس میں بھی عدم تقی پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان تقویٰ اور عدم تقویٰ میں تضاد ہے لہذا یہ آیت بھی ”اشداء علی الکفار رحماء بینہم“ کے قبیل سے بن جائے گی البتہ ان دونوں کے درمیان صرف اتنا فرق ہوگا کہ پہلی والی آیت میں سبب رحمت سبب لین کا قائم مقام بن رہا تھا اور اس آیت میں سبب یعنی استغنی کو سبب یعنی تقویٰ کا قائم بنا دیا گیا ہے الغرض ان دونوں آیتوں میں سبب اور سبب کا تعلق ہے۔

وَرَأَى السَّكَكِيَّ فِي تَعْرِيفِ الْمُقَابَلَةِ قَيْدًا حَيْثُ قَالَ هِيَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ مُتَوَافِقَيْنِ أَوْ أَكْثَرَوَيْنِ ضِدِّيهِمَا وَإِذَا اشْتَرَطَ هَهُنَا أَيْ فِيْمَا بَيْنَ الْمُتَوَافِقَيْنِ أَوْ الْمُتَوَافِقَاتِ أَمْرٌ شَرَطَ ثَمَّةُ أَيْ فِيْمَا بَيْنَ ضِدِّيهِمَا أَوْ أَضْدَادِ هَمَّا ضِدُّهُ أَيْ ضِدُّ ذَلِكَ الْأَمْرِ كَهَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ فَإِنَّهُ لَمَّا جُعِلَ التَّيْسِيرُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْإِعْطَاءِ وَالْإِتْقَاءِ وَالتَّضْدِيقِ جُعِلَ ضِدُّهُ أَيْ ضِدُّ التَّيْسِيرِ وَهُوَ التَّعْسِيرُ الْمُعْبَرُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ فَسُنُسِرُهُ لِلْعُسْرَى مُشْتَرَكًا بَيْنَ أَضْدَادِهَا وَهِيَ الْبُخْلُ وَالْإِسْتِغْنَاءُ وَالتَّكْذِيبُ فَعَلَى هَذَا لَا يَكُونُ قَوْلُهُ مَا أَحْسَنَ الدِّينَ وَالْدُّنْيَا مِنَ الْمُقَابَلَةِ لِأَنَّهُ اشْتَرَطَ فِي الدِّينِ وَالْدُّنْيَا الْإِجْتِمَاعَ وَلَمْ يُشْتَرَطْ فِي الْكُفْرِ وَالْإِفْلَاسِ ضِدُّهُ۔

ترجمہ:-

اور علامہ سکاکی نے مقابلہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ مقابلہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ متوافق اور ان کی ضدوں کو جمع کر دیا جائے اس طور پر کہ اگر وہاں پر کسی چیز کی شرط لگائی جائے تو یہاں پر بھی اس کی شرط لگائی جائے گی جیسے ان دونوں آیتوں میں ہے کیونکہ جب تیسیر کو اعطاء اور اتقاء کے درمیان مشترک قرار دیا گیا ہے تو تیسیر کی ضد تعسیر جس کی تعبیر فسینسرہ للعسری کے ساتھ کی گئی ہے اس کو بھی ان کے اضداد کے درمیان مشترک کیا گیا ہے اور دونوں ضد بخل استغناء اور تکذیب ہیں اس شرط کے اعتبار سے شعر ما حسن الدین والدینیا مقابلہ کی تعریف سے نکل بائے گا کیونکہ شاعر نے دین اور دنیا کے جمع ہونے کی شرط تو لگائی ہے لیکن کفر اور افلاس میں اس کی ضد یعنی افتراق کی شرط نہیں لگائی ہے  
تشریح:-

علامہ سکاکی نے مقابلہ کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مقابلہ میں توافق کی صورت میں دو یا دو سے زیادہ معنوں کے جمع

کرنے میں جس قید کا اعتبار کیا جائے اس کی ضد میں بھی اس قید کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اعطاء انشاء وغیرہ میں تیسیر مشترک کا اعتبار ہے تو ان کی اضا د بخل وغیرہ میں تیسیر مشترک کا اعتبار ہے اسی طرح ”فلیض حکوا قلیلاً والیبکوا کثیراً“ کو بھی مقابلہ کی تعریف شامل ہوگی البتہ ابودلامہ کے اس شعر کو ما احسن الدین الخ کو مقابلہ کی تعریف شامل نہیں ہوگی اسلئے کہ اس میں توافق میں تو اجتماع کی قید موجود ہے لیکن اس کی ضد واقیع الکفر وغیرہ میں افتراق کی قید نہیں ہے۔

وَمِنْهُ أَمَى مِنَ الْمَعْنَوِيِّ مُرَاعَاةَ النَّظِيرِ وَتَنَسُّمِ التَّنَاسُبِ وَالتَّوْفِيقِ وَالْإِتِّلَافِ وَالتَّلْفِيقِ أَيْضًا وَهِيَ جَمْعُ أَمْرٍ وَمَا يَنْاسِبُهُ لَا بِالتَّضَادِّ وَالْمُنَاسَبَةُ بِالتَّضَادِّ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنْهُمَا مُقَابِلًا لِلْآخَرِ وَبِهَذَا الْقَيْدِ يَخْرُجُ الطَّبَاقُ وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ نَحْوُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ بِحُسْبَانٍ جُمِعَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ وَقَدْ يَكُونُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ نَحْوُ قَوْلِهِ فِي صِفَةِ الْأَبْلِ شِعْرًا كَالْقِسِيِّ جَمْعُ قَوْسٍ الْمُعْطَفَاتِ الْمُتَحْنِيَّاتِ بَلِ الْأَسْهَمِ جَمْعُ سَهْمٍ مَبْرِيَةٍ مَنَحُوْتَةٍ بَلِ الْاَوْتَارِ جَمْعُ وَتَرٍ جُمِعَ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مراعات الظہیر ہے جسے تناسب، توفیق، ایتلاف اور تلفیق بھی کہتے ہیں اور وہ ایک ایک چیز کو اس کے مناسب کے ساتھ جمع کرنا ہے لیکن یہ جمع کرنا تناسب تضاد کے طور پر نہ ہوتا ہے تضاد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا بھی مقابل ہو اس قید کے ساتھ طباق نکل گیا کیونکہ وہ بھی دو چیزوں کے درمیان جمع کرنے کے ساتھ ہوتا ہے جیسے سورج اور چاند کیلئے ایک حساب ہے۔ اس میں دو چیزوں کو جمع کیا ہے اور کبھی تین چیزوں کو جمع کرنے کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا شعر ہے اونٹ کی تعریف میں کہ اونٹ تیزھی کمانوں کی طرح ہیں بلکہ چھلے ہوئے تیر ہیں بلکہ تانت ہیں اس میں تین امور جمع کردئے ہیں قوس، سهم، اور وتر۔

تشریح:-

محسنات معنویہ میں سے (۲) ایک قسم مراعات النظیر ہے اسے تناسب، توفیق، ایتلاف، تنسيق بھی کہتے ہیں۔ مراعات الظہیر کی تعریف:- مراعات الظہیر ایک یا ایک سے زیادہ ایسے امور متماثلہ کو کلام میں جمع کرنا جن میں تناسب تضاد نہ ہو بلکہ توافق ہو۔ مصنف نے تناسب تضاد نہ ہونے کی قید لگا کر طباق کو مراعات الظہیر کی تعریف سے نکال دیا ہے اسلئے کہ مراعات الظہیر میں تناسب تضاد ہوتا ہے۔ پھر مراعات الظہیر کبھی دو چیزوں کے جمع کرنے سے ہوگی جیسے ”الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ بِحُسْبَانٍ“ اس میں شمس اور قمر کو جمع کر دیا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناسب تضاد کا غیر ہے۔

مراعات الظہیر میں تین چیزوں کے جمع کرنے کی مثال جیسے ستری کا اپنی اونٹنی کی تعریف میں یہ شعر ہے کہ ”كَالْقِسِيِّ الْمُعْطَفَاتِ بَلِ الْأَسْهَمِ مَبْرِيَةٍ بَلِ الْاَوْتَارِ“ وہ اونٹنی بھی ہوئی کمان کی طرح ہے بلکہ چھلے ہوئے نیزوں کی طرح ہے بلکہ ہر ایک تانت کی طرح ہے۔ محل استشہاد:- اس میں ستری نے اونٹنی کی تعریف میں تین امور متماثلہ قوس، سهم اور وتر کو جمع کر دیا ہے اور ان میں یہ تناسب تضاد کا نہیں ہے۔

وَمِنْهَا أَمَى مِنَ مُرَاعَاةِ النَّظِيرِ مَا يَسْمِيهِ بَعْضُهُمْ تَشَابُهَ الْأَطْرَافِ وَهُوَ أَنْ يُخْتَمَ الْكَلَامُ بِمَا يَنْاسِبُ إِبْتِدَاءَهُ فِي الْمَعْنَى نَحْوُ لَا تَذَرُكَ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ فَإِنَّ اللَّطِيفَ يَنْاسِبُ كَوْنَهُ غَيْرَ مُدْرِكٍ بِالْأَبْصَارِ وَالْخَبِيرُ يَنْاسِبُ كَوْنَهُ مُدْرِكٌ كَالْأَبْصَارِ لِأَنَّ الْمُدْرِكَ لِلشَّيْءِ يَكُونُ خَبِيرًا عَالِمًا وَيُلْحَقُ بِهَا أَمَى بِمُرَاعَاةِ النَّظِيرِ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ مَعْنَيْنِ غَيْرِ مُتَنَاسِبَيْنِ بِلَفْظَيْنِ يَكُونُ لَهُمَا مَعْنَيَانِ مُتَنَاسِبَانِ وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مَقْصُودَيْنِ هَهُنَا نَحْوُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمِ أَيْ السَّنْبَاتِ الَّذِي يَنْجُمُ أَوْ يَظْهَرُ مِنَ الْأَرْضِ لَا سَاقَ لَهُ كَالْقَبُولِ وَالشَّجَرِ الَّذِي لَهُ سَاقٌ يَسْجُدَانِ يَنْقَادَانِ لِلَّهِ تَعَالَى فِيمَا خُلِقَا فَلِالنَّجْمِ بِهَذَا الْمَعْنَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُنَاسِبًا لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ لَكِنَّهُ قَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الْكَوْكَبِ وَهُوَ مُنَاسِبٌ

لَهُمَا وَيُسَمَّى إِيهَامُ التَّنَاسُبِ لِمِثْلِ مَا مَرَفَى إِيهَامُ التَّضَادِّ

ترجمہ:-

اور مراعات النظیر میں سے ایک وہ ہے جسے کچھ لوگ تشابہ الاطراف کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کلام کو ایسی چیز کے ساتھ ختم کرنا جو کلام اول کے مناسب ہو جیسے اس کو آنکھیں نہیں پاسکتی ہیں اور وہ آنکھوں کو پاسکتا ہے اور وہ باریک بین اور خبردار ہے یہاں پر لطیف اس کے غیر مدرک بالبصر ہونے کے مناسب ہے کیونکہ مدرک چیز عالم اور خیر ہوتی ہے اور مراعات النظیر کے ساتھ ملحق ہے وہ چیز جس میں دو غیر متناسب معنوں کو ایسے دو لفظوں کے ساتھ جمع کر دیا جائے جن کے معنی متناسب ہوں اگرچہ وہ مقصود نہ ہوں جیسے سورج اور چاند کیلئے ایک حساب ہے اور بیل یعنی وہ بوٹی جو زمین سے ظاہر ہوتی ہو اور اس کیلئے کوئی تانہ ہوتا ہو جیسے سبزیاں اور ترکاریاں اور شجر اس کو کہتے ہیں جس کا تانہ دو دونوں سجدہ کرتے ہیں یعنی دونوں خدا کے مطیع فرمان ہیں ہر اس چیز میں جس کیلئے ان کو پیدا کیا گیا ہے تو لفظ شمس اس معنی کے اعتبار سے اگرچہ شمس اور قمر کے مناسب نہیں ہے لیکن یہ کبھی کبھار کوکب کے معنی میں بھی ہوتا ہے اس اعتبار سے مناسب ہے اور اس کا نام ایہام تناسب رکھا جاتا ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ایہام تضاد میں گزر چکی ہے۔

تشریح:-

وسنہا ساسیسمی بعضهم :- مراعات النظیر کی ایک قسم جسے بعض لوگ تشابہ اطراف بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ کلام کو ایسے الفاظ پر ختم کر دیا جائے جن کی کلام کے ابتداء کے ساتھ مناسبت ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لا تدر کہ الابصار و هویدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر“ اس کا ادراک آنکھیں نہیں کر سکتی ہیں اور وہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے اور وہ باریک بین خبردار ہے۔ اس میں محل استشہاد :- لطیف الخبیر ہے لطیف کے معنی ہیں باریک بین تو اس کا تعلق لا تدر کہ الابصار کے ساتھ ہوگا کیونکہ باریک کا ادراک نہیں ہو سکتا ہے اور خبیر کا تعلق تدر کہ الابصار کے ساتھ ہوگا اسلئے کہ آنکھوں کے ساتھ اسی کا ادراک ہو سکتا ہے جسے دیکھا جاسکے دیکھنے کا کچھ چیز کا ادراک نہیں ہو سکتا ہے۔

ویلحق بها :- مراعات النظیر کے ساتھ ایک اور چیز کو بھی ملحق کر دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام میں ایسے معانی کو جو بذات خود غیر متناسب ہوں ایسے الفاظ کے ساتھ جمع کرنا کہ وہ سب یا ان میں سے بعض غیر متناسب ہونے کے باوجود متناسب معنی والے ہوں جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”والشمس والقمر بحسبان والنجم والشجر يسجدان“ اور سورج و چاند اندازے سے ہیں اور بیل و درخت اس کے مطیع فرمان ہیں۔ محل استشہاد :- اس میں شمس اور قمر کے بعد نجم کا ذکر ہے۔ اس کے ایک معنی ہیں بیل یعنی وہ پودا جس کا تانہ ہو یعنی قائم بالغیر ہو اور دوسرا معنی ہے آسمان کا چمکنے والا تارا اس آیت میں اس سے پہلا والا المعنی مراد ہے اور اس معنی کے اعتبار سے اس کا شمس اور قمر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اس معنی کے مقصود نہ ہونے کے باوجود دوسرے معنی کی مناسبت سے اس کو شمس اور قمر کے بعد ذکر کر دیا ہے۔

اس کو ایہام التناسب بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں حقیقی اعتبار سے ما قبل کے ساتھ تناسب نہیں ہوتا ہے۔

وَبَنَىٰ أَى الْمَعْنَوَى الْأَرَصَادُ وَهُوَ نَصْبُ الرَّقِيبِ فِي الطَّرِيقِ وَيُسَمَّى بَعْضُهُمُ التَّشْهِيمُ وَبُرُودُ مُسْتَهَمٍ فِيهِ خُطُوطٌ مُسْتَوِيَةٌ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ قَبْلَ الْعَجْزِ مِنَ الْفِقْرَةِ وَهِيَ فِي النَّثْرِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيْتِ مِنَ النَّظْمِ فَقَوْلُهُ وَهُوَ يَطْبَعُ الْأَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ فَقِرَّةٌ وَيَقْرَعُ الْأَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعَظْمِهِ فَقِرَّةٌ أُخْرَى وَالْفِقْرَةُ فِي الْأَصْلِ حُلِيٌّ يُصَاغُ عَلَى شَكْلِ فَقْرَةِ الظُّهْرِ أَوْ مِنَ الْبَيْتِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ أَى عَلَى الْعَجْزِ وَهُوَ آخِرُ كَلِمَةٍ مِنَ الْفِقْرَةِ أَوِ الْبَيْتِ إِذَا عُرِفَ الرَّوْيُ فَقَوْلُهُ مَا يَدُلُّ فَاعِلٌ يُجْعَلُ وَقَوْلُهُ إِذَا عُرِفَ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَدُلُّ وَالرَّوْيُ الْحَرْفُ الَّذِي يُبْنَى عَلَيْهِ أَوْ آخِرُ الْآيَاتِ أَوِ الْفِقْرِ وَوَجِبَ تَكَرُّرُهُ فِي كُلِّ مِنْهُمَا وَقَدْ بَقِيَ إِذَا عُرِفَ الرَّوْيُ لِأَنَّ مِنَ الْأَرَصَادِ مَا لَا يَعْرِفُ لَهُ الْجُزْءُ لِعَدَمِ مَعْرِفَةِ حَرْفِ الرَّوْيِ كَمَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ فِيمَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ فَلَوْلَمْ تُعْرِفْ أَنَّ

حَرَفُ الرَّوِيِّ هُوَ النَّوْنُ لَرُبَّمَا تَوَهَّمُ أَنَّ الْعَجْزَ فِيمَاهُم فِيهِ اخْتَلَفُوا أَوْ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ فَلَا رِصَادَ فِي  
الْفَقْرَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَ فِي الْبَيْتِ نَحْوُ قَوْلِهِ  
يَعْرِضُ أَلَمُ تَسْتَطِيعُ شَيْئًا فَدَعُوهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ  
ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک ارصاد ہے اور ارصاد لغت کے اعتبار سے راستہ میں تنبیہان مقرر کرنے کو کہتے ہیں اور کچھ لوگ اسے تسہیم بھی  
کہتے ہیں اور بردہسم دھاری دار چادر کو کہتے ہیں اور ارصاد یہ ہے کہ فقرہ کے آخری حرف سے پہلے بنا دیا جائے فقرہ نثر میں نظم شعر کی طرح ہوتا ہے جیسے  
حریری کا قول ہے اور وہ اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ قافیہ بند کلام ڈھال رہا تھا یہ ایک فقرہ ہے اور اپنی ڈانٹ ڈپٹ والی وعظ کے ساتھ کان بجا رہا تھا یہ دوسرا  
فقرہ ہے فقرہ اصل میں ایک زیور کا نام ہے جو ریزہ کی ہڈی کی شکل کا بنایا جاتا ہے یا شعر کے آخری حرف سے پہلے ایک چیز لائی جائے جو بحر پر دلالت  
کرے فقرہ یا شعر کے آخری کلمہ کو بحر کہتے ہیں جب آخری حرف معلوم ہو۔ مایدل تبجمل کا فاعل ہے اور اذا عرف یدل کا متعلق ہے اور روی وہ حرف ہے  
جس پر شعر یا فقرہ کا اختتام ہوا اور اس کا مکرر ہونا ضروری ہوتا ہے اور اذا عرف الروی کی قید اسلئے لگائی ہے کیونکہ ارصاد کی کچھ صورتیں ایسی جن میں حرف  
روی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا بحر معلوم نہیں ہوتا ہے جیسے یہ آیت ہے تمام لوگ ایک ہی دین پر تھے پھر انھوں نے اختلاف کیا اور اگر تیرے  
رب کی طرف سے پہلے سے فیصلہ نہ ہو چکا ہوتا تو ان میں اس چیز کا فیصلہ ہو چکا ہوتا جس میں وہ اختلاف کر رہے تھے اگر یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں  
حرف روی نون ہے تو یہ وہم پیدا ہوگا کہ اس میں حرف روی فیما ہم فی اختلفوا ہے۔ فقرہ میں ارصاد کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے ان پر ظلم نہیں کیا ہے وہ تو  
اپنے اوپر خود ہی ظلم کرتے تھے اور شعر میں جیسے جب تم کوئی کام نہ کر سکو تو اس کو چھوڑ دو اور اس سے اس کی طرف بڑھ جاؤ جس کو کر سکتے ہو۔  
تشریح:-

ارصاد :- (۳) ارصاد کے لغوی معنی ہیں شہر کے راستے میں گھات لگا کر گزرائی کرنے کیلئے کسی بندے کو بٹھانا تاکہ راستے کے حالات معلوم کر  
کے اطلاع دے سکے اور جو چیز بحر سے پہلے ہوا اور بحر کی حالت بتائے اسے بھی ارصاد اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ وہ بحر کی حالت پر دلالت کرتی ہے۔  
اور اسے تسہیم بھی کہتے ہیں اسلئے کہ تسہیم کے معنی ہیں بردہسم بیل بوٹوں سے مزین چادر اور چادر پر بیل بوٹوں کے نشانات اصل مقصود سے زائد  
ہوتے ہیں اور ارصاد میں بھی بحر پر دلالت ایک امر زندہ ہوتی ہے اسلئے اسے تسہیم کہتے ہیں۔

ارصاد کی اصطلاحی تعریف سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ تین چیزیں ہوتی ہیں فقرہ، بحر، اور حرف روی۔

فقرہ :- کلام منظوم کی طرح کلام منثور میں جب کوئی بات اپنے تمام متعلقات کے ساتھ ختم ہو جائے تو اسے فقرہ کہتے ہیں جیسے حریری کے اس  
کلام میں ہے کہ ”وہو يتبع الاسجاع بجواهر لفظہ“ اور وہ ڈھال رہا تھا قافیہ بند کلام کو اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ۔ یہ ایک فقرہ ہے ”و یقرع  
الاسماع بزواجرو عظمہ“ اور وہ کانوں کو کھٹکھا رہا تھا اپنے ڈانٹ ڈپٹ والے وعظ کے ساتھ۔ یہ دوسرا فقرہ ہے۔

بحر :- کلام منظوم یا کلام منثور کے آخری کلمہ کو کہتے ہیں۔ حرف روی شعر یا نثر کے اس آخری لفظ کو کہتے ہیں جس پر اس شعر یا کلام کا دار و مدار ہو۔  
ارصاد کی تعریف :- ارصاد حرف روی کے معلوم ہونے کے بعد کسی کلام منظوم یا منثور کے آخری لفظ سے پہلے اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس بات پر دلالت  
کرے کہ آخری لفظ (بحر) اس مادے سے ہوگا۔

شارح نے درمیان میں ارصاد کی تعریف میں مذکور ایک قید اذا عرف الروی کا فائدہ ذکر کیا ہے لیکن اس کی وضاحت سے پہلے ایک بات  
کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ارصاد کی دو قسمیں ہیں ایک ارصاد وہ ہے جس میں حرف روی معلوم ہو جیسا کہ ابھی متن کی مثال میں آئے گا اور دوسرا  
ارصاد وہ ہے جس میں حرف روی معلوم نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا فيه ولولا كلمته تسبقت من  
ربك لفضى بينهم فيما كانوا فيه يختلفون۔ اس میں اگر پہلے سے نون کے حرف روی ہونے کا علم نہ ہوتا تو معلوم نہ ہوتا کہ اس کا بحر (آخری  
کلمہ) کیا ہے یا فیما ہم فیہ اختلفوا ہے یا فیما اختلفوا فیہ ہے تو یہ قید نگاہ کر اس ارصاد کو نکال دیا ہے جس کا حرف روی پہلے سے معلوم نہ ہو۔

کلام منثور کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ“ اور اللہ ان پر ظلم کرنے والا نہیں ہے لیکن وہ خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں۔ اس آیت میں محل استنباط ”لِيُظْلِمَهُمْ“ ہے یہ ارصاد ہے یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کلام کا آخری لفظ مادہ ظلم سے ہونا چاہئے۔ اور یہ بات ہمیں حرف روی سے معلوم ہوئی ہے اسلئے کہ اس سے پہلی والی آیت کے آخر میں نون اور واو ماقبل مضموم ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس آیت کے آخر میں بھی نون اور واو ماقبل مضموم ہو چنانچہ اس سے پہلی والی آیت میں ہے ”الَّذِينَ تَتَوَفَّيهِمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ جن لوگوں کی روح فرشتے نیکی کی حالت میں نکالیں گے تو فرشتے ان سے کہیں گے تم پر سلامتی ہو تم جنت میں داخل ہو جاؤ ان اعمال کی وجہ سے جو تم دنیا میں کرتے تھے۔ اس آیت کا اختتام ہوا ہے نون اور اس سے پہلے واو ماقبل مضموم پر تو یہ حرف روی ہے اور یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دوسری آیت کا خاتمہ بھی اسی طرح ہو جائے۔ کلام منظوم میں ارصاد کی مثال جیسے عمر ابن معدیکرب کا یہ شعر ہے کہ ”اِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَذَعُهُ: وَجَاوِزُهُ الْيَاسْتَسْطِيعُ۔ جب تم کوئی کام نہیں کر سکتے ہو تو اسے چھوڑ دو اور اس سے اس کام کی طرف بڑھ جاؤ جو کر سکتے ہو۔

نمل استنباط اس شعر میں ”لَمْ تَسْتَطِعْ“ ارصاد ہے یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس شعر کا آخری لفظ مادہ ”الاستطاعت“ سے ہونا چاہئے۔  
 وَمِنْهُ أَيْ وَمِنْ الْمَعْنَوِيِّ الْمُسَمَّا كَلَّةً وَهِيَ ذِكْرُ الشَّيْءِ بِلَفْظٍ غَيْرِهِ لَوْ قُوعِهِ أَيْ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي صُحْبَتِهِ أَيْ ذَلِكَ الْغَيْرِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا أَيْ وَقُوعًا حَقِّقًا أَوْ مُقَدَّرًا فَالْأَوَّلُ كَقَوْلِهِ شِعْرًا قَالُوا اقْتَرَحْ شَيْئًا مِنْ اقْتَرَحْتَ عَلَيْهِ شَيْئًا إِذَا سَأَلْتَهُ إِيَّاهُ مِنْ غَيْرِ رَوِيَّةٍ وَطَلَبْتَهُ عَلَى سَبِيلِ التَّكْلِيفِ وَالتَّحْكُمِ وَجَعَلَهُ مِنْ اقْتَرَحِ الشَّيْءِ اِبْتِدَاعَهُ غَيْرَ مُنَاسِبٍ عَلَى مَا لَا يَخْفَى نَجْدٌ مَجْزُومٌ عَلَى أَنَّهُ جَوَابُ الْأَمْرِ مِنَ الْإِجَادَةِ وَهُوَ تَحْسِينُ الشَّيْءِ لَكَ طَبْخُهُ فَقُلْتُ اطْبَخُوا لِي جَبَّةً وَمَيْصًا أَيْ خَبِطُوا وَذَكُرْ خَبِطَ الْجَبَّةِ بِلَفْظِ الطَّبْخِ لَوْ قُوعَهَا فِي صُحْبَةِ طَبْخِ الطَّعَامِ وَنَحْوَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ حَيْثُ أُطْلِقَ النَّفْسُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَوْ قُوعِهِ فِي صُحْبَةِ نَفْسِي۔  
 ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مشاکلہ ہے اور وہ کسی چیز کو ایسے لفظ کے ساتھ ذکر کرنے کو کہتے ہیں جو لفظ اس کیلئے موضوع نہ ہو اس چیز کے غیر کی صحبت میں تھخیف یا تھذیر واقع ہونے کی وجہ سے یعنی وقوع محقق ہو یا مقدار اول جیسے لوگوں نے کہا سوچے بغیر کوئی چیز مانگ یہ اقترحت علیہ بیٹا سے مانا خود ہے جب تم سوچے بغیر کوئی چیز مانگو اور کسی چیز کو تکلف کے طور پر مانگو اور اسے اقترح الیٰ شیء بمعنی ابتداء سے قرار دینا مناسب نہیں ہے نجد جواب امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے اور اجادہ سے ہے بمعنی کسی چیز کو بہتر بنانا ہم تیرے لئے اچھی طرح پکائیں گے میں نے کہا کہ میرے لئے قمیص اور جبہ پکا دو یعنی سی دو جبہ کے سینے کو لفظ طح کے ساتھ ذکر کیا ہے کیونکہ یہ طح طعام کی صحبت میں واقع ہوا ہے اسی طرح یہ آیت ہے تو جانتا ہے جو کچھ میرے دل میں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں جو کچھ تیرے دل میں ہے اس میں ذات باری پر نفس کا اطلاق کیا ہے نفس کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے۔  
 تشریح:-

المشاکلۃ:- (۴) مشاکلہ کے لغوی معنی ہیں ایک جیسا ہونا اور اصطلاح میں مشاکلہ کہتے ہیں کسی چیز کو دوسری چیز کی تھخیف یا تھذیر صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے لفظ غیر موضوع لا کے ساتھ ذکر کرنے کو۔

تھخیف صحبت میں واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظاً ایک چیز کو دوسری چیز کی صحبت میں ذکر کر دیا جائے اور تھذیر صحبت میں واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے معنی کی صحبت میں ذکر کر دیا جائے۔

تھخیف صحبت میں واقع ہونے کی مثال جیسے ابوالفرعین کا یہ شعر ہے کہ قالوا اقترح شيئاً نجد طبخاً: فقللت اطبخوا لي جبّة وميضاً تخبثن المفردات۔ اقترح کے دو معنی آتے ہیں ایک معنی ہے کسی سے بلا سوچے سمجھے کوئی چیز مانگنا اور کسی کو زبردستی تکلیف میں ڈالنا یہاں پر



یہی معنی مراد ہیں اور اقتراح کے دوسرے معنی ہیں ایجاد کرنا یہاں پر یہ دوسرا معنی مراد نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ یہاں پر آگے کھانے کا ذکر ہے اور کھانا بنانے کیلئے ایجاد کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ نجد جواب امر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے یہ فعل مضارع کا صیغہ ہے اجاد یجید اجادۃ بمعنی کسی بھی کام کو اچھی طرح سے کرنا۔ طبخۃ کھانا پکانا۔

ترجمہ:- لوگوں نے مجھ سے کہا کہ تم سوچے بنا کوئی چیز مانگو تو میں نے کہا کہ تم میرے لئے جبہ اور قمیص (پکا) سلوا دو!

محل استشہاد: اس میں ”اطبخوا“ میں مشاکلہ ہے طبخۃ کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے سینے کی تعبیر طبع سے کی ہے۔

دوسری مثال جیسے قرآن کریم میں حضرت عیسیٰ کے زبانی ارشاد ہے تعلم مافی نفسی ولا اعلم مافی نفسک تو جانتا ہے جو کچھ میرے نفس میں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں جو کچھ تیرے نفس میں ہے۔

محل استشہاد:- اس میں اللہ کی ذات پر نفس کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے نفس کا اطلاق کیا ہے ورنہ حقیقی معنی میں اللہ کو نفس کے ساتھ متصف کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نفس اس کو کہتے ہیں جس میں روح ہو اور اس کا وجود تنفس کا محتاج ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود تنفس پر موقوف نہیں ہے اسلئے حقیقی معنی میں اللہ پر نفس کا اطلاق کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

وَالثَّانِي وَهُوَ مَا يَكُونُ وَقُوعُهُ فِي صُحْبَةِ الْغَيْرِ تَقْدِيرًا نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا مِنْ قَوْلِهِ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ وَهُوَ أَيْ قَوْلُهُ صِبْغَةَ اللَّهِ مَصْدَرٌ لِأَنَّهُ فِعْلَةٌ مِنْ صَبَغَ كَالْجَلْسَةِ مِنْ جَلَسَ وَهِيَ الْحَالَةُ الَّتِي يَقَعُ عَلَيْهَا الصَّبْغُ مُؤَكَّدًا لِأَمْنَابِ اللَّهِ أَيْ تَطْهِيرِ اللَّهِ لِأَنَّ الْإِيمَانَ يُطَهِّرُ النَّفْسَ فَيَكُونُ آمِنًا مُشْتَمِلًا عَلَى تَطْهِيرِ اللَّهِ تَعَالَى لِنَفْسِ الْمُؤْمِنِينَ ذَالِاَعْلَى فَيَكُونُ صِبْغَةَ اللَّهِ بِمَعْنَى تَطْهِيرِ اللَّهِ مُؤَكَّدًا الْمَضْمُونُ قَوْلُهُ آمَنَّا بِاللَّهِ ثُمَّ أَشَارَ إِلَيْهِ وَقُوعُ تَطْهِيرِ اللَّهِ فِي صُحْبَةِ مَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالصَّبْغِ تَقْدِيرًا بِقَوْلِهِ وَالْأَضَلُّ فِيهِ أَيْ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَهُوَ ذِكْرُ التَّطْهِيرِ بِلَفْظِ الصَّبْغِ أَنَّ النَّصَارَى كَانُوا يَغْمِسُونَ أَوْلَادَهُمْ فِي مَاءٍ أَصْفَرٍ يُسَمُّونَهُ مَعْمُودِيَّةً وَيَقُولُونَ إِنَّهُ أَيْ الْغَمْسُ فِي ذَلِكَ الْمَاءِ تَطْهِيرٌ لَهُمْ فَإِذَا فَعَلَ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ بَوْلَدِهِ ذَلِكَ قَالَ الْآنَ صَارَ نَصْرَانِيًا حَقًّا فَا مَرِ الْمُسْلِمُونَ بِأَن يَقُولُوا لِلنَّصَارَى قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَصَبَّغْنَا بِاللَّهِ بِالْإِيمَانِ صِبْغَةً لَا يَمِيلُ صِبْغَتِنَا وَطَهَّرْنَا بِهِ تَطْهِيرَ الْأَمَثِلِ تَطْهِيرَنَا هَذَا إِذَا كَانَ الْخَطَابُ فِي قَوْلُوا آمَنَّا بِاللَّهِ لِلْكَافِرِينَ وَإِنْ كَانَ الْخَطَابُ لِلْمُسْلِمِينَ فَالْمَعْنَى أَنَّ الْمُسْلِمِينَ أَمْرُوا بِأَن يَقُولُوا صَبَّغْنَا بِاللَّهِ بِالْإِيمَانِ صِبْغَةً وَلَمْ يَصْبُغْ صِبْغَتَكُمْ أَيُّهَا النَّصَارَى فَعَبَّرَ عَنِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ بِصِبْغَةِ اللَّهِ لِلْمُشَاكَلَةِ لِوُقُوعِهِ فِي صُحْبَةِ صِبْغَةِ النَّصَارَى تَقْدِيرًا بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ الْحَالِيَةِ الَّتِي هِيَ سَبَبُ النَّزُولِ مِنْ غَمْسِ النَّصَارَى أَوْلَادَهُمْ فِي الْمَاءِ الْأَصْفَرِ وَإِنْ لَمْ يُذَكَّرْ ذَلِكَ لَفْظًا۔

ترجمہ:-

اور ثانی اور وہ وہ ہے جس کا وقوع غیر کی صحبت میں تقدیر واقع ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے تم کہہ دو کہ ہم ایمان لائے اللہ پر اور جو اتر ہے ہم پر ہم نے قبول کیا ہے اللہ کا رنگ اور اللہ کے رنگ سے کس کا رنگ بہتر ہے اور ہم اس کی عبادت کرتے ہیں اور وہ یعنی صبغة اللہ مصدر ہے کیونکہ یہ صیغہ فعلتہ کے وزن پر ہے جیسے جلس سے جلسہ وہ حالت جس پر رنگ کا تحقق ہوتا ہے اور یہ آمنا باللہ کیلئے تاکید ہے بمعنی تطہیر اللہ تو یہ مؤکد ہوگا آمنا باللہ کے مضمون کا پھر تطہیر اللہ کے تقدیری وقوع کی طرف اس چیز کی صحبت میں واقع ہونے کی وجہ سے اشارہ کیا ہے جس کی تعبیر صبغہ سے کی گئی ہے اپنے اس قول سے کہ اصل اس کی یعنی تطہیر کو لفظ صبغہ کے ساتھ ذکر کرنے کی یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو معمودیہ نام کے زرد پانی میں غوطہ دیکر کہتے تھے کہ یہ پانی میں غوطہ دینا ان کیلئے پاک ہے تو جب ان میں سے کوئی اپنی اولاد کے ساتھ یہ کر لیتا تھا تو کہتا تھا کہ اب یہ صحیح طرح سے نصرا ہو گیا ہے تو مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ نصاریٰ سے کہہ دیں کہ تم یوں کہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے اور اللہ نے ہم کو ایمان کے ساتھ ایسا رنگ دیا جو ہمارے رنگ سے نہیں ہے اور ہم کو پاک

کردیا ایمان کے ذریعہ یہ تو اس صورت میں ہے کہ قولوا کا خطاب کافروں سے ہو اور اگر قولوا کا خطاب مسلمانوں سے ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ یوں کہیں کہ ہم کو اللہ نے ایمان کے رنگ کے ساتھ رنگ دیا ہے اور اے نصاریٰ تمہاری طرح ہم کو نہیں رنگا ہے تو ایمان باللہ کی صبغة اللہ سے تعبیر کی گئی ہے مثلاً کہ کی وجہ سے کیونکہ یہ صبغ نصاریٰ کی صحبت میں واقع ہوا ہے تقدیراً اس قرینہ کی وجہ سے جو نزول کا سبب ہے یعنی نصاریٰ کا اپنی اولاد کو زرد پانے میں غوطہ دینا اگرچہ لفظ مذکور نہیں ہے۔

تشریح:-

دوسری صورت کی مثال یعنی معنی غیر کی صحبت میں تقدیراً واقع ہو جیسے قولوا آمناباللہ وما انزل الینا الی قولہ صبغة اللہ ومن احسن سن اللہ صبغة ونحن له عابدون "اس میں تین باتیں بیان ہوں گی۔

پہلی بات:- اس میں "صبغة اللہ تطہیر اللہ" کے معنی میں ہے کیونکہ ایمان دلوں کو جلا بخش کر ان کو پاک کر دیتا ہے اور تطہیر اللہ بھی پاک کرنے کے معنی میں ہے تو اس صورت میں "صبغة اللہ" ایمان باللہ کیلئے تاکید بن جائے گا۔

دوسری بات:- قولوا آمناباللہ الخ یہ پوری آیت نصاریٰ کی تردید کیلئے اتری ہے اس کا پس منظر یہ ہے کہ نصاریٰ کے ہاں جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تھا تو اسے زرد رنگ کے پانی میں (جسے وہ لوگ معبود یہ کہتے ہیں اور اس پانی کا رنگ زعفران ڈال کر زرد کر دیتے ہیں اور بدو سے بچانے کیلئے اس میں چپکے سے نمک ڈال دیا جاتا ہے جسے عوام پوپ کی کرامت سمجھتے ہیں کہ عرصہ دراز کر زرنے کے باوجود بھی اس سے بد بو نہیں آتی ہے) غوطہ دیتے تھے اس اعتقاد سے کہ حضرت عیسیٰ پیداؤں کے تین دن بعد اس پانی میں نہلائے گئے ہیں اس پانی میں جب کی ہوتی ہے تو مزید پانی ملا دیتے ہیں الغرض نصاریٰ پوپ جب بچے کو نہلاتے ہیں جسے بالفاظ دیگر ہتسمہ بھی کہتے ہیں اور بچے کا رنگ پانی کی رنگت کی وجہ سے پیلا ہو جاتا ہے تو اس وقت کہتے ہیں کہ "الان صار نصراناً حقاً" تو اس چیز کو قرینہ معنویہ بناتے ہوئے ایمان باللہ کے بعد صبغة اللہ ومن احسن من اللہ صبغة" کو صحبت کی وجہ سے مشکاکہ ذکر کیا ہے۔

تیسری بات:- پھر قولوا آمناب اللہ کے خطاب کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ خطاب نصرائیوں سے ہے کہ اے ایمان والو! ان نصرائیوں سے کہو کہ یا ایہا النصاریٰ قولوا آمناباللہ وصبغنا اللہ صبغة اے نصرائیو تم ایمان باللہ لاؤ تو تمہاری نجات ہو جائے گی ورنہ نہیں ہو سکتی ہے تو تم ایمان لانے کی بات کرو نہ کہ وہ بات جو تم کہتے ہو کہ صبغنا و طهرنا بہ تطہیراً۔ کہ ہم نے رنگ لگا کر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک کیا ہے اور یا یہ خطاب مومنوں سے ہے کہ مومنو! تم اپنا ایمان ان نصرائیوں کے سامنے بیان کرتے ہوئے یوں کہو یا ایہا النصاریٰ صبغنا اللہ بالایمان صبغة ولم یصبغ صبغتکم۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوَى الْمُرَاجَعَةُ وَهُوَ أَنْ يُؤَقَّعَ الْمُرَاجَعَةُ عَلَى أَنَّ الْفِعْلَ مُسْتَدِلٌّ إِلَى ضَمِيرِ الْمَصْدَرِ أَوْ إِلَى الظَّرْفِ أَعْنَى قَوْلِهِ بَيْنَ مَعْنَيْنِ فِي الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ وَالْمَعْنَى أَنْ يُجْعَلَ مَعْنِيَانِ وَاقِعَانِ فِي الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مَزْدُوحَيْنِ فِي أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا مَعْنَى رَتَّبَ عَلَى الْآخِرِ كَقَوْلِهِ شِعْرًا إِذَا مَانَهِيَ النَّاهِي وَ مَعْنَى عَنْ حُبِّهَا فَلَجَّ بِبِ الْهَوَى وَلَزِمْنِي أَصَاحْتُ إِلَى الْوَأَشِي أَيْ اسْتَمَعْتُ إِلَى النَّمَامِ الَّذِي يَشْمِي حَدِيثَهُ وَيَزِينُهُ فَصَدَّقَهُ فِيمَا افْتَرَى عَلَى فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرَ زَاوَجَ بَيْنَ نَهْيِ النَّاهِي وَأَصَاحَتِهَا إِلَى الْوَأَشِي الْوَاقِعَيْنِ فِي الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ فِي أَنْ رَتَّبَ عَلَيْهِمَا الْجَجَاجَ شَيْئًا وَقَدْ يُتَوَهَّمُ مِنْ ظَاهِرِ الْعِبَارَةِ أَنَّ الْمُرَاجَعَةَ هِيَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ مَعْنَيْنِ فِي الشَّرْطِ وَمَعْنَيْنِ فِي الْجَزَاءِ كَمَا جُمِعَ فِي الشَّرْطِ بَيْنَ نَهْيِ النَّاهِي وَلَجَجَ الْهَوَى وَفِي الْجَزَاءِ بَيْنَ أَصَاحَتِهَا إِلَى الْوَأَشِي وَلَجَجَ الْهَجْرَ وَهُوَ فَاسِدٌ إِذَا قَاتَلَ بِالْمُرَاجَعَةِ فِي مَثَلِ قَوْلِنَا إِذَا جَاءَ نَبِيٌّ زَيْدٌ فَسَلَّمَ عَلَى أَجْلَسْتُهُ فَأَنْعَمْتُ عَلَيْهِ وَمَا ذَكَرْنَاهُ الْمَأْخُوذُ مِنْ كَلَامِ السَّلَفِ۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مزاجہ ہے اور مزاجہ یہ ہے کہ واقع کر دیا جائے اس اعتبار سے کہ فعل مسند ہے مصدر کی ضمیر کی طرف یا ظرف کی طرف یعنی بین معنیوں کی طرف دو معنوں کو شرط و جزاء میں واقع کر دیا جائے جو شرط و جزاء میں واقع ہوں اس طرح کہ ان میں سے جو ایک پر مرتب ہے وہ دوسرے پر بھی مرتب ہے جیسے جب منع کیا منع کرنے والے نے یعنی مجھے اسکی محبت سے منع کیا تو مجھے محبت لازم ہوگئی اور مجبوبہ نے مغلطوئی کی بات سنی جو میری مغلطوئی کرتا تھا اور اس نے اسے سچ سمجھ لیا اس میں جس میں وہ مجھ پر جھوٹا الزام باندھتا تھا تو اس کو جدائی لازم ہوگئی شاعر نے منع کرنے والے کی منع اور مجبوبہ کے چٹلی کو جمع کر دیا ہے جو شرط و جزاء میں اس طرح واقع ہیں کہ اس پر ایک ہی چیز کے لزوم کو مرتب کیا ہے اور مصنف کی عبارت کے ظاہر سے اس کا وہم ہوا ہے کہ مزاجہ شرط اور جزاء دونوں میں دو دو معنوں کے جمع کرنے کا نام ہے جیسا کہ شرط میں نہیں تھی اور محبت کے لازم ہونے کو جمع کیا گیا ہے اور جزاء میں مغلطوئی کی بات کو غور سے سننے اور جدائی کے لازم ہونے کو جمع کیا گیا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ ہمارے قول اذا جاءنی زید فسلم علی فانعمت علیہ جیسے میں مزاجہ کے ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے جو کچھ ہم نے یہ ذکر کیا ہے اسلاف کے کلام سے ماخوذ ہے۔  
تشریح:-

المزاجه:- (۵) مزاجہ کے لغوی معنی ہیں ملانا جمع ہونا اور اصطلاح میں مزاجہ کہتے ہیں ایسے دو معنی جو شرط و جزاء کی صورت میں واقع ہوں ان کو اس بات میں جمع کر دیا جائے کہ جو چیز ان میں سے ایک پر مرتب ہو وہ دوسری پر بھی مرتب ہو جیسے شتری کا یہ شعر کہ اذا ما انھی السناھی فلج بی الهوی:: اصاغت الی الواشی فلج بها الھجر۔  
تحقیق المفردات:- نہی السناھی منع کرنے والے کا منع کرنا۔ لج لازم ہونا۔ ہوی عشق محبت۔ اصاغت غور سے کسی کی بات سننا۔ واشی مغلطوئی روہ آدمی جو بات کا بھٹکنا بنائے اور معمولی سی بات کو انتہائی مزین اور خوبصورت بنا دے کہ سننے والا سننے کے بعد جھوٹ ہونے کے باوجود اسے سچ مانے۔ الھجر جدائی۔

ترجمہ:- جب منع کرنے والے نے مجھے منع کیا تو اس کی محبت میرے ساتھ لازم ہوگئی اور میری مجبوبہ نے مغلطوئی کی بات غور سے سنی تو اس کو مفارقت لازم ہوگئی۔

عمل استنباد:- اس شعر میں نہی السناھی اور اصاغت دونوں کو شرط و جزاء کی صورت میں ذکر کر کے ان دونوں پر ایک ہی چیز (الجوج) مرتب کی ہے اگرچہ ان دونوں لازموں میں فرق ہے کہ اول میں لزوم محبت مراد ہے اور ثانی میں لزوم جہر مراد ہے لیکن نفس لزوم کے معنی میں دونوں شریک ہیں۔ علامہ زوزنی نے مصنف کے کلام سے مزاجہ کی تعریف یہ بھی ہے کہ مزاجہ کہتے ہیں شرط و جزاء میں سے ہر ایک میں دو دو ایسے معنوں کو جمع کرنا جن پر ایک ہی چیز مرتب ہو اور یہ مغالطان کو اس بات سے ہوا ہے کہ اس شعر میں مصرعہ اول میں نہی السناھی اور الجوج الھوی دو چیزیں مذکور ہیں اور دوسرے مصرعہ میں بھی اصاغت الی الواشی اور الجوج الھجر دو معنی پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر ہمارے اس جملے میں کہ اذا جاءنی زید وسلم علی فسلمت علی فانعمت علیہ اس میں دو دو معنوں کو جمع کر دیا ہے لیکن کوئی بھی اس کو مزاجہ نہیں کہتا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مزاجہ کی تعریف وہی ہے جو ہم نے کی ہے نہ کہ وہ جو علامہ زوزنی نے کی ہے۔

ای توقع المزاجه:- اس عبارت کے ساتھ شارح نے متن میں مذکور عبارت نیز اوج کی وضاحت کی ہے کہ اس کے نائب فاعل میں دو احتمال ہیں یا تو اس کا نائب فاعل اس میں موجودہ ضمیر ہے جو مزاجہ مصدر کی طرف لوٹ رہی ہے اس صورت میں اس عبارت کا مطلب یہ بنے گا کہ مزاجہ کو واقع کیا جائے اور یا اس کا نائب فاعل بعد میں آنے والا بین ہے اس صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ شرط و جزاء کے درمیان واقع کر دے جائیں دو معنوں

کو

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيَّ الْعَكْسُ وَالتَّبْدِيلُ وَهُوَ أَنْ يُقَدَّمَ جُزْءٌ فِي الْكَلَامِ عَلَى جُزْءٍ آخَرُ ثُمَّ يُؤَخَّرُ ذَلِكَ الْمُقَدَّمُ عَنِ الْجُزْءِ الْمُؤَخَّرِ أَوَّلًا وَالْعِبَارَةُ الصَّرِيحَةُ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُهُمْ وَهُوَ أَنْ تُقَدَّمَ أَوَّلًا فِي الْكَلَامِ جُزْءٌ ثُمَّ

تَعَكِّسَ فُتَقَدَّمَ مَا أَخْرَتْ وَتَوَخَّرَ مَا تَقَدَّمَ ظَاهِرُ عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ صَادِقٌ عَلَى نَحْوِ عَادَاتِ السَّادَاتِ أَشْرَفُ الْعَادَاتِ وَهُوَ لَيْسَ مِنَ الْعَكْسِ وَيَقَعُ الْعَكْسُ عَلَى وَجْهِ مِنْهَا أَنْ يَقَعَ بَيْنَ أَحَدِ طَرَفَيْ جُمْلٍ وَمَا أَضِيفَ إِلَيْهِ ذَلِكَ الطَّرَفُ نَحْوُ عَادَاتِ السَّادَاتِ سَادَاتِ الْعَادَاتِ فَالْعَادَاتُ أَحَدُ طَرَفَيْ الْكَلَامِ وَالسَّادَاتُ مَضَافٌ إِلَيْهِ لِذَلِكَ الطَّرَفِ وَقَدْ وَقَعَ الْعَكْسُ بَيْنَهُمَا بَانَ قَدْ أَوَّلَا الْعَادَاتُ عَلَى السَّادَاتِ ثُمَّ السَّادَاتُ عَلَى الْعَادَاتِ۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک عکس ہے اور وہ کلام کے ایک جزء کو دوسرے سے جزء سے مقدم کر کے پھر اسی مقدم جزء کو اس مؤخر جزء سے مؤخر کر دیا جائے جو پہلے مقدم تھا اور زیادہ صریح عبارت وہ ہے جسے بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ مزاج یہ ہے کہ کلام کے کسی جزء کو پہلے مقدم کر دیا جائے پھر اس کا عکس کر کے مؤخر کو مقدم اور مقدم کو مؤخر کر دیا جائے مصنف کی ظاہری عبارت عادات السادات اشرف العادات پر صادق ہے جبکہ یہ عکس نہیں ہے اور عکس کی کئی صورتیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک ہی جملہ کے دو طرفوں اور اس کے مضاف الیہ میں عکس واقع کر دیا جائے جیسے عادات السادات سادات العادات یعنی سرداروں کی عادات عادتوں کی سردار ہوتی ہیں۔ تو عادات کلام کا ایک طرف ہے اور سادات اسی طرف میں اس کیلئے مضاف الیہ ہے اور ان کے درمیان عکس واقع ہوا ہے کہ پہلے عادات کو سادات پر پھر سادات کو عادات پر مقدم کر دیا ہے۔

تشریح:-

العکس :- (۶) عکس کے لغوی معنی ہیں الٹا کرنا اور اصطلاح میں عکس کہتے ہیں کلام کے ایک جزء کو دوسرے جزء پر مقدم کر کے اس کا عکس کرنے کو یعنی پہلے سے جو مؤخر ہوا ہے مقدم کر دیا جائے اور جو مقدم ہوا ہے مؤخر کر دیا جائے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت :- یہ ہے کہ جملہ کے احدا الطرفین اور اس کے مضاف الیہ میں عکس واقع کر دیا جائے جیسے عادات السادات سادات العادات۔ سرداروں کی عادات عادتوں کے سردار ہوتی ہیں۔

محل استشہاد :- اس میں عادات احدا الطرفین ہے اور سادات اس کیلئے مضاف الیہ ہے پھر ان میں سادات کو عادات پر مقدم کر کے اس کا عکس کر دیا گیا ہے۔

اسی طرح کلام الملوك ملوك الکلام - بادشاہوں کی باتیں باتوں کے بادشاہ ہوتی ہیں۔ اس میں بھی ”کلام“ ”الملوك“ پر مقدم ہے اور ”الملوك“ کلام کا مضاف الیہ ہے پھر اس کا عکس کر کے ملوک کو کلام پر مقدم کر دیا گیا ہے۔

والعبارة الواضحة :- اس عبارت کے ساتھ شارح نے ماتن پر اعتراض کیا ہے کہ ماتن نے عکس کی جو تعریف کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کلام کے ایک جزء کو مقدم کر کے اسے دوبارہ مؤخر کر دیا جائے تو وہ عکس بن جائے جیسے ہمارے اس قول میں ہے کہ ”عادات السادات اشرف العادات“ حالانکہ اس کو کوئی عکس نہیں کہتا ہے اسلئے ان کو چاہئے تھا کہ وہ عکس کی تعریف یوں کرتے کہ عکس وہ ہے جس میں کلام کے اندر کلام کے ایک جزء کو مقدم کر دیا جائے اور پھر اس کا عکس کر کے مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کر دیا جائے۔

وَمِنْهَا أَيْ مِنَ الْوُجُوهِ أَنْ يَقَعَ بَيْنَ مُتَعَلِّقِي فِعْلَيْنِ فِي جُمْلَتَيْنِ نَحْوُ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ فَالْحَيُّ وَالْمَيِّتُ مُتَعَلِّقَا يُخْرِجُ وَقَدْ أَوَّلَا الْحَيَّ عَلَى الْمَيِّتِ وَثَانِيَا الْمَيِّتَ عَلَى الْحَيِّ وَمِنْهَا أَيْ مِنَ الْوُجُوهِ أَنْ يَقَعَ بَيْنَ لَفْظَيْنِ فِي طَرَفَيْ جُمْلَتَيْنِ نَحْوُ لَاهُنَّ جَلَّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَجْلَوْنَ لَهُنَّ قَدْ أَوَّلَاهُنَّ عَلَى هُنَّ وَثَانِيَا هُنَّ عَلَى هُنَّ وَهُمَا لَفْظَانِ وَقَعَ أَحَدُهُمَا فِي جَانِبِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْآخَرُ فِي جَانِبِ الْمُسْنَدِ۔

ترجمہ:-

اور عکس کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ دو جملوں میں فعل کے دو محلقوں میں عکس ہو جیسے وہ زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور مردہ کو زندہ

سے نکالتا ہے توحی اور میت دونوں بخرج کا متعلق ہیں پہلے جی کو میت پر اور پھر میت کو جی پر مقدم کر دیا ہے۔

اور انہی میں سے ایک یہ ہے کہ طرفین میں واقع ہونے والے دو لفظوں میں عکس واقع ہو جیسے نہ تو وہ عورتیں ان مردوں کیلئے حلال ہیں اور نہ ہی وہ مردان عورتوں کیلئے حلال ہیں یہاں پہلے ”هن“ کو ”هم“ پر اور پھر ”هم“ کو ”هن“ پر مقدم کر دیا اور یہ دونوں ایسے الفاظ ہیں جن میں سے ایک مسند الیہ کی جانب اور دوسرا مسند کی جانب واقع ہوا ہے۔

تشریح:-

دوسری صورت:- دو جملوں میں دو فعلوں کے متعلقوں کے درمیان عکس کر دیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ“

وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“ وہ زندہ کو مردے سے نکالتا ہے اور مردے کو زندہ سے نکالتا ہے۔ اس آیت میں ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ“ ایک جملہ اور ”وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“ دوسرا جملہ ہے جملہ اولیٰ میں فعل کا متعلق ”مِنَ الْمَيِّتِ“ ہے اور جملہ ثانیہ میں ”يُخْرِجُ“ فعل کا متعلق ”مِنَ الْحَيِّ“ ہے یہ دونوں الگ الگ ہیں لیکن جملہ اولیٰ میں ”مِنَ الْمَيِّتِ“ متعلق کو مقدم کر دیا ہے اور جملہ ثانیہ میں مؤخر کر دیا ہے۔ تیسری صورت:- عکس کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے لفظوں میں سے ہر ایک میں عکس کر دیا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لَا

هَنَ حَلَّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحْلِلُونَ لَهُنَ“ نہ تو وہ عورتیں ان مردوں کیلئے حلال ہیں اور نہ ہی وہ مردان عورتوں کیلئے حلال ہیں۔

محل استشہاد:- اس آیت میں جملہ اولیٰ میں ”هَنَ“ مقدم اور ”هَمَ“ مؤخر ہے اور جملہ ثانیہ میں اس کا عکس کر دیا ہے کہ ”هَمَ“ مقدم اور ”هَنَ“ مؤخر ہے۔

وَمِنْهُ أَى مِنَ الْمَعْنَوَى الرَّجُوعُ وَهُوَ الْعَوْدُ إِلَى الْكَلَامِ السَّابِقِ بِالنَّقْضِ أَى بِنَقْضِهِ وَإِنْطَالِهِ لِنَكْتَةِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ قُفْتُ بِالْدِّيَارِ التِّي لَمْ يَعْفَهَا الْقَدَمُ أَى لَمْ يُبْلِهَا تَطَاوُلُ الزَّمَانِ وَتَقَادُومُ الْعَهْدِ ثُمَّ عَادَ إِلَى ذَلِكَ الْكَلَامِ وَنَقَضَهُ بِقَوْلِهِ بَلَى وَغَيْرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالْدِّيمُ أَى الرِّيَاحُ وَالْأَمْطَارُ وَالنَّكْتَةُ إِظْهَارُ التَّحْيِيرِ وَالتَّدْلِيهِ كَأَنَّهُ أَخْبَرَ أَوَّلًا بِمَاتَحَقَّقَ لَهُ ثُمَّ أَفَاقَ بَعْضَ الْإِفَاقَةِ فَتَنَقَّضَ الْكَلَامُ السَّابِقُ قَائِلًا بَلَى عَفَاَهَا الْقَدَمُ وَغَيْرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالْدِّيمُ۔ ترجمہ:-

اور معنات معنویہ میں سے ایک رجوع ہے اور وہ کسی نکتہ کی وجہ سے کلام سابق کو باطل کرنے کے ساتھ اس کی طرف لوٹنے کو کہتے ہیں جیسے شعر ان گھروں پر بظہر جاجن کو امتداد وقت اور مرد زمانہ نے نہیں مٹا دیا ہے یہ کہہ کر شاعر نے پھر اس کلام کی طرف رجوع کیا اور اسے اپنے اس قول کے ساتھ باطل کر دیا کہ ہاں ہواؤں نے اور زور کے بارشوں نے اس کو بدل دیا ہے اور اس میں نکتہ حیرت اور پریشانی کا اظہار کرنا ہے کہ اس نے ایک غیر محقق چیز کی خبر دی ہے پھر اسے ہوش آیا تو کلام سابق کو یہ کہتے ہوئے باطل کر دیا کہ امتداد وقت اور ہواؤں نے اس کو بدل دیا ہے۔

تشریح:-

الرجوع:- (۷) رجوع کے لغوی معنی ہیں لوٹنا اور اصطلاح میں کسی نکتہ (اظہار تحیر وغیرہ) کی وجہ سے کلام سابق کو باطل کرنے کیلئے اس کی طرف لوٹنے کو رجوع کہتے ہیں جیسے زہیر ابن ابی سلمیٰ کا یہ شعر

قَفَّ بِالْدِّيَارِ التِّي لَمْ يَعْفَهَا الْقَدَمُ: بَلَى وَغَيْرَهَا الْأَرْوَاحُ وَالْدِّيمُ -

تحقیق المفردات:- قف وقف یقف مثال واوی سے امر کا صیغہ ہے بمعنی رک جاؤ۔ دیار دار کی جمع ہے بمعنی شہر علاقہ۔ یعف عفی یعفوا سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں مٹ جانا۔ القدم مرد زمانہ عرصہ دراز کا گزر جانا۔ ارواح ریح کی جمع ہے بمعنی ہوا۔ الدیم مسلسل برسنے والی موسلا دار بارش۔

ترجمہ:- تم رک جاؤ ان گھروں پر جن کو مرد زمانہ نہیں مٹایا ہے بلکہ انہیں مسلسل تیز ہواؤں اور بارشوں نے تبدیل کر دیا ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں زہیر نے پہلے ان گھروں کے عدم تغیر کو بیان کیا کہ زمانے کے امتداد اور طوالت کے باوجود ان گھروں کے نشانات

نہیں مئے ہیں پھر گویا کہ اسے اپنے قول کی غلطی کا احساس ہوا تو اپنے اس قول کو باطل کرنے کیلئے اس کی طرف رجوع کر کے کہنے لگا کہ نہیں بلکہ اسے تو مرد زمانہ ہواؤں اور مسلسل بارشوں نے بدل کر رکھ دیا ہے۔ اور یہ رجوع کر کے شاعر نے اپنی حیرت کا اظہار کیا ہے۔

وَبَيْنَهُ أَى مِنَ الْمَعْنَوَى التَّوْرِيَّةِ وَيُسَمَّى الْإِيهَامُ أَيْضًا وَهُوَ أَنْ يُطْلَقَ لَفْظٌ لَهُ مَعْنَيَانِ قَرِيبٌ وَبَعِيدٌ وَيُرَادُ بِهِ الْبَعِيدُ اعْتِمَادًا عَلَى قَرِينَةٍ خَفِيَّةٍ وَهِيَ ضَرْبَانِ الْأَوَّلَى مُجَرَّدَةٌ وَهِيَ التَّوْرِيَّةُ الَّتِي لَا تَجَامِعُ شَيْئًا بِمَآيَلَاتِهِمُ الْقَرِيبُ نَحْوُ الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى أَرَادَ بِاسْتَوَى مَعْنَاهُ الْبَعِيدُ وَهُوَ اسْتَوَى وَلَمْ يَفْرَنْ بِهِ شَيْئًا بِمَآيَلَاتِهِمُ الْقَرِيبُ الَّذِي هُوَ الْاسْتِقْرَارُ۔

ترجمہ:-

محسّنات معنویہ میں سے ایک تور یہ ہے جس کو ایہام بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایسا لفظ بولا جائے جس کے دو معنی ہوں قریب اور بعید اور مراد معنی بعید ہو خفیہ قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مجرّدہ اور وہ وہ ہے جو معنی قریب کے مناسب کسی چیز کے ساتھ جمع ہو جیسے رحمن عرش پر متمسک ہو ایہاں پر استوی کے معنی بعید مراد ہیں یعنی بلند ہونا اور یہ قرینی معنی یعنی استقرار کے کسی مناسب امر کے ساتھ مقترن نہیں ہے۔  
تشریح:-

التوریه :- (۸) محسّنات معنویہ میں سے ایک تور یہ ہے اس کا دوسرا نام ”ایہام“ بھی ہے تور یہ وری بیوری توریه سے مأخوذ ہے اس کے لغوی معنی ہیں چھپانا اور اصطلاح میں تور یہ کہتے ہیں کسی لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید۔ تو متکلم وہ لفظ بول کر کسی قرینہ کی وجہ سے اس کے معنی بعید کا ارادہ کرے جبکہ اس کا مخاطب اس کا معنی قریب سمجھے۔

پھر تور یہ کی دو قسمیں ہیں تور یہ مجرّدہ تور یہ مرشّحہ۔

تور یہ مجرّدہ :- وہ تور یہ ہے جس میں معنی بعید کے قصد کرنے میں معنی قریب کے کسی مناسب اور لازم کو جمع نہ کیا گیا ہو جیسے ”الرحمن علی العرش استوی“ رحمن نے عرش پر غلبہ پایا۔

محل استشہاد :- اس میں استوی کے معنی قریب ہیں استقرار پانا اور معنی بعید ہے غلبہ پانا یہاں پر اس کا معنی بعید مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر غلبہ پایا ہے اور عرش چونکہ پوری دنیا کو محیط ہے تو اس سے یہ معنی ثابت ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کو پوری دنیا پر غلبہ ہے اور اس کے ساتھ معنی قریب کا کوئی مناسب یا لازم مذکور نہیں ہے اسلئے کہ اس لفظ کا معنی قریب اللہ تعالیٰ کا مناسب نہیں ہے۔

وَالثَّانِيَّةُ مُرْشَّحَةٌ وَهِيَ الَّتِي تَجَامِعُ شَيْئًا بِمَآيَلَاتِهِمُ الْقَرِيبُ نَحْوُ السَّمَاءِ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ أَرَادَ بِأَيْدٍ مَعْنَاهُ الْبَعِيدُ وَهُوَ الْقُدْرَةُ وَقَدْ فَرَنَ بِهَا مَآيَلَاتِهِمُ الْقَرِيبُ الَّذِي هُوَ الْجَارِحَةُ الْمَخْصُوصَةُ وَهُوَ قَوْلُهُ بَنَيْنَاهَا إِذِ الْبِنَاءِ بِمَآيَلَاتِهِمُ الْيَدُ وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى مَا اسْتَهْرَبْنِي أَهْلُ الظَّاهِرِ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ وَالْأَفَالَنْحَقِيقُ إِنَّ هَذَا تَمْثِيلٌ وَتَصْوِيرٌ لِعَظَمَتِهِ وَتَوْقِيفٌ عَلَى كُنْهِ جَلَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُتِمَّحَلَ لِلْمُفْرَدَاتِ حَقِيقَةُ أَوْ مَجَازًا۔

ترجمہ:-

اور دوسری مرشّحہ ہے اور تور یہ مرشّحہ وہ ہے جو قرینی معنی کے مناسب امر کے ساتھ جمع ہو جائے جیسے اور بنایا ہم نے آسمان کو قوت سے یہاں پر ایدی کے معنی بعید مراد ہیں یعنی قدرت اور قرینی معنی یعنی ہاتھ کے مناسب امر کے ساتھ ملا ہوا ہے اور وہ بنینا ہا ہے کیونکہ بناء ہاتھ سے متعلق ہے اور یہ اس پر مبنی ہے جو اہل ظواہر مفسرین کے ہاں مشہور ہے ورنہ تحقیق یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے جاہ و جلال اور عظمت و کبریائی کی تمثیل ہے بغیر اس کے کہ مفردات کے حقیقت یا مجاز ہونے کا تکلف کیا جائے۔

تشریح:-

تور یہ مرشّحہ :- وہ تور یہ ہے جس میں معنی بعید کے ساتھ معنی قریب کے لوازمات اور مناسبات کو بھی جمع کر دیا جائے جیسے والسمااء بنیناھا

باید ” اور آسان کو ہم نے ہاتھوں سے بنایا ہے۔

محل استشہاد:۔ اس میں محل استشہاد ”باید“ ہے اس کے معنی قریب ہیں ہاتھ اور معنی بعید ہیں قدرت یہاں پر اس کا معنی بعید مراد ہے اور اس کے ساتھ معنی قریب کا مناسب ”بنیناھا“ مذکور ہے اسلئے کہ بنانا ہاتھ کا مناسب ہے یہی وجہ ہے کہ ہر چیز کو ہاتھ سے بنایا جاتا ہے۔  
فائدہ:۔ ان دونوں آیتوں میں جو کچھ کہا گیا ہے یہ اہل ظواہر کی رائی کے مطابق ہے محققین مفسرین کے نزدیک مفردات میں حقیقت و مجاز کے اعتبار سے گفتگو کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ کہہ دینا بہتر ہے کہ ان آیتوں میں تمثیل ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا آسمانوں کو اپنے دست قدرت سے بنانے کی صورت مجموعہ کو استعارہ تمثیلیہ بنایا گیا ہے ہاتھوں سے بنائی گئی دیوار کی صورت مجموعہ سے اور عرش پر غلبہ پانے کی تشبیہ بیٹھنے کے ساتھ دی گئی ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت شان اور کمال قدرت کو ذہن نشین کرانا مقصود ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْأَسْتِخْدَامِ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِلَفْظٍ لَهُ مَعْنَيَانِ أَحَدُهُمَا أَيْ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ ثُمَّ يُرَادَ بِضَمِيرِهِ أَيْ بِالضَّمِيرِ الْعَائِدِ إِلَى ذَلِكَ اللَّفْظِ مَعْنَاهُ الْآخَرُ أَوْ يُرَادُ بِأَحَدِ ضَمِيرَيْهِ أَحَدُهُمَا أَيْ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ ثُمَّ يُرَادُ بِالْآخَرِ أَيْ بِضَمِيرِهِ الْآخَرِ مَعْنَاهُ الْآخَرُ وَفِي كِلَيْهِمَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَيَانِ حَقِيقَتَيْنِ أَوْ مَجَازَتَيْنِ وَأَنْ يَكُونَا مُخْتَلِفَيْنِ فَالْأَوَّلُ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِاللَّفْظِ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ وَبِضَمِيرِهِ مَعْنَاهُ الْآخَرُ كَقَوْلِهِ شِعْرًا أَنْزَلَ السَّمَاءَ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا أَعْضَابًا جَمَعَ غَضَبَانِ أَرَادَ بِالسَّمَاءِ الْغَيْثَ وَبِضَمِيرِهِ فِي رَعَيْنَاهُ السَّبْتَ وَكِلَا الْمَعْنَيْنِ مَجَازٌ وَالثَّانِي وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِأَحَدِ ضَمِيرَيْهِ أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ وَبِالضَّمِيرِ الْآخَرِ مَعْنَاهُ الْآخَرُ كَقَوْلِهِ شِعْرًا فَسَقَى الْغُضَاوَالسَّائِكِينَ وَإِنْ هُمْ شَبَّوْهُ بَيْنَ جَوَانِحِي وَضَلُّوْغِي أَرَادَ بِأَحَدِ ضَمِيرِي الْغُضَاوَالْغَنِي الْمَجْرُورَ فِي السَّائِكِينَ الْمَكَانَ الَّذِي فِيهِ شَجَرَةُ الْغُضَاوَالْآخَرِ أَعْنِي الْمَنْصُوبَ فِي شَبَّوْهُ النَّارَ الْخَاصِلَةَ مِنْ شَجَرَةِ الْغُضَاوَالْآخَرِ مَعْنَاهُ مَجَازِيٌّ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک استخد ام ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اور لفظ سے اس کے ایک معنی مراد ہوں اور ضمیر سے جو اسی لفظ کی طرف لوٹ رہی ہو دوسرا معنی مراد ہو یا اس کی ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہو اور اس کی دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو ان دونوں صورتوں میں جائز ہے کہ وہ دونوں معنی حقیقی ہوں یا مجازی اور یا مختلف پس اول اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی مراد ہو اور اس کی ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو جیسے شعر جب کسی قوم کی زمین پر بارش ہوتی ہے تو ہم اس کو چراتے ہیں اگرچہ وہ ناراض ہو جائیں غصہ ب غصہ ان کی جمع ہے سماء سے مراد بارش ہے اور رعیناہ کی ضمیر سے گھاس مراد ہے اور دونوں معنی مجازی ہیں اور ثانی اور وہ یہ ہے کہ ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہوں اور اس کی دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہوں جیسے شعر تو سیراب کرے خدا جھاؤ کو اور اس کے رہنے والوں کو اگرچہ انھوں نے میری پسلیوں اور کمر میں آگ جلائی ہے شاعر نے ساکنیہ کی ضمیر سے وہ جگہ مراد لی ہے جس میں جھاؤ ہو اور دوسری ضمیر منصوب سے جو شبوہ میں ہے آگ مراد لی ہے جو جھاؤ کے درخت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ دونوں معنی مجازی ہیں۔

تشریح:۔

الاستخدام:۔ (۹) محسنات معنویہ میں سے ایک استخد ام ہے استخد ام کے لغوی معنی ہیں کسی کو خادم بنانا اور اس میں بھی معنی موضوع لڑ کو معنی غیر موضوع لڑ کا خادم بنایا جاتا ہے اسلئے اسے استخد ام کہتے ہیں۔

اور اصطلاح میں صنعت استخد ام کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کو ذکر کر کے پھر اس کی طرف ضمیر لوٹا کر لفظ سے اس کا ایک معنی مراد لیا جائے اور اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر سے اس کا دوسرا معنی مراد لیا جائے خواہ یہ دونوں معنی حقیقی ہوں یا مجازی یا ایک معنی حقیقی اور دوسرا معنی مجازی ہو۔

اور استخد ام کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی لفظ کو ذکر کر کے اس کی طرف دو ضمیریں لوٹائی جائیں ان میں سے ایک ضمیر سے ایک معنی مراد لیا جائے اور دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد لیا جائے خواہ دونوں معنی حقیقی ہوں یا مجازی یا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی مجازی۔

پہلی صورت کی مثال یعنی جہاں پر اسم ظاہر سے ایک معنی مراد ہو اور اسم ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو جیسے معاویہ ابن مالک کا یہ شعر

اذ انزل السماء بارض قوم: رعیناہ وان کانوا غصبا۔

تحقیق المفردات:- سماء سے مراد بارش ہے۔ رعینا رعبی سے مأخوذ ہے بمعنی چرانا یعنی ہم اس گھاس کو چراتے ہیں۔

غضاب غصبان کی جمع ہے اس کے معنی ہیں غصہ کرنا غضبانک ہوتا۔

ترجمہ:- جب کسی قوم کی زمین پر بارش ہوتی ہے تو ہم اس کو چراتے ہیں اگرچہ وہ ناراض ہوں۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”السماء“ اور ”رعیناہ“ کی ضمیر ہے اس میں سماء سے مراد اس کا معنی مجازی بارش ہے اور ”رعیناہ“

کی ضمیر سے اس بارش سے اگنے والے پودے گھاس بھوس مراد ہیں اور یہ دونوں معنی مجازی ہیں۔

دوسری صورت یعنی اسم ظاہر کی طرف لوٹنے والی دو ضمیروں میں سے ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہو اور دوسری ضمیر سے دوسرا معنی مراد ہو جیسے

نحری کا یہ شعر فسقا الغضا والساکنیہ وان ہم: شہوہ بین جوانحی و ضلوعی۔

تحقیق المفردات:- غصاء کے دو معنی ہیں ایک معنی ہے آگ اور دوسرا معنی ہے جھاؤ کا درخت جس کی لکڑی بہت سخت ہوتی ہے اور اس

کا انکارہ دیر تک رہتا ہے۔ شہوہ شب النار سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں آگ روشن کرنا۔ جوانحی جانحہ کی جمع ہے سینے کے نیچے پہلی۔

ضلوع ضلع کی جمع ہے بمعنی وہ پہلی جو کمر اور پیٹھ کی طرف ہوتی ہے۔

ترجمہ:- خدا سیراب کرے جھاؤ کے درخت اور اس کے آس پاس رہنے والوں کو اگرچہ انھوں نے میرے سینے اور میری کمر میں جھاؤ کے

درخت کی آگ لگائی ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”ساکنیہ“ کی ضمیر مجرور سے جھاؤ کے درخت کے آس پاس وہ جگہ مراد ہے جس میں وہ لوگ رہتے تھے اور

”شہوہ“ کی ضمیر منصوب سے وہ آگ مراد ہے جو اس درخت کی لکڑی کے ساتھ روشن کی جاتی ہے اور یہ دونوں اس لفظ کے معنی مجازی ہیں۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ اللَّفْظِ وَالنَّشْرِ وَهُوَ ذِكْرُ الْمُتَعَدِّدِ عَلَى التَّفْصِيلِ وَالْإِجْمَالِ ثُمَّ ذِكْرُ مَا لِكُلِّ وَاحِدٍ

مِنْ أَحَادِهِدَّ الْمُتَعَدِّدِ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينَ ثِقَّةٍ أَيْ الذِّكْرُ بِدُونِ التَّعْيِينِ لِأَجْلِ الْوُثُوقِ بِأَنَّ السَّمَاعَ يَرُدُّهُ إِلَيْهِ

أَيْ يَرُدُّ مَا لِكُلِّ مِنْ أَحَادِهِدَّ الْمُتَعَدِّدِ إِلَى مَا هُوَ لَهُ لِيَعْلَمَهُ بِذَلِكَ بِالْقَرَائِنِ اللَّفْظِيَّةِ أَوِ الْمَعْنَوِيَّةِ

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک لف نشر ہے اور وہ چند چیزوں کو اجمالاً یا تفصیلاً ذکر کر کے پھر اس کو ذکر کرنا ہے جو ان میں سے ہر ایک کیلئے ہے

ان متعدد چیزوں کے احاد میں سے تعین کے بغیر اس بات پر اعتماد کرتے ہوئے کہ سامع خود اسے ہر ایک کے ساتھ ملائے گا یعنی سامع ان متعدد میں سے

ہر ایک کو اس کی طرف لوٹائے گا جو اس کے متعلق میں سے کر دیا ہے قرائن لفظیہ یا معنویہ کی وجہ سے اس کے جاننے کی وجہ سے۔

تفترج:-

اللف والنشر:- (۱۰) لف کے لغوی معنی ہیں لپیٹنا اور نشر کے لغوی معنی ہیں پھیلانا۔ اور اصطلاح میں لف نشر اس کو کہتے ہیں کہ دو یا دو سے

زیادہ متعدد چیزوں کو تفصیلاً یا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کے متعلق کو متعین کئے بغیر ذکر کر دینا تاکہ سامع اور مخاطب قرینہ معنویہ یا قرینہ

لفظیہ کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک متعلق کو اس کے مناسب کی طرف لوٹائے۔

فَالْأَوَّلُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ ذِكْرُ الْمُتَعَدِّدِ عَلَى التَّفْصِيلِ ضَرْبَانِ لِأَنَّ النَّشْرَ مَا عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ بِأَنْ يَكُونَ

الْأَوَّلُ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فِي النَّشْرِ لِلْأَوَّلِ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فِي اللَّفِّ وَالثَّانِي لِلثَّانِي وَهَكَذَا إِلَى الْآخِرِ نَحْوُ وَمِنْ



رَحْمَتِهِ جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَلِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ ذُكِرَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ عَلَى التَّفْصِيلِ ثُمَّ ذُكِرَ مَالِ اللَّيْلِ وَهُوَ السُّكُونُ فِيهِ وَمَالِ النَّهَارِ هُوَ الْإِبْتِغَاءُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ قِيلَ عَدَمُ التَّعْيِينِ فِي الْآيَةِ مُمْتَنِعٌ فَإِنَّ الْمَجْرُورَ مِنْ فِيهِ عَائِدٌ إِلَى اللَّيْلِ لَا مَحَالَةَ فَلَنَأْنَعُمَ وَلَكِنْ بِإِعْتِبَارِ اخْتِمَالِ أَنْ يَعُودَ إِلَى كُلِّ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَتَحَقَّقُ عَدَمُ التَّعْيِينِ

ترجمہ:-

تو اول اور وہ یہ ہے کہ چند چیزوں کو تفصیلاً ذکر کر دیا جائے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ نشر یا تولف کی ترتیب پر ہوگا اس طور پر کہ نشر کے متعدد کا اول لف کے متعدد کا اول کیلئے ہو اور ثانی ثانی کیلئے ہو اسی طرح آخر تک جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے اپنی مہربانی سے بنائے تمہارے لئے رات اور دن تاکہ تم اس میں آرام کرو اور کچھ اس کے فضل میں سے تلاش کرو یہاں پر لیل اور نہار کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر کے لیل کے لئے سکون اور دن کیلئے ابتغاء فضل کو ترتیب کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت میں عدم تعین ممنوع ہے اسلئے کہ فید کی ضمیر مجرور لیل کی طرف لوٹ رہی ہے تو ہم کہیں گے کہ ٹھیک ہے لیکن اس میں لیل و نہار میں سے ہر ایک کی طرف لوٹنے کے احتمال کی وجہ سے عدم تعین متحقق ہے۔

تشریح:-

پھر متعدد تفصیلی کی دو قسمیں ہیں لف نشر مرتب اور لف نشر غیر مرتب یا ماثوش کہتے ہیں۔

لف نشر مرتب کا مطلب یہ ہے کہ متعدد میں دو یا دو سے زیادہ چیزیں جس ترتیب کے ساتھ مذکور ہیں نشر میں بھی اسی ترتیب کے ساتھ ذکر کرنا کہ مقدم کو مقدم کر دیا جائے اور مؤخر کو مؤخر کر دیا جائے۔

لف نشر مرتب کی مثال جیسے وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَلِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ اور اس اللہ کی رحمت میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات بنائی ہے تاکہ تم اس میں آرام و سکون کر سکو اور اس کے فضل کو تلاش کر سکو!

اس آیت میں محل استشہاد اللیل والنہار اور "لنيسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله" ہے اس آیت میں لیل و نہار دو متعدد چیزوں کو ذکر کیا ہے تو یہ لف ہے اور اس میں لیل مقدم اور نہار مؤخر ہے اور اسی ترتیب سے ان کا متعلق بھی ذکر کر دیا ہے کہ لیل کا متعلق "لنيسكنوا فيه" ہے (کیونکہ رات آرام کیلئے ہوتی ہے) تو اس کو مقدم کر دیا ہے اور لف میں نہار مؤخر تھا تو اس کا متعلق "ولتبتغوا" کو بھی مؤخر کر دیا (کیونکہ دن کمانے کیلئے ہوتا ہے)

اعتراض اس پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا کہ آپ نے لف نشر کی تعریف میں کہا ہے کہ نشر میں لف کی طرف تعین کا کوئی اشارہ نہ ہو سامع صرف قرینہ سے اسے جانے تو اس کی مثال میں قرآن کی اس آیت کو پیش کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں فید کی ضمیر قطعی طور پر لیل کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس میں چونکہ نشر میں لف کی طرف اشارہ ہے اسلئے مثال میں یہ آیت پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ضمیر کے نفس مرجع میں لیل و نہار میں سے چونکہ ہر ایک کا احتمال ہے اسلئے نشر میں تعین نہیں ہوگی لہذا ہماری مثال مثال کے مطابق اور صحیح ہے۔

وَأَمَّا عَلَىٰ غَيْرِ تَرْتِيبِهِ أَيْ تَرْتِيبِ اللَّفِّ سَوَاءٌ كَانَ مَعْكُوسَ التَّرْتِيبِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ كَيْفَ أَسْلَوْا وَأَنْتَ حَقٌّ وَهُوَ النِّقَامُ الرَّمْلُ وَغَضٌّ وَغَزَالٌ لِحَظٍّ أَوْ قَدْ أَرْدَفَا فَالْحَظُّ لِلْغَزَالِ وَالْقَدْ لِلْغَضِّ وَالرَّدْفُ لِلْحَقِّفِ أَوْ مُخْتَلِطًا كَقَوْلِكَ هُوَ شَمْسٌ وَأَسَدٌ وَبَحْرٌ جُودٌ وَنَهَاءٌ وَشَجَاعَةٌ وَالشَّانِي وَهُوَ أَنْ يَكُونَ ذُكْرُ الْمُتَعَدِّدِ عَلَى الْإِجْمَالِ نَحْوُ قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ فَإِنَّ الضَّمِيرَ فِي قَالُوا لِلْيَهُودِ وَالنَّصَارَىٰ فَذُكِرَ الْفَرِيقَانِ عَلَى الْإِجْمَالِ بِالضَّمِيرِ الْعَائِدِ إِلَيْهِمَا ثُمَّ ذُكِرَ مَالُ كُلِّ أَيْ وَقَالَتْ

الْيَهُودُ لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ قَالَتْ النَّصَارَىٰ لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ نَصَارَىٰ فَلَمْ يَبَيِّنِ الْفَرِيقَيْنِ الْإِجْمَالًا لِعَدَمِ الْإِلْتِمَاسِ وَالشَّقَبَاءُ السَّامِعُ يَرُدُّ إِلَى كُلِّ فَرِيقٍ أَوْ قَوْلًا مَقُولًا لِلْعِلْمِ بِتَضْلِيلِ كُلِّ فَرِيقٍ صَاحِبَهُ وَاعْتِقَادِهِ إِنَّ دَاخِلَ الْجَنَّةِ هُوَ لَا صَاحِبَهُ وَلَا يُتَصَوَّرُ فِي هَذَا الضَّرْبِ

الترتیب و عَدْمُهُ۔

ترجمہ:-

یا نشر کی ترتیب کے خلاف ہوگا خواہ معکوس الترتیب ہو جیسے شعر میں تجھ سے کیسے صبر کروں حالانکہ توریت کا ٹیلہ ہے اور شاخ ہے اور ہرن ہے آنکھ کے اعتبار سے قد اور سرین کے اعتبار سے تو آنکھ ہرن کیلئے ہے اور قد شاخ کیلئے ہے مخلوط الترتیب ہو جیسے وہ سورج شیر اور سمندر ہے سخاوت روفق اور بہادری کے اعتبار سے اور ثانی اور وہ یہ ہے کہ کچھ چیزوں کا ذکر اجمالاً ہو جیسے اور وہ کہتے ہیں کہ کبھی جنت نہیں جائیں گے مگر وہ جو یہودی یا نصرانی ہیں قالوا کی ضمیر یہود اور نصاریٰ دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے تو دونوں فرقوں کا اس ضمیر کے ساتھ پہلے اجمالاً ذکر کیا ہے جو دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے پھر اس کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ہے یعنی یہودی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف یہودی جائیں گے اور نصرانی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف نصرانی جائیں گے تو پہلے دونوں فرقوں کو یادوں تولوں کو اجمالاً لپیٹ دیا ہے عدم التباس کی وجہ سے اور اس اعتماد کی وجہ سے کہ سامع ہر فرقہ یا ہر قول کے ساتھ اس کا متعلق یا مقولہ ملائے گا کیونکہ یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ ان میں سے ہر فرقہ دوسرے کو گمراہ سمجھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ جنت میں صرف وہ جائے گا اس کا ساتھی نہیں جائے گا اور اس قسم میں ترتیب اور عدم ترتیب متصور نہیں ہے۔

تشریح:-

لف نشر غیر مرتب کی تعریف:- لفظ نشر غیر مرتب وہ ہے جس میں نشر لفظ کی ترتیب کے مطابق نہ ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ نشر لفظ کے بالکل الٹ اور ضد ہو کہ لفظ میں سے اول کا متعلق نشر میں بالکل آخر میں مذکور ہو اور آخر کا متعلق بالکل شروع میں مذکور ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ بالکل الٹ اور ضد تو نہ ہو صرف غلط ہو یعنی ترتیب کا خیال رکھے بغیر ان کو ذکر کر دیا جائے۔

اول کی مثال جیسے بھری کا یہ شعر کیف اسلوا وانبت حقف و غصن :: و غزال لحظاً وقذاً اور دفا۔  
تحقیق المفردات:- اسلوا اسلو سے مأخوذ ہے بھول جانا عشق کا اثر جانا۔ حقف ریت کا گول ٹیلہ۔ غصن درخت کی شاخ، ڈالی۔ غزال ہرن۔ قذاً بمعنی قد و قامت۔ لحظ کن انھیوں سے دیکھنا۔ ردف سرین، کوہے۔  
ترجمہ:- میں تیرے عشق سے کیسے صبر کر سکتا ہوں حالانکہ توریت کا گول ٹیلہ ہے درخت کی ڈالی اور ہرن ہے آنکھ قد و قامت اور سرین کے اعتبار سے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں نشر میں لفظ کی ترتیب کا بالکل الٹ ہے لحظ کا تعلق غزال کے ساتھ ہے قد کا تعلق غصن کے ساتھ ہے اور ردف کا تعلق حقف کے ساتھ ہے۔

دوسری صورت (یعنی کچھ کی ترتیب الٹ دی گئی ہے اور کچھ کی نہیں ہے) کی مثال جیسے هو شمس واسد و بحر جوداً و بیہاء و شجاعة۔  
وہ سورج شیر اور سمندر ہے سخاوت، روفق اور شجاعت میں۔

محل استشہاد:- اس میں نشر میں سید ہی یا الٹی ترتیب کا خیال رکھے بغیر لفظ کی ترتیب گڈ مذکور دی گئی ہے چنانچہ جود کا تعلق بحر کے ساتھ ہے اور بحر لفظ میں سب سے مؤخر ہے اور جود سب سے مقدم ہے اور ”بیہاء“ کا تعلق شمس کے ساتھ ہے جو سب سے پہلے مذکور ہے اور شجاعة کا تعلق اسد کے ساتھ ہے جو لفظ میں درمیان میں مذکور ہے۔

یہاں تک لفظ کی وہ قسمیں بیان ہوئیں جن میں لفظ کا ذکر تفصیل کے ساتھ ہو اور اب یہاں سے لفظ کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں کہ لفظ کا ذکر تفصیل کے ساتھ نہ ہو بلکہ اجمال کے ساتھ ہو اس کی ایک ہی قسم ہوگی تفصیلی کی طرح مرتب یا غیر مرتب نہیں ہوگی اسلئے کہ اس میں اس طرح متصور نہیں ہو سکتا ہے جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هوذا او نصاریٰ۔“ اور انھوں نے کہا کہ ہرگز جنت میں نہیں جائیں گے مگر وہ جو یہودی یا عیسائی ہو۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”قالوا“ ہے اسلئے کہ اس کی ضمیر مرفوع یہود اور نصاریٰ دونوں کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس ضمیر کی وجہ سے دونوں فرقوں کا اجمالاً ذکر ہو جائے گا پھر اس کو نشر (پھیلا دیا) کیا ہے و قالَت الیہود لئن یدخل الجنة الامن کان ہوداً و قالت النصاریٰ لئن یدخل الجنة الامن کان نصاریٰ۔

یہودیوں نے کہا کہ جنت میں صرف یہودی جائیں گے اور نصاریٰ نے کہا کہ جنت میں صرف نصاریٰ جائیں گے۔

محل استشہاد:- اس آیت میں پہلے اجمالاً ایک ضمیر کے ساتھ دونوں فرقوں کا ذکر کر دیا گیا اور ایک ضمیر کے ساتھ ان کا ذکر اسلئے کیا کہ ان میں سے چونکہ ہر ایک دوسرے فریق کو گمراہ اور ضال سمجھتا تھا اسلئے ان میں التباس نہیں آسکتا تھا اسلئے ان کو ایک ہی ضمیر کیساتھ اجمالاً ذکر کر دیا۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک کو جدا جدا ذکر کر دیا کہ یہودی کہتے ہیں کہ جنت میں صرف ہم جائیں گے نصاریٰ نہیں جائیں گے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ یہودی گمراہ ہیں وہ جنت نہیں جائیں گے جنت میں صرف ہم جائیں گے۔

وَمِنْ غَرِيبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ أَنْ يُذْكَرَ مُتَعَدِّانَ أَوْ أَكْثَرُ ثُمَّ يُذْكَرُ فِي نَشْرٍ وَاحِدٍ مَا يَكُونُ لِكُلِّ مَنْ الْخَادِ كُلِّ مِنَ الْمُتَعَدِّينَ أَوْ أَكْثَرٍ كَمَا تَقُولُ الرَّاحَةُ وَالنَّعْبُ وَالْعَدْلُ وَالظُّلْمُ قَدْ سُدَّ مِنْ أَبْوَابِهَا مَا كَانَ مَفْتُوحًا وَفُتِحَ مِنْ طُرُقِهَا مَا كَانَ مَسْدُودًا۔

ترجمہ:-

لف نشر کی ایک عجیب صورت یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ چیزوں کو ذکر کر کے نشر واحد میں ان کو ذکر کر دیا جائے جو ان چیزوں میں سے ہر ایک کیلئے ہے جیسے تم کہتے ہو کہ راحت، نصیبت اور انصاف، ظلم کے جو دروازے کھلے تھے بند کر دئے اور جو بند تھے وہ کھول دئے گئے۔  
تشریح:-

ومن غریب اللف والنشر:- لف و نشر کی ایک عجیب و غریب قسم اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ متعدد کا ذکر کر دیا جائے اور پھر ایک نشر میں ان کا متعلق ذکر کر دیا جائے جیسے الراحة والنعب والعدل والظلم قد سد من ابوابها ما كان مفتوحا وفتح من طرقها ما كان مسدودا۔ راحت تھکاؤ عدل اور ظلم کے کھلے دروازوں کو بند کر دیا گیا ہے اور بند دروازوں کو کھول دیا گیا ہے۔  
محل استشہاد:- اس میں نشر اول ”قد سد من ابوابها ما كان مفتوحا“ کا تعلق لف اول یعنی ”راحت اور عدل“ کے ساتھ ہے اور دوسرا نشر ”وفتح من طرقها ما كان مسدودا“ کا تعلق لف ثانی تعب اور ظلم کے ساتھ ہے۔

وَبَيْنَهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْجَمْعُ وَهُوَ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ مُتَعَدِّدٍ اِثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرِ فَنِي حُكْمٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَحْوَهُ قَوْلُ أَبِي عَتَاهِيَةَ شِعْرٌ عَلِمْتُ يَا مُجَاشِعُ بَنُ مُسْعِدَةَ إِنَّ الشَّبَابَ وَالْفَرَاغَ وَالْجِدَّةَ أَيْ الْإِسْتِغْنَاءَ مُفْسِدَةٌ أَيْ دَاعِيَةٌ إِلَى الْفَسَادِ لِلْمَرْءِ أَيْ مُفْسِدَةٌ۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک جمع ہے اور وہ دو یا دو سے زیادہ متعدد کو ایک حکم میں جمع کرنے کو کہتے ہیں جیسے مال اور بیٹے دنیا کی کی زندگی کی رونق ہیں اور اسی طرح ابوالعافہ کا قول شعراے مجاشع بن مسعدہ تو جانتا ہے کہ جوانی فراغت اور مالداری انسان کیلئے کامل ہلاک کرنے والے ہیں۔  
تشریح:-

الجمع:- (۱۱) محسنات معنویہ میں سے ایک جمع ہے اور جمع کے لغوی معنی ہیں جمع کرنا اور اصطلاح میں جمع کہتے ہیں دو یا دو سے زیادہ متعددوں کو ایک ساتھ جمع کرنا۔

دو کو ایک حکم میں جمع کرنے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”السمال والبنون زينة الحياة الدنيا“ مال اور اولاد دنیا کے زندگی کی زینت ہیں اس میں مال اور اولاد دو متعددوں پر ایک ہی حکم ”دنیا کی زندگی کا زینت ہونا“ لگایا ہے۔

تین متعددوں کو ایک حکم میں جمع کرنے کی مثال جیسے ابوالعباس کا یہ شعر

علمت یا مجاشع بن مسعدة: أن الشباب والفراغ والجدّة مفسدة للمرأى مفسدة۔

تحقیق المفردات:۔ مجاشع ایک آدمی کا نام ہے۔ شباب جوانی۔ فراغ غیر مصروفیت والی زندگی۔ جدّة مالدارى اور غنى مفسدة کسی کو برباد کر کے رکھنا اور کسی کو بہت زیادہ نقصان پہنچانا۔

ترجمہ:۔ کیا تو جانتا ہے اے مجاشع بن مسعدہ! کہ جوانی فراغت اور مالدارى انسان کو بالکل خراب کر کے رکھ دیتے ہیں۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں ”شباب، فراغة، اور جدّة“ پر ایک ہی حکم لگایا ہے کہ یہ سب انسان کو کامل طور پر خراب کر دیتے ہیں۔

وَبِنَهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوَى التَّفْرِيقُ وَهُوَ اتِّقَاعُ تَبَايُنِ أَمْرَيْنِ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ فِي الْمَدْحِ أَوْ غَيْرِهِ كَقَوْلِهِ  
شِعْرُ مَا نَوَالَ الْغَمَامَ وَقْتَ رُبَيْعٍ كَنَوَالَ الْأَمِيرِ يَوْمَ سَخَاءٍ فَنَوَالَ الْأَمِيرِ بِدُرَّةٍ عَيْنٍ هِيَ عَشْرَةُ الْأَوْفِ دِرْهَمٍ  
وَنَوَالَ الْغَمَامَ قَطْرَةَ مَاءٍ أَوْ قَعَ التَّبَايُنِ بَيْنَ النَّوَالَيْنِ۔

ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے تفریق ہے اور وہ مدح وغیرہ میں سے ایک ہی نوع کے دو امروں میں تباین اور جدائی واقع کرنا ہے جیسے شعر بادل کی عطاء موسم بہار میں نہیں ہے امیر کے عطاء کی طرح سخاوت کے دن کیونکہ امیر کی عطاء دس ہزار درہم کا تھیلا ہے اور بارش کی عطاء ایک قطرہ پانی ہے شاعر نے دونوں عطاؤں میں فرق کر دیا ہے۔

تشریح:۔

تفسریق:۔ (۱۲) محسنات معنویہ میں سے ایک تفریق ہے تفریق کے معنی ہیں جدا کرنا۔ اور اصطلاح میں تفریق مدح غزل یا ہجو کے ایک ہی نوع کے دو امروں کے درمیان تباین واقع کرنے کو کہتے ہیں اور اس طرح مبالغہ پیدا کرنے کیلئے کیا جاتا ہے جیسے ابن و طواط کا یہ شعر

مانوال الغمام وقت الربيع: كنوال الامير يوم سخاء

فنوال الامير بدرة عين: ونوال الغمام قطرة ماء۔

تحقیق المفردات:۔ نوال عطاء۔ غمام بادل۔ بدرة عين دس ہزار درہم کا تھیلا۔ قطرة ماء پانی کا قطرہ۔

ترجمہ:۔ موسم بہار میں بادل کی عطاء نہیں ہے۔ سخاوت کے دن امیر کے عطاء کی طرح۔ اسلئے کہ امیر کی عطاء دس ہزار درہم ہے اور بادل کی عطاء پانی کا ایک قطرہ ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے امیر اور بادل کی عطاء میں تباین اور فرق ثابت کیا ہے کہ دونوں عطاء ایک نوع میں سے ہونے کے باوجود ان میں تباین ہے کہ امیر کی عطاء زیادہ اور بادل کی عطاء کم ہے۔

وَبِنَهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوَى التَّقْسِيمُ وَهُوَ ذِكْرُ مُتَعَدِّدٍ ثُمَّ إِضَافَةُ مَا لِكُلِّ إِلَيْهِ عَلَى التَّعْيِينِ وَبِهَذَا الْقَيْدِ خَرَجَ  
الْأَلْفُ وَالنَّشْرُ وَقَدْ أَهْمَلَهُ السَّكَكِيُّ فَتَوَهَّمُ بَعْضُهُمْ أَنَّ التَّقْسِيمَ عِنْدَهُ أَعْمٌ مِنَ الْأَلْفِ وَالنَّشْرِ وَأَقُولُ  
ذِكْرُ الْإِضَافَةِ مُغْنٍ عَنْ هَذَا الْقَيْدِ إِذْ لَيْسَ فِي الْأَلْفِ وَالنَّشْرِ إِضَافَةٌ مَا لِكُلِّ إِلَيْهِ بَلْ يُدْكَرُ فِيهِ مَا لِكُلِّ حَتَّى  
يُضَيِّفَهُ السَّامِعُ إِلَيْهِ وَيَرُدُّهُ عَلَيْهِ فَلْيَتَأَمَّلْ كَقَوْلِهِ شِعْرُ لَا يُقِيمُ عَلَيَّ ضَمِيمٍ أَيْ ظَلَمَ يُرَادُّهُ الضَّمِيرُ عَائِدٌ  
إِلَى الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ الْعَامُ الْمُقَدَّرُ إِلَّا الْإِذْلَانُ فِي الظَّاهِرِ فَاعِلٌ لَا يُقِيمُ وَفِي التَّحْقِيقِ بَدَلُ أَيْ لَا يُقِيمُ  
أَحَدٌ عَلَى ظَلَمٍ يُقْصَدُ بِهِ إِلَّا الْإِذْلَانُ عِزُّ الْحَيِّ وَهُوَ الْجَمَارُ وَالْوَتْدُ هَذَا أَيْ عِزُّ الْحَيِّ عَلَى الْخَسَفِ أَيْ  
الْإِذْلَانُ مَرْبُوطٌ بِرُمَّتِهِ هِيَ قِطْعَةُ حَبْلِ بَالِيَةٍ وَذَا أَيْ الْوَتْدُ يُشْجُ أَيْ يُدَقُّ وَيُشَقُّ رَأْسُهُ فَلَا يَزِيئِي لَا يَرُوقُ  
وَلَا يَرْحَمُ لَهُ أَحَدٌ ذَكَرَ الْعِزِّ وَالْوَتْدُ ثُمَّ أَضَافَ إِلَى الْأَوَّلِ الرِّبْطَ عَلَى الْخَسَفِ وَإِلَى الثَّانِي الشَّجَّ عَلَى

التَّعْيِينَ وَقِيلَ لَا تَعْيِينَ لَآنَ هَذَا وَادَّامَتَسَاوِيَانِ فِي الْإِشَارَةِ إِلَى الْقَرِيبِ وَكُلُّ مِنْهُمَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى الْعَبْرِ وَالْإِلَى الْوَتِدِ فَالْبَيِّنُ مِنَ اللَّفِّ وَالسَّنْبَرِ دُونَ التَّقْسِيمِ -

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک تقسیم ہے اور وہ چند چیزوں کو ذکر کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کے متعلق کو اس کی طرف منسوب کرنے کو کہتے ہیں اس قید کے لگانے سے لف نشر نکل جاتا ہے علامہ سکا کی یہ قید نہیں لگائی ہے جس کی وجہ سے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ لف نشر سے اعم ہے جبکہ میں کہتا ہوں کہ اضافت کا ذکر کرنا اس قید سے مستغنی کر دیتا ہے کیونکہ لف اور نشر میں ہر ایک کی طرف نسبت نہیں ہوتی ہے بلکہ ہر ایک کو ذکر کر دیا جاتا ہے پھر سامع خود ہی ہر ایک کی طرف منسوب کر دیتا ہے جیسے شعرا یہ ظلم کی جگہ کوئی نہیں ٹھہرتا ہے جس کا اس کے ساتھ ارادہ کیا جاتا ہو غیر متشقی منہ مقدر عام کی طرف لوٹ رہی ہے سوائے دو ذیلیوں کے بظاہر یہ لائقیم کا فاعل لگ رہا ہے جبکہ حقیقت میں یہ بدل ہے یعنی کوئی نہیں ٹھہرتا ہے ایسے ظلم کے ساتھ جو اس پر کیا جاتا ہو سوائے دو ذیلیوں کے ایک گدھا دوسرا میخ گدھا ذلت کے ساتھ ٹوٹی ہوئی رسی کے ساتھ بندھا رہتا ہے اور میخ کا سر پکلا جاتا ہے اور کوئی ان پر رحم نہیں کھاتا ہے شاعر نے گدھے اور میخ کو ذکر کرنے کے بعد اول کی طرف ذلت کے ساتھ بندھے رہنے کی نسبت کی ہے اور ثانی کی طرف بالعمین سر کے پکلے جانے کی نسبت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی تعین نہیں ہے اسلئے کہ ہذا اور ذل دونوں مساوی اور برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ اشارہ گدھے کی طرف ہو یا میخ کی طرف تو یہ شعر لف نشر کے قبیل سے بن جائے گا نہ کہ تقسیم کے قبیل سے۔

تشریح:-

التقسیم :- (۱۳) محسنات معنویہ میں سے ایک قسم تقسیم ہے اور تقسیم کے لغوی معنی ہیں حصہ حصہ کرنا اور اصطلاح میں تقسیم ایک بار متعدد کو ذکر کرنے کے بعد پھر اس متعدد کے متعلقات میں سے ہر ایک کی تعین کے ساتھ متعدد کی طرف نسبت کرنے کو کہتے ہیں۔ اس آخری قید کے ساتھ لف نشر مرتب سے احتراز کرنا مقصود ہے اسلئے کہ لف نشر میں تعین نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی تعین سامع پر چھوڑ دی جاتی ہے کہ وہ قرآن میں غور و فکر کر کے اس کی تعین کرے۔

علامہ سکا کی نے چونکہ تقسیم کی تعریف میں اس قید کی صراحت نہیں کی تھی جس کی وجہ سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ تقسیم اور لف نشر میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ لف نشر خاص مطلق ہے اور تقسیم عام مطلق اس طرح ہے کہ اس میں متعلق کا متعدد کیساتھ تعلق میں عدم تعین کی شرط ہے جبکہ تقسیم میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہے تو اگر تعین ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگا اور اگر تعین نہ ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگا تو تقسیم کے پائے جانے کی دو صورتیں پائی جائیں گی اور لف نشر کے پائے جانے کی ایک صورت پائی جائے گی اسلئے تقسیم لف نشر سے عام ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی یہ بات دو اعتبار سے صحیح نہیں ہے ایک اس اعتبار سے صحیح نہیں ہے کہ عدم ذکر عدم مراد کو مستلزم نہیں ہے ممکن ہے علامہ سکا کی نے یہ شرط ذکر تو نہ کی ہو لیکن ان کے نزدیک یہ شرط معتبر اور مراد ہو اور دوسری اس وجہ سے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ لفظ ”اضافہ“ کے ذکر کرنے کے بعد علی التعین کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اضافت کے معنی ہیں کہ متکلم صراحت کر دے کہ فلاں چیز کی نسبت فلاں کی طرف ہے اور تعین کے بھی یہی معنی ہیں تو معلوم ہوا کہ اضافت کی قید کے بعد تعین کی قید کے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے علامہ سکا کی نے اس کے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ تقسیم کی تعریف میں تعین کی قید معتبر ہے اور لف نشر کی تعریف میں عدم تعین کی قید معتبر ہے کہ اس میں متعلقات کو متعدد کے ساتھ ملانے کا دار و مدار سامع اور مخاطب پر ہوتا ہے کہ وہ قرآن معنویہ اور لفظیہ کو دیکھتے ہوئے متعلق کو اپنے متعدد کے ساتھ ملاتا ہے کہ فلاں متعدد کا متعلق فلاں چیز ہے۔

تقسیم کی مثال جیسے جریر بن عبدالمطلب کا یہ شعر ہے کہ

ولا یقیم علی ضمیم یرادہ:: الا الاذلان غیر الحی والودد۔

هذا علی الخسف مربوط برؤمته:: وذا یشیج رأسه فلا یرثی له احد۔

تحقیق المفردات:- یقیم قائم و دائم رہنا۔ ضمیم ظلم۔ اذلان ذلیل کی تشبیہ ہے بمعنی بے عزت بے توقیر۔ غیر الحی مٹے کا پالتو گدھا۔ ودد کیل

ٹھونکا۔ مسخ۔ خسف ذلت۔ رمتہ پرانی رسی، بوسیدہ رسی کا ٹکڑا۔ یمنیج سر کو چکنا، پھوڑنا۔ یرثی رحم کھانا، مہربانی کرنا۔

ترجمہ:- ایسی ظلم کی جگہ کوئی نہیں ٹھہر سکتا ہے جس کا اس کے ساتھ ارادہ کیا جائے سوائے دو ذیلیوں کے ایک محلے کا گدھا دوسرا کیل۔ گدھا ذلت کے ساتھ بندھا ہوا ہوتا ہے پرانی رسی کے ٹکڑے کے ساتھ جبکہ مسخ کا سر چکلا جاتا ہے اور اس پر کوئی رحم نہیں کھاتا۔

محل استہدائے:- اس میں عبیر الحی اور دو متعدد دوس کا ذکر کرنے کے بعد ربط مع الخسف کو عبیر الحی کی طرف اور یمنیج کو وتد کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لَّانَّا لَنَسْلُمَ التَّسَاوَى بَلْ فِي حَرْفِ التَّنْبِيهِ إِيمَاءٌ إِلَى أَنَّ التَّغَرُّبَ فِيهِ أَقْلٌ بِحَيْثُ يَخْتَلِجُ إِلَى تَنْبِيهِ مَا بِخِلَافِ الْمُجَرَّدِ عَنْهَا فَهَذَا الْقَرِيبُ أَغْنَى الْعَبْرَ وَذَلِكَ الْقَرِيبُ أَغْنَى الْوَتْدَ وَأَمَّا هَذِهِ الْأَعْتِبَارَاتُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُهْمَلَ فِي عِبَارَاتِ الْبُلْغَاءِ بَلْ لَيْسَتْ الْبَلَاغَةُ إِلَّا بِرِغَايَةِ أَمْثَالِ ذَلِكَ۔  
ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہم برابری نہیں مانتے ہیں اسلئے کہ حرف تنبیہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس میں قرب کم ہے یہاں تک کہ وہ تھوڑی تنبیہ کا محتاج ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ جو حرف تنبیہ سے خالی ہو تو ہذا قریب کیلئے ہے یعنی گدھے کیلئے اور ذال اقرب کیلئے ہے یعنی مسخ کیلئے اس قسم کے اعتبارات بلغاء کی عبارتوں میں نہیں چھوڑے جاتے ہیں بلکہ بلاغت نام ہی ایسی چیزوں کی رعایت رکھنے کا ہے۔

تشریح:- کچھ لوگوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ شعر کو تقسیم کی مثال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ تقسیم میں تعین ہوتی ہے جبکہ مذکورہ شعر میں تعین نہیں ہے اسلئے کہ اس میں دونوں جگہ ”ہذا“ اور ”ذا“ اسم اشارہ استعمال ہوا ہے اور یہ دونوں اشارے قریب کی طرف اشارہ کرنے کیلئے آتے ہیں تو اس میں غیر اور وتد دونوں میں مشارالہ بننے کا احتمال ہے اسلئے اس میں تعین نہیں ہوگی اور جب اس میں تعین نہیں ہوگی تو یہ لف نشر کی مثال بننے کا نہ کہ تقسیم کی اسلئے اسے تقسیم کی مثال بنانا صحیح نہیں ہے۔

جواب شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ آپ نے ان دونوں کے درمیان تساوی قرار دیا ہے ہم اس تساوی کو نہیں مانتے ہیں کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ ہذا اسم اشارہ قریب کیلئے آتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس پر ہا تنبیہ داخل ہوتا ہے اور ”ذا“ اسم اشارہ اقرب کی طرف اشارہ کرنے کیلئے آتا ہے جس کی وجہ سے اس پر ہا تنبیہ داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے ”ہذا“ قریب ”عبیر الحی“ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوگا اور ”ذا“ سے اقرب ”وتد“ کی طرف اشارہ ہوگا یہ اگرچہ بہت ہی معمولی فرق ہے لیکن بلغاء کے کلام میں ایسے فرق کو چھوڑا نہیں جاتا ہے بلکہ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو بلاغت نام ہی ایسے باریک اعتبارات کے اعتبار کرنے کا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِيقِ وَهُوَ أَنْ يُدْخَلَ شَيْئَانِ فِي مَعْنَى وَيُفَرَّقَ بَيْنَ جِهَتَيْ الْإِدْخَالِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ فَوْجْهِكَ كَالنَّارِ فِي ضَوْئِهَا وَقَلْبِي كَالنَّارِ فِي حَرِّهَا أَدْخَلَ قَلْبُهُ وَوَجْهَ الْحَبِيبِ فِي كَوْنِهِمَا كَالنَّارِ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَ وَجْهِ الشَّبَّهِ فِي الْوَجْهِ الضَّوْءِ وَاللَّمْعَانِ وَفِي الْقَلْبِ الْحَرَارَةُ وَالْإِحْتِرَاقُ

ترجمہ:- اور محسنات معنویہ میں سے ایک جمع مع التفریق ہے اور وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کر دیا جائے اور داخل کرنے کی جہت میں تفریق کر دی جائے جیسے شعر تیرا چہرہ آگ کی طرح ہے روشنی میں اور میرا دل آگ کی طرح ہے گرمی میں شاعر نے اپنے دل اور محبوبہ کے چہرے کو آگ کی طرح ہونے والے حکم میں داخل کر کے پھر ان میں تفریق کر دی ہے اس طور پر کہ چہرہ میں وجہ شہر روشنی اور چمک ہے اور دل میں گرمی اور جلن ہے۔

تشریح:- الجمع مع التفریق:- (۱۴) جمع اور تفریق کا اپنا اپنا معنی بیان ہو گیا ہے تو اب جمع مع التفریق کے معنی بیان ہوں گے چنانچہ جمع مع التفریق دو یا دو سے زیادہ امور کو کسی حکم کے تحت داخل کرنے کے بعد پھر جہت ادخال میں ان کے درمیان فرق کرنے کو جمع مع التفریق کہتے ہیں جیسے مطول کا یہ شعر

فَوْجْهِكَ كَالنَّارِ فِي ضَوْئِهَا وَقَلْبِي كَالنَّارِ فِي حَرِّهَا

تحقیق المفردات :- وجہ چہرہ - نار آگ - ضوء روشنی چمک - قلب دل - حر گرمی جلانا -

ترجمہ :- میری محبوبہ کا چہرہ چمکنے اور روشنی میں آگ کی طرح ہے اور میرا دل گرمی میں آگ کی طرح ہے۔

محل استشہاد :- اس شعر میں شاعر نے پہلے محبوبہ کے چہرہ اور اپنے دل کو آگ ہونے میں داخل کر دیا اور پھر وجہ شبہ میں فرق بیان کر دیا کہ دونوں

کی وجہ شبہ مختلف ہے چنانچہ محبوبہ کا چہرہ چمکنے دکنے میں آگ کی طرح اور میرا دل جلنے اور تپش میں آگ کی طرح ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوَى الْجَمْعُ مَعَ التَّقْسِيمِ وَهُوَ جَمْعٌ مُتَعَدِّدٌ تَحْتَ حُكْمٍ ثُمَّ تَقْسِيمُهُ أَوِ الْعَكْسُ أَيْ  
تَقْسِيمُهُ مُتَعَدِّدٌ تَحْتَ جَمْعِهِ تَحْتَ حُكْمٍ فَالْأَوَّلُ أَيْ الْجَمْعُ ثُمَّ التَّقْسِيمُ كَقَوْلِهِ شِعْرُ حَتَّى أَقَامَ أَيْ الْمَمْدُوحُ  
وَلِتَضْمِنَ الْإِقَامَةُ مَعْنَى التَّسْلِيْطِ عَدَّاهَا عَلَيَّ فَقَالَ عَلَيَّ أَرْبَاضٌ جَمْعُ رِبْضٍ وَهُوَ مَا حَوَّلَ الْمَدِينَةَ  
خَرَشْنَةَ وَهِيَ بَلَدَةٌ مِنْ بِلَادِ الرُّومِ تَشْقَى بِهَ الرُّومُ وَالصَّلْبَانُ جَمْعُ صَلِيبٍ النَّصَارَى وَالْبَيْعُ جَمْعُ بَيْعَةٍ  
وَهِيَ مُتَعَبَّدُهُمْ وَحَتَّى مُتَعَلِّقٌ بِالْفِعْلِ فِي النَّبْتِ السَّابِقِ أَغْنَى قَادَ الْمُقَانِبِ أَيْ الْعَسَاكِرِ جَمْعُ فِي  
هَذَا النَّبْتِ شِقَاءَ الرُّومِ بِالْمَمْدُوحِ ثُمَّ قَسَمَ فَقَالَ لِلنَّبِيِّ مَا نَكْحُواوَالْقَتْلَ مَا وَلَدُواوَاذْكُرْ مَا دُونَ مَنْ  
إِهَانَةٍ وَقِلَّةِ الْمُبَالَاةِ بِهِمْ حَتَّى كَأَنَّهُمْ مِنْ غَيْرِ ذَوِي الْعُقُولِ وَمُلَانِمَةٌ لِقَوْلِهِ وَالنَّهْبَ  
مَاجَمَعُواوَالنَّارَ مَا زَرَعُوا-

ترجمہ :-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک جمع مع التقسیم ہے اور چند چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنے کے بعد ان کو تقسیم کرنے کو کہتے ہیں یا اس کا عکس یعنی متعدد کو تقسیم کرنے کے بعد ان کو ایک حکم میں جمع کرنے کو کہتے ہیں اول یعنی پہلے جمع کر کے پھر تقسیم کرنا جیسے شعر یہاں تک کہ مقیم ہو گیا ممدوح اقامت مسلط ہونے کے معنی کو متضمن ہے اسلئے علی کے ساتھ متعدی کیا ہے خرشنہ شہر کی فصیل کے پاس رباض ربض کی جمع ہے اور ربض شہر پناہ اور فصیل کو کہتے ہیں خرشنہ روم کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے تو بد بخت ہو رہے ہیں اس کی وجہ سے روم والے صلیب اور گر جاؤں والے بیع بیعہ کی جمع ہے بمعنی عیسائیوں کی عبادت گاہ حتی اس فعل کا متعلق ہے جو اس سے پہلے والے شعر میں ہے یعنی قادی القانِب متبتی نے اس شعر میں ممدوح کی وجہ سے اہل روم کی بد بختی کو جمع کر کے اسے تقسیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی بیگمات کو قید کرنے کی وجہ سے اور ان کے بچوں کو قتل کرنے کی وجہ سے انھوں نے ان کی تحقیر کیلئے من کے بجائے ما ذکر کیا ہے گویا کہ وہ ان کے نزدیک چوپائے ہیں مزید برآں یہ اگلے والے قول کے مناسب بھی ہے اور ان کی جمع شدہ پونجی کے لٹ جانے کی وجہ سے اور ان کی فضلوں کے جلانے کی وجہ سے۔

تشریح :-

الجمع مع التقسیم :- (۱۵) جمع مع التقسیم کا مطلب یہ ہے کہ چند متعدد چیزوں کو کسی حکم کے تحت داخل کر دیا جائے اور پھر ان میں سے ہر ایک کیلئے جدا جدا حکم ثابت کر دیا جائے اور یا اس کا عکس ہو یعنی چند چیزوں کیلئے جدا جدا حکم ثابت کر دیا جائے اور پھر ان کیلئے ایک ہی حکم ثابت کر دیا جائے۔ اول یعنی پہلے متعدد کو ایک حکم میں جمع کر دیا جائے اور پھر ان کیلئے جدا جدا حکم ثابت کر دیا جائے جیسے متبتی کا سیف الدولہ کی تعریف میں یہ شعر

حَتَّى أَقَامَ عَلَيَّ أَرْبَاضَ خَرَشْنَةَ تَشْقَى بِهَ الرُّومُ وَالصَّلْبَانُ وَالْبَيْعُ

لِلنَّبِيِّ مَا نَكْحُواوَالْقَتْلَ مَا وَلَدُواوَالنَّهْبَ مَاجَمَعُواوَالنَّارَ مَا زَرَعُوا

تحقیق المفردات :- اقام کا صلہ جب علی آجائے تو اس کے معنی ہوتے ہیں غلبہ پانا اور قبضہ کرنا ارباض ربض کی جمع ہے شہر پناہ شہر کے

اردا گرد چہار دیواری، فصیل شہر - خرشنہ روم کے ایک شہر کا نام ہے - تشقی بد بخت ہونا - روم سے اہل روم مراد ہیں - صلبان صلیب کی جمع ہے وہ لکڑی جس پر عیسائیوں کے گمان کے مطابق حضرت عیسیٰ کو سولی دی گئی اور اس میں یہ مثنیٰ خداوند "اللہ تعالیٰ نے پوری دنیا کے گناہ گاروں کے گناہوں کے کفارے کے طور پر اپنے بیٹے کو سولی پر لٹکا دیا اب کوئی بھی عیسائی گناہ کرے گا تو پونجی اس کے گناہ کے بدلے میں اللہ نے اپنے

بیٹے کو سولی دیدی ہے اسلئے اسے اس کا وبال نہ ہوگا اور وہ سیدھا جنت میں داخل ہوگا۔ بیع بیعہ کی جمع ہے بیسیائیوں کی عبادت گاہ۔ سبسی قیدی بنانا۔ مانکھو اسے ان کی بیویاں مراد ہیں۔ قتل کے معنی مار دینا۔ ولد واسے لن کی اولاد مراد ہے۔ ان دونوں جگہوں پر ذوی العقول کیلئے ”من“ استعمال کرنے کے بجائے ”ما“ استعمال کیا ہے یہ بات بتانے کیلئے کہ یہ لوگ غیر ذوی العقول چوپاؤں کی طرح ہیں اور یا انھیں مامعوا النار مازر عوا کی مناسبت کی وجہ سے اس میں استعمال ہوا ہے۔ نہب کے معنی ہیں چھیننا۔ مامعوا سے مراد ان کا مال ہے۔ النار سے مراد جلانا ہے۔ مازر عوا سے ان کی فصل مراد ہے۔

ترجمہ:- یہاں تک کہ انھوں نے غلبہ پایا خرشنہ کے شہر پناہ پر تو اس کی وجہ سے بد بخت ہو رہے ہیں اہل روم صلیب والے اور چرچ والے۔ ان کی بیویوں کے قید ہونے کی وجہ سے اور ان کی اولاد کے قتل ہونے کی وجہ سے اور ان کے جمع شدہ پونجی کے چھن جانے کی وجہ سے اور ان کے فصلوں کے جلانے جانے کی وجہ سے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں متنتی نے پہلے ان تمام کو ایک ہی حکم ”شقاوت“ میں جمع کر دیا ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کو اس کے مناسب حکم میں تقسیم کر دیا ہے کہ ان کی بیویوں کو قید کر دیا ان کی اولاد کو قتل کر دیا ان کے جمع شدہ مال کو چھین لیا اور ان کی کھیتوں کو جلا کر رکھ کر دیا۔

وَالثَّانِي أَيْ التَّقْسِيمُ ثُمَّ الْجَمْعُ كَقَوْلِهِ شِعْرُ قَوْمٍ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوْا وَعَدُّوْهُمْ أَوْ حَاوَلُوْا أَيْ طَلَبُوا النِّفْعَ فِيْ أَشْيَاءِهِمْ وَأَتْبَاعِهِمْ وَأَنْصَارِهِمْ نَفَعُوا سَجِيَّةً أَيْ غَرِيْزَةً وَخُلُقٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ إِنَّ الْخُلُقَ جَمْعُ خَلِيْقَةٍ وَهِيَ الطَّبِيْعَةُ وَالْخُلُقُ فَاَعْلَمَ شَرُّهَا الْبِدْعُ جَمْعُ بَدْعَةٍ أَيْ الْمُبْدَعَاتُ وَالْمُحَدَّثَاتُ قَسَمٌ فِي الْأَوَّلِ صِفَةُ الْمُمْدُوْحِينَ إِلَى ضَرِّ الْأَعْدَاءِ وَنَفْعِ الْأَوْلِيَاءِ ثُمَّ جَمَعَهَا فِي الثَّانِي تَحْتَ كَوْنِهَا سَجِيَّةً۔

اور ثانی یعنی پہلے تقسیم پھر جمع کرنا جیسے شعر صحابہ ایسے لوگ ہیں کہ جب وہ لڑتے ہیں تو دشمنوں کو نقصان پہنچاتے ہیں اور جب چاہیں تو اپنے دوستوں کو فائدہ پہنچاتے ہیں یہ بات ان کی گٹھی میں پڑی ہوئی ہے کوئی نئی بات نہیں، ہے بیشک بدترین عادت۔ خلأق خلیقہ کی جمع ہے بمعنی طبیعت۔ وہ ہے جوئی ہو بدع بدعت کی جمع ہے بمعنی ہر نئی چیز حضرت حسان نے اپنے پہلے والے شعر میں مدوحین کی طبیعت کو ضرر اعداء اور نفع اہباء کی طرف تقسیم کر دیا ہے پھر دوسرے شعر میں طبعی عادت ہونے کے حکم میں دونوں کو جمع کر دیا ہے۔

تقریر:-

دوسری قسم یعنی حکم کے اعتبار سے پہلے تقسیم اور پھر ان کو جمع کر کے ان پر ایک ہی حکم لگا دیا جائے جیسے حضرت حسان کا صحابہ کرام کی مدح میں یہ شعر ہے۔

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوْا وَعَدُّوْهُمْ: أَوْ حَاوَلُوْا النَّفْعَ فِيْ أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا

سَجِيَّةً تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ: إِنَّ الْخُلُقَ فَاَعْلَمَ شَرُّهَا الْبِدْعُ

تحقیق المفردات:- حاربوا حرب سے ہے لڑائی۔ حاولوا بمعنی قصد کرنا طلب کرنا۔ اشیاء شیعہ کی جمع ہے پیر و کار و مددگار۔ سجیہ طبعی عادت و خصلت۔ خلأق خلیقہ کی جمع ہے بمعنی طبیعت فطری خصلت۔ محدثہ نئی چیز۔ بدع عنب کی طرح بدعت کی جمع ہے ہر وہ نئی چیز جس کا کوئی اصل نہ ہو ترجمہ:- صحابہ ایسے لوگ ہیں جب وہ لڑتے ہیں تو اپنے دشمنوں کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ اور جب اپنے دوستوں کو نفع پہنچانا چاہیں تو نفع پہنچاتے ہیں۔ یہ ان کی طبیعت میں داخل ہے کوئی نئی بات نہیں ہے بے شک طبیعتوں میں بدترین چیز وہ جوئی ہو۔

محل استشہاد:- یہ شعر حضرت حسانؓ نے صحابہ کی شان میں کہا ہے کہ رسالت کے پروانوں کی شان یہ ہے کہ جب وہ اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے جہاد کی نیت سے میدان کارزار میں اترتے ہیں تو اپنے دشمن کو بتلائے مصیبت کر کے رکھ دیتے ہیں اور جب وہ اپنوں میں پہنچ جاتے ہیں تو پھر ان کو نفع ہی نفع پہنچاتے ہیں یہ چیز ان کی گٹھی میں پڑی ہوئی ہے علامہ اقبال نے ان کی یہ صفت اس طرح ذکر کی ہے کہ ہو حلقہ یاراں تو ابریشم کی طرح نرم اور ہو بزم کارزار تو نوا دے مونس۔



اور قرآن میں بھی ان کی منقبت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے کہ ”اشداء علی الکفار رحماء بینہم۔ کافروں کے مقابلے میں بڑے سخت جان اور مسلمانوں کیلئے بڑے رحم دل ہیں۔“

الغرض حضرت حسانؓ نے اس شعر میں پہلے ان کو تقسیم کیا کہ وہ دشمن کو نقصان اور دوستوں کو نفع دیتے ہیں اور پھر ان کو (سجیہ) کا لفظ بکرا کر ایک ہی حکم جمع کر دیا کہ یہ ان کی فطری طبیعت اور ان کی کھٹی میں پڑی ہوئی ہے کوئی نئی بات نہیں ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْجَمْعُ مَعَ التَّفْرِيقِ وَالتَّقْسِيمِ وَتَفْسِيرُهُ ظَاهِرٌ وَمَا سَبَقَ فَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَوْمَ يَأْتِي أَيْ يَأْتِي اللَّهُ تَعَالَى أَيْ أَمْرُهُ أَوْ يَأْتِي الْيَوْمُ أَيْ هَوْلُهُ وَالظَّرْفُ مَنْصُوبٌ بِأَضْمَارِ أَذْكَرْ أَوْ يَقُولُهُ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ بِمَا يَنْفَعُ مِنْ جَوَابٍ أَوْ شَفَاعَةٍ إِلَّا يَأْذَنُ مِنْهُمْ أَيْ أَهْلُ الْمَوْقِفِ شَقِيٌّ يُقْضَى لَهُ بِالنَّارِ وَسَعِيدٌ يُقْضَى لَهُ بِالْجَنَّةِ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَنَفْسِي النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ إِخْرَاجُ النَّفْسِ وَشَهْقٌ رَدُّهُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أَيْ سَمَوَاتُ الْآخِرَةِ وَأَرْضُهَا أَوْ هَذِهِ الْعِبَارَةُ كِنَايَةٌ عَنِ التَّائِيدِ وَنَفْيِ الْإِنْقِطَاعِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ الْإِوَقْتُ مَشِيئَةُ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ مِنْ تَخْلِيدِ الْبَعْضِ كَالْكَافِرِ وَإِخْرَاجِ الْبَعْضِ كَالْفَاسِقِ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَنَفْسِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْدُودٍ أَيْ غَيْرُ مَقْطُوعٍ بَلْ مُمْتَدٍّ لَا إِلَى نِهَآيَةٍ۔

ترجمہ:-

محانات معنویہ میں سے ایک جمع مع التفریق والتقسیم ہے اور ان کی تعریفات پہلے نزر چکی ہیں اسلئے دوبارہ ان کی تعریفات نہیں کی ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے جس دن آئے گا یعنی اللہ تعالیٰ کا حکم آئے گا تو سفارش یا جواب میں سے کوئی مفید بات نہیں کر سکے گا مگر اس کی اجازت سے تو اہل موقف میں سے کچھ بد بخت ہوں گے جن کیلئے آگ کا فیصلہ کیا جائے گا اور کچھ نیک بخت ہوں گے تو جو بد بخت ہیں وہ آگ میں ہوں گے ان کیلئے اس میں چیخنا اور دھڑانا ہوگا اس میں ہمیشہ رہیں گے جب تک آسمان وزمین رہیں یعنی آخرت کا آسمان وزمین یا یہ عبارت کنایہ ہے ہمیشہ رہنے اور ختم نہ ہونے سے مگر جو تیرا رب چاہے یعنی مشیت ایزدی کے بغیر بیشک تیرا رب جو چاہے کر لیتا ہے۔ یعنی بعض کو ہمیشہ رکھنا جیسے کافر اور بعض کو نکالنا جیسے فاسق اور جو لوگ نیک بخت ہیں تو وہ ہمیشہ جنت میں رہیں گے جب تک آسمان اور زمین رہیں مگر جو تیرا رب چاہے نہ ختم ہونے والی بخشش ہے یعنی وہ ختم ہونے والی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ رہنے والی ہے۔

تشریح:- (۱۶)

الجمع مع التفریق والتقسیم:- ان کی تعریفات چونکہ پہلے نزر چکی ہیں اسلئے دوبارہ تعریف ذکر نہیں کی ہے صرف مثال پر اکتفاء کیا ہے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ”يَوْمَ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ الْآبَاذَنَ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَنَفْسِي النَّارَ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَنَفْسِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْدُودٍ۔“ ترجمہ:- جس دن اللہ کی اجازت کے بغیر کوئی بات نہیں کر سکے گا تو ان میں کچھ بد نصیب اور کچھ خوش نصیب ہوں گے، جو بد نصیب ہوں گے وہ آگ میں ہوں گے مگر جو جتنا تیرا رب چاہے بیشک تیرا رب جو چاہے کرنے والا ہے اور جو لوگ خوش نصیب ہوں گے وہ جنت میں ہوں گے مگر جتنا تیرا رب چاہے ان کو نہ ختم ہونے والے انعامات ملیں گے۔

محل استشہاد:- اس آیت میں شروع میں اللہ تعالیٰ نے تمام اہل عشر کو ایک حکم میں جمع کر دیا کہ ”ان میں سے کوئی بھی اللہ کی اجازت کے بغیر بات نہیں کر سکے گا“ پھر ان میں فرق بیان کر دیا کہ ”ان کی دو قسمیں ہوں گی کچھ نیکو بہ نصیب اور کچھ نیکو خوش نصیب ہوں گے“ پھر ان کو تقسیم کر دیا کہ بد نصیب آگ میں جلیں گے اور خوش نصیب جنت میں جائیں گے۔

فائدہ:- اس میں ”یَأْتِي“ کی ضمیر اللہ کی طرف لوٹ رہی ہے لیکن چونکہ اللہ کیلئے آنے کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے اس سے مراد یا تو اللہ تعالیٰ کا حکم

ہوگا اور یا اللہ کا عذاب اور خوف ہوگا۔

وَمَعْنَى الْإِسْتِثْنَاءِ فِي الْأَوَّلِ أَنَّ بَعْضَ الْأَشْقِيَاءِ لَا يَخْلُدُونَ كَالْعَصَاةِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ شَقَّوَابَالْعِصْيَانِ  
وَفِي الثَّانِي أَنَّ بَعْضَ السُّعْدَاءِ لَا يَخْلُدُونَ فِي الْجَنَّةِ بَلْ يُفَارِقُونَهَا ابْتِدَاءً يَعْنِي أَيَّامَ عَذَابِهِمْ كَالْفُسَاقِ  
مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ سَعِدُوا بِالْإِيمَانِ وَالتَّائِبِينَ مَبْدَأً مَعْنَى كَمَا يَنْتَقِصُ بِإِعْتِبَارِ الْإِنْتِهَاءِ فَكَذَلِكَ  
يَنْتَقِصُ بِإِعْتِبَارِ الْإِبْتِدَاءِ فَقَدْ جَمَعَ الْآنَفُسَ فِي قَوْلِهِ لَا تُكَلِّمُ نَفْسٌ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمْ بِأَنَّ بَعْضَهُمْ شَقِيٌّ  
وَبَعْضُهُمْ سَعِيدٌ بِقَوْلِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ثُمَّ قَسَمَ بِأَنَّ أَصَافَ إِلَى الْأَشْقِيَاءِ مَا لَهُمْ مِنْ عَذَابِ  
النَّارِ إِلَى السُّعْدَاءِ مَا لَهُمْ مِنْ نَعِيمِ الْجَنَّةِ بِقَوْلِهِ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقَّوَالِیْ خِرِهِ۔  
ترجمہ:-

اول میں استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کچھ بد بخت ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے جیسے گناہ گار مؤمنین جو گناہوں کی وجہ سے بد بخت ہوئے ہیں اور  
ثانی میں استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کچھ نیک بخت ہمیشہ جنت میں نہیں رہیں گے بلکہ ابتداء یعنی اپنے عذاب کے دنوں میں اس سے علیحدہ رہیں گے جیسے  
فاسق قسم کے مسلمان جو ایمان کی وجہ سے نیک بخت ہیں اور ہمیشہ رہنا ایک معین ابتداء سے ہے جیسے انتہاء کے اعتبار سے ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح ابتداء کے  
اعتبار سے بھی ٹوٹ جاتی ہے تو اللہ نے بات نہ کرنے میں سب کو جمع کر دیا پھر ان میں جدائی کر دی ہے کہ کچھ بد بخت ہوں گے اور کچھ نیک بخت ہوں گے پھر  
ان کی تقسیم کر دی ہے اس طور پر کہ بد بختوں کی طرف عذاب کی نسبت کی ہے اور نیک بختوں کی طرف جنت کی نعمتوں کی اپنے اس قول کے ساتھ فالما الذین الخ  
تشریح:-

پھر شارح نے اس آیت کے بارے میں ایک اشکال کا ازالہ کیا ہے اور وہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ جہنم کے بارے میں اللہ کا استثنیٰ کرنا تو صحیح ہے  
اسلئے کہ جہنم میں جانے والے لوگ دو طرح کے ہوں گے ایک کافر ہوں گے جو ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور دوسرے گناہ گار مسلمان ہوں گے جو جنتی  
طور پر جہنم میں ڈالے جائیں گے جب ان کی سزا پوری ہو جائے گی تو ان کو جہنم سے نکالا جائے گا اسلئے ان کے حق میں جہنم سے استثنیٰ کرنا تو صحیح ہے کہ وہ  
جہنم میں اتار دیں گے جتنا اللہ چاہیں لیکن جنت کے بارے میں استثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جنت میں جانے والے ہمیشہ ہمیشہ کیلئے جنت جائیں گے  
ان کو ایک بار جنت میں داخل کرنے کے بعد دوبارہ نہیں نکالا جائے گا پھر ان کا استثنیٰ کرنے کا کیا مطلب ہے کہ وہ اس میں اس وقت تک رہیں گے جب  
تک آسمان وزمین رہیں مگر اللہ چاہے؟

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ جس طرح استثنیٰ انتہاء بتانے کیلئے آتا ہے اسی طرح استثنیٰ ابتداء بتانے کیلئے بھی آتا ہے جنت سے استثنیٰ کر  
نے کا مطلب یہ ہے کہ گناہ گار مسلمان بالآخر جہنم سے نکل جائیں گے تو وہ جنت میں ان مسلمانوں کی نسبت دیر سے داخل ہوں گے جو شروع سے جنت  
گئے ہیں تو یہاں پر اس اعتبار سے استثنیٰ ہے کہ اللہ جتنا چاہے ان کو جہنم میں چھوڑ کر سزا دیکر پھر جنت میں داخل کرے گا۔

فائدہ:- منادامت السموات والارض کا کیا مطلب ہے؟ جبکہ یہ آسمان وزمین تو ختم ہو جائیں گے اسلئے انھوں نے اس کے دو مطلب بیان کئے  
ہیں اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ اس سے آخرت کے آسمان وزمین مراد ہیں باقی اس کی کیفیت کیا ہوگی اس کا علم ذاتِ علیم ہی کو ہے اور دوسرا مطلب یہ  
ہے کہ اس سے مراد مدتِ مدیدہ ہے کہ انسان عام طور پر آسمان وزمین کو بہت قدیم تصور کرتا ہے کہ آسمان کو ہر انسان جب سے پیدا ہوا ہے دیکھتا چلا آ رہا  
ہے تو یہاں پر بھی مدتِ مدیدہ مراد ہے کہ عرصہ دراز تک جہنمی جہنم میں رہیں گے۔

وَقَدْ يُطْلَقُ التَّقْسِيمُ عَلَى امْرَيْنِ آخَرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُذَكَّرَ أَحْوَالُ الشَّيْءِ مُضَافًا إِلَى كُلِّ مَنْ يَلْذُقُ  
الْأَحْوَالَ مَا يَلِيقُ بِهِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ سَأَطْلُبُ حَقِّي بِالْقَنَاءِ وَمَسَائِخِ كَأَنَّهُمْ مِنْ طُولِ مَا التَّشْمُؤُ امْرَدٌ يُقَالُ أَيْ  
لِسَبْدَةٍ وَطَأْتِهِمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ إِذَا اقْوَأَ أَيْ حَارَبُوا خِفَاتٍ أَيْ مُسْرِعِينَ إِلَى الْإِجَابَةِ إِذَا دُعُوا إِلَى كِفَايَةِ مُهْمٍ  
وَدِفَاعِ مُلِمٍ كَثِيرٍ إِذَا شَدُّوا الْقِيَامَ وَاحِدٌ مَقَامُ الْجَمَاعَةِ قَلِيلٌ إِذَا غَدُوا ذَكَرَ أَحْوَالَ الْمَسَائِخِ وَأَضَافَ إِلَى

كُلُّ حَالٍ مَا يُنَاسِبُهَا بَأَنَ أَضَافَ إِلَى الثَّقَلِ حَالِ الْمُلَاقَاةِ وَإِلَى الْخِفَةِ حَالِ الدُّعَاءِ وَهَكَذَا إِلَى الْآخِرِ۔

ترجمہ:-

اور کبھی تقسیم کا اطلاق دو اور معنوں پر کیا جاتا ہے ایک یہ ہے کہ کسی چیز کے احوال کا ذکر اس طور پر کیا جائے کہ ہر حال کی طرف اس چیز کی نسبت کی جائے جو اس کے مناسب ہو جیسے شعر میں اپنا حق لے لوں گا نیزوں اور تجربہ کار لوگوں کے ذریعہ جو ہمیشہ ٹھاٹھا باندھنے کی وجہ سے امر کی طرح لگ رہے ہیں اور دشمنوں پر سخت حملہ کرنے کی وجہ سے بہاری ہیں جب لڑتے ہیں تو ہلکے پھلکے ہوتے ہیں یعنی کسی مہم یا اچانک آنے والی مصیبت کو دور کرنے میں مدد کیلئے پکارے جانے پر وہ جلدی پہنچ جاتے ہیں جب حملہ کرتے ہیں تو زیادہ ہوتے ہیں اور جب گئے جاتے ہیں تو کم ہوتے ہیں متنبی نے مشائخ کے احوال ذکر کرتے ہوئے ہر ایک کی طرف اس کے مناسب کو منسوب کیا ہے یعنی نقل کی طرف حال ملاقات کی نسبت کی ہے اور خفت کی طرف حال دعا کی نسبت کی ہے اور اسی طرح باقی بھی۔

تشریح:-

وقد يطلق التقسيم على اسرين آخرين -

تقسیم کا اطلاق ایک تو اس قسم پر ہوتا ہے جس کو ہم نے بیان کیا لیکن اس کے علاوہ دو قسمیں اور بھی ہیں جن کو تقسیم کہتے ہیں۔

ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ کسی چیز کے احوال ذکر کر کے پھر ان احوال میں سے ہر ایک کی طرف اس کے مناسبات اور متعلقات کی نسبت کی جائے جیسے متنبی کا شعر ہے۔

سأطلب حقى بالقنا ومشاخ: كأنهم من طول ما التمشوا مرد

ثقال اذا لقوا خفاف اذا دعوا: كثير اذا شدوا قليل اذا دعوا

تحقیق المفردات:- قنا قنائة جمع ہے بمعنی نیزہ۔ التمشوا التام سے فعل ہے اس کے معنی ہیں ٹھاٹھا باندھنا، نقاب سے چہرہ چھپا لینا۔ مرد

اسرد کی جمع ہے بمعنی بے ریش، چھو کر۔ ثقال ثقیل کی جمع ہے بمعنی بھاری ہونا۔ خفاف خفیف کی جمع ہے بمعنی ہلکا ہونا۔

ترجمہ:- میں اپنا حق لے لوں گا نیزوں اور تجربہ کار لوگوں کے ذریعے گویا کہ وہ ہمیشہ ٹھاٹھا باندھنے کی وجہ سے اسرد ہیں۔ جب دشمن سے لڑتے

ہیں تو بھاری ہوتے ہیں اور جب ان کو (لڑائی کیلئے) بلایا جاتا ہے تو ہلکے پھلکے ہوتے ہیں۔ جب حملہ کرتے ہیں تو زیادہ لگتے ہیں اور جب گئے جاتے ہیں تو کم ہوتے ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں مشائخ کو ذکر کے ان کے چند احوال "ثقل، خفت، کثرت، اور قلت، ذکر کئے ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک کیلئے اس کا

مناسب ذکر کیا ہے کہ ثقل کے ساتھ لڑائی کی حالت خفت کے ساتھ بدنے کی حالت حملہ کے ساتھ زیادہ ہونے کی حالت اور اشار میں کم ہونے کی حالت ذکر کی ہے۔

وَالثَّانِي اسْتِيفَاءُ أَقْسَامِ الشَّمْسِيِّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا ثَوِيْبُهُبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذِّكْرُ

أَوْزَوْجُهُمْ ذَكَرْنَا وَإِنَّا ثَوِيْبُهُبُ لِمَنْ يَشَاءُ عَقِيْمًا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا لَا يَكُوْنُ لَهُ وَلَدٌ أَوْ يَكُوْنُ لَهُ وَلَدٌ ذَكَرٌ

أَوْ أُنْثَى أَوْ ذَكَرٌ وَأُنْثَى وَقَدْ اسْتَوْفَى الْآيَةَ جَمِيعَ الْأَقْسَامِ۔

ترجمہ:-

اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کی تمام قسمیں بیان کی جائیں جیسے وہ دیتا ہے جسے چاہے بیٹیاں اور دیتا ہے جسے چاہے بیٹے یا ان کو جوڑے بیٹے

اور بیٹیاں دیتا ہے اور جس کو چاہے بانجھ کر دیتا ہے۔ کیونکہ انسان کی یا تو کوئی اولاد ہی نہیں ہوتی ہے اور یا اس کے صرف لڑکے ہوتے ہیں اور یا اس کی

صرف لڑکیاں ہوتی ہیں اور یا دونوں ہوتے ہیں اور اس آیت میں مذکورہ ان ترم قسموں کو جمع کر دیا ہے۔

تشریح:-

تقسیم کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک چیز کی جتنی قسمیں ممکن ہوں ان تمام قسموں کو ذکر کر دینا جیسے قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے يَهْبُ لِمَنْ

یُشَاءُ اِنَّا قَاوِیْهِبَ لِمَنْ یُشَاءُ الذِّکْرَ اَوْ یُزِجْهُمْ ذِکْرًا وَّاَنَا ثَاوِیْجَعَلُ مَنْ یُشَاءُ عَقِیْمًا۔

خدا جسے چاہے لڑکیاں دیتا ہے جسے چاہے لڑکے دیتا ہے جسے چاہے لڑکیاں دونوں دیتا ہے اور جسے چاہے ہاتھ بندا دیتا ہے۔

دنیا کے انسانوں کے کسی بھی جوڑے کی یہ چار حالتیں ہی ہو سکتی ہیں یا تو ان کی لڑکیاں ہی لڑکیاں ہوتی ہیں یا لڑکے ہی لڑکے ہوتے ہیں یا لڑکے اور لڑکیاں دونوں ہوتے ہیں اور یا ہاتھ ہوتے ہیں اس آیت میں ان چاروں قسموں کا احاطہ کیا ہے۔

وَمِنْهُ اَیُّ مِنَ الْمَعْنَوِیِّ التَّجْرِیْدُ وَهُوَ اَنْ یُنْتَزَعَ مِنْ اَمْرِ ذِی صِفَةٍ اَمْرًا خَرِبْتُ لَهٗ فِیْهَا اَیُّ مُمَدِّلٌ لِذٰلِكَ الْاَمْرِ ذِی صِفَةٍ فِیْ تِلْكَ الصِّفَةِ مُبَالِغَةً اَیُّ لِاَجْلِ الْمُبَالِغَةِ وَذٰلِكَ لِکَمَالِهَا اَیُّ الصِّفَةِ فِیْهِ اَیُّ فِیْ ذٰلِكَ الْاَمْرِ حَتّٰی کَانَ بَلَّغٌ مِنَ الْاِتِّصَافِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ اِلٰی حَیْثُ یَصِحُّ اَنْ یُنْتَزَعَ مِنْهُ مَوْصُوفٌ اَخْرَجْتُ لَكَ الصِّفَةَ۔ ترجمہ:-

اور معنوی کی قسموں میں سے ایک تجرید ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی صفت والی چیز سے مبالغہ کرنے کیلئے اسی کی طرح دوسری ایسی صفت نکالی جائے جو اس صفت میں اس امر کے مماثل ہو کیونکہ وہ صفت اس امر میں کامل ہوتی ہے یہاں تک کہ گویا کہ وہ امر اول میں صفت کے ساتھ متصف ہونے میں اتنا کامل ہے کہ اس سے دوسرا موصوف نکالا جاسکتا ہے جو اسی صفت کے ساتھ متصف ہو۔

تشریح:- (۱۷)

تجرید:- محسناً معنویہ میں سے ایک تجرید ہے تجرید کے لغوی معنی ہیں نکالنا اور اصطلاح میں تجرید کسی موصوف بالصفہ سے اسی کی طرح دوسرا امر نکالنے کو کہتے ہیں۔ اور اس سے مقصود موصوف بالصفہ میں مبالغہ پیدا کرنا ہوتا ہے کہ اس موصوف بالصفہ میں یہ وصف اس قدر زیادہ پایا جاتا ہے کہ اب اس سے اس جیسا دوسرا موصوف مترع کیا جاسکتا ہے۔

وَهُوَ اَیُّ التَّجْرِیْدُ اَقْسَامُ مِنْهَا مَا یَكُوْنُ بِمَنْ التَّجْرِیْدِیَّةِ نَحْوُ قَوْلِهِمْ لَیْ مِنْ فُلَانٍ صَدِیْقٌ حَمِیْمٌ اَیُّ قَرِیْبٌ یَهْتَمُّ لَا مَرَّهٗ اَیُّ بَلَّغٌ فُلَانٌ مِنَ الصَّدَاقَةِ حَدًّا صَحَّ مَعَهُ اَیُّ مَعَ ذٰلِكَ الْحَدِّ اَنْ یُسْتَخْلَصَ مِنْهُ اَخْرَ اَیُّ مِنْ فُلَانٍ صَدِیْقٌ بِشَلِّهِ فِیْهَا اَیُّ فِی الصَّدَاقَةِ وَمِنْهَا مَا یَكُوْنُ بِالنَّبَاِ التَّجْرِیْدِیَّةِ الدَّاخِلَةِ عَلٰی الْمُتَنَزَّعِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهِمْ لَیْنٌ سَأَلْتُ فُلَانًا تَسْأَلُنْ بِهٖ الْبَحْرَ بَلَّغٌ فِی اِتِّصَافِهِ بِالسَّمَاخَةِ حَتّٰی اِنْتَزَعَ مِنْهُ بَحْرًا فِی السَّمَاخَةِ۔

ترجمہ:-

پھر تجرید کی کئی قسمیں ہیں اول یہ ہے کہ من تجرید یہ کے ساتھ ہو جیسے میرے لئے فلاں آدمی سے ایک خالص دوست ہے یعنی فلاں آدمی دوستی میں اس حد تک پہنچا ہے کہ اس سے اس جیسا ایک دوسرا دوست نکالا جاسکتا ہے اور ان میں سے ایک وہ ہے جو با تجرید یہ کے ساتھ ہو جو مترع منہ پر داخل ہو جیسے عربوں کا قول ہے کہ اگر تو فلاں سے مانگے گا تو یہ اس طرح ہے گویا کہ تو نے سمندر سے مانگا اس کی سخاوت میں مبالغہ کرنے کیلئے یہ کہا ہے کہ وہ اتنا زیادہ بخشنے والا ہے گویا کہ وہ سخاوت میں سمندر ہے جیسے کہ دریا سے اس جیسا دوسرا درختوں میں نکالا جاسکتا ہے۔

تشریح:-

پھر اس کی سات قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:- من تجرید یہ کے ساتھ تجرید کیا جائے جیسے ”لی من فلاں صَدِیْقٌ حَمِیْمٌ“ میرے لئے فلاں آدمی سے ایک پکا دوست ہے یعنی فلاں آدمی میرا خالص دوست ہے کہ اس سے اس جیسا دوسرا دوست بھی نکالا جاسکتا ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ با تجرید یہ کے ساتھ تجرید کیا جائے جیسے ”لَیْنٌ سَأَلْتُ فُلَانًا تَسْأَلُنْ بِهٖ الْبَحْرَ“ اگر تو فلاں آدمی سے سوال کرے گا تو گویا کہ تو سمندر سے سوال کرے گا۔ اس میں اس کی سخاوت میں مبالغہ بیان کرنا مقصود ہے کہ فلاں آدمی سمندر کی طرح بخشنے والا ہے کہ جس طرح سمندر ایک

کو نوازتا ہے۔ اسی طرح وہ بھی ہر ایک کو نوازتا ہے۔

وَمِنْهَا مَا يَكُونُ بِدُخُولِ بَاءِ الْمَعِيَةِ فِي الْمُنْتَرَعِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرٌ وَشَوْهَاءُ أَيْ فَرَسٌ قَبِيحُ الْمَنْظَرِ نَسْعَةٌ أَشَدُّ قِيَهَا أَوْلَمَّا أَصَابَهَا مِنْ شِدَائِدِ الْحَرْبِ تَعَدُّ وَتُسْرَعُ بِنِي إِلَى صَارِخِ الْوَعْيِ أَيْ مُسْتَعِثٍّ فِي الْحَرْبِ بِمُسْتَلْتِمٍ أَيْ لَا يَسُ لَأَمَةٍ وَهِيَ الدَّرْعُ وَالْبَاءُ لِلْمَلَابَسَةِ وَالْمُصَاحِبَةِ مِثْلَ الْفَنِيْقِ وَهُوَ الْفَخْلُ الْمَكْرَمُ الْمُرَحَّلُ بِنِ رَحْلٍ الْبَعِيرِ أَشْخَصَهُ عَنْ مَكَانِهِ وَأَرْسَلَهُ أَيْ تَعَدُّوْبِي وَمَعَى مِنْ نَفْسِي مُسْتَعِيدٌ لِلْحَرْبِ بَالِغٌ فِي اسْتِعْدَادِهِ لِلْحَرْبِ حَتَّى اُنْتَرَعَ مِنْهُ آخَرُ وَمِنْهَا مَا يَكُونُ بِدُخُولِ فِي فِي الْمُنْتَرَعِ مِنْهُ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ أَيْ فِي جَهَنَّمَ وَهِيَ دَارُ الْخُلْدِ لَكِنَّهُ اُنْتَرَعَ مِنْهَا دَارُ الْخُلْدِ أُخْرَى وَجَعَلَهَا مُعَدَّةً فِي جَهَنَّمَ لِأَجْلِ الْكُفَّارِ تَهْوِيلًا لِأَمْرِهَا وَمُبَالَغَةً فِي اتِّصَافِهَا بِالشَّدَّةِ۔

ترجمہ:-

اور انہی میں سے وہ ہے جو منتزع میں باء معیت کے داخل کرنے کے ساتھ ہو جیسے بہت سے بد صورت گھوڑے ہیں جو اپنے جڑوں کی بد صورتی یا جنگلوں میں زخمی ہونے کی وجہ سے بد صورت ہیں جو مجھے لیکر لڑائی میں دوڑتے ہیں اس مدد مانگنے والے کی طرف جو زرہ پہنا ہوا ہے۔ مستلتم زرہ پہننے والے کو کہتے ہیں۔ باء مصاحبت کیلئے۔ ہے اور وہ مکرم چمٹے ہوئے اونٹ کی طرح ہے مرحل رحل البعیر سے ماخوذ ہے کسی اونٹ کو اس کی جگہ سے چھوڑ دینا یعنی مجھے اس حال میں لیکر دوڑتا ہے کہ میرے ساتھ لڑائی کیلئے تیار ہونے والا نفس ہوتا ہے اس میں لڑائی کیلئے تیاری میں مبالغہ کرتے ہوئے دوسرے کا انتظار کیا ہے اور انہی میں سے ہے، وہ جو منتزع منہ میں فی داخل کرنے کے ساتھ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ان کیلئے دوزخ میں ہمیشہ رہتے والا گھر ہوگا حالانکہ خود دوزخ ہمیشہ رہنے والا گھر ہے لیکن اس سے ایک دوسرا ہمیشہ رہنے والا گھر منتزع کر دیا ہے اور اس کو کافروں کیلئے تیار کیا ہوا قرار دیا ہے اس کی ہیبت اور شدت میں مبالغہ تلا نے کیلئے۔

تشریح:-

تیسری قسم:- تیسری قسم یہ ہے کہ باء مصاحبت، کو منتزع پر داخل کر کے تجرید کیا جائے جیسے شعر

وشوہاء تعدواہی الی صارخ الوعی :: بمستلتم مِثْلَ الْفَنِيْقِ الْمُرَحَّلِ

تحقیق المفردات:- شوہاء وہ گھوڑا جو منہ کے بڑے اور بے ڈھنگے ہونے کی وجہ سے یا زیادہ لڑائیوں میں شریک ہو کر زخمی ہونے کی وجہ سے بد صورت اور بدنما بن گیا ہو۔ صارخ مدد کا طلب گار۔ ارغی لڑائی مستلتم زرہ پہننے والا۔ فنیق وہ زناونٹ جسے اس کے عمدہ ہونے کی وجہ سے نہ تو سواری کے کام میں لایا جائے اور نہ ہی کسی اور کام میں بلکہ اسے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ مرحل چھوڑا ہوا۔

ترجمہ:- اور بہت سے بد صورت گھوڑے مجھے لے دوڑتے ہیں لڑائی میں مدد مانگنے والے کی طرف زرہ پہننے ہوئے کے ساتھ اور عمدہ ترین چھوڑے ہوئے اونٹ کی طرح ہے۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”بی“ ہے کہ شاعر نے اس ضمیر مجرور میں تجرید کی ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے کہ میں لڑائی کیلئے اتنا تیار

رہتا ہوں کہ مجھ سے میری طرح کا ایک دوسرا تیار آدمی نکالا جاسکتا ہے۔

چوتھی قسم:- چوتھی قسم یہ ہے کہ حرف ”فی“ کو منتزع منہ پر داخل کرنے کیساتھ تجرید کی جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لہم فیہا دار الخلد“

ان کیلئے اس میں ہمیشہ رہنے والا گھر ہے۔

محل استشہاد:- اس میں محل استشہاد ”فیہا دار الخلد“ ہے اسلئے کہ اس میں ”ہا“ ضمیر اور ”دار الخلد“ دونوں سے جنم مراد ہے تجرید کے

طور جنم سے دار الخلد جدا کر دیا ہے۔ یہ بات بتانے کیلئے کہ اس جنم میں ان کیلئے اتنا سخت اور دردناک عذاب ہوگا کہ اس کی شدت اور حرارت ناقابل برداشت ہوگی جس کی وجہ سے اس سے ایک دوسرا اس جیسا جنم نکالا جاسکتا ہے۔

وَسَنَهَا مَا يَكُونُ بَدُونُ تَوْسُطِ حَرْفٍ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرُ فُلَيْنٍ بَقِيَتْ لِأَرْحَلَنَ بَغْزُوةٌ تَحْوِي أُنَى تَجْمَعُ الْغَنَائِمَ  
أَوْ يَمُوتُ مَنصُوبٌ بِأَضْمَارٍ أُنَى إِلَّا أَنْ يَمُوتَ كَرِيمٌ يَعْنِي بِالْكَرِيمِ نَفْسَهُ انْتَرَعَ مِنْ نَفْسِهِ كَرِيمًا مُبَالِغَةً  
فِي كَرَمِهِ فَإِنْ قِيلَ هَذَا مِنْ قَبْلِ الْإِلْتِفَاتِ مِنَ التَّكَلُّمِ إِلَى الْغَيْبَةِ فَلَنَا لَا يُنَافِي التَّجْرِيدَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا  
وَقِيلَ تَقْدِيرُهُ أَوْ يَمُوتُ مَنَى كَرِيمٌ فَيَكُونُ مِنْ قَبْلِ لِي مِنْ فُلَانٍ صَدِيقٍ حَمِيمٍ فَلَا يَكُونُ قِسْمًا آخَرَ  
وَفِيهِ نَظَرٌ لِحُصُولِ التَّجْرِيدِ وَتَمَامِ الْمَعْنَى بِدُونِ هَذَا التَّقْدِيرِ۔

ترجمہ:-

اور انہیں میں سے ہے وہ جو حرف کے واسطے کے بغیر ہو جیسے شعر اگر میں زندہ رہا تو ضرور ایک ایسی لڑائی میں شریک ہونے کیلئے جاؤں گا جو مال غنیمت جمع کرے گی یا عزت کی موت مر جاؤں گا یا موت فعل ان مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہے اور کریم سے خود اس کی ذات مراد ہے کرم میں مبالغہ کرنے کیلئے اپنی ذات سے دوسرے کریم کا انتزاع کیا ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تکلم سے غائب کی طرف التفات کے قیل سے ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تجرید کے منافی نہیں ہے کہا گیا ہے کہ اس کی تقدیری عبارت او بیوت منی کریم ہے تو یہ لی من فلان صدیق حمیم کے قیل سے ہے کوئی مستقل قسم نہیں ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس تقدیر کے بغیر ہی معنی صحیح ہوتا ہے اور تجرید بھی صحیح ہے۔

تشریح:-

پانچویں قسم:- کسی حرف کے واسطے کے بغیر ہی تجرید کر لیا جائے جیسے قتادہ بن مسلمہ حنفی کا یہ شعر ہے کہ

فُلْنٌ بَقِيَتْ لِأَرْحَلَنَ لَغْزُوةٌ تَحْوِي الْغَنَائِمَ أَوْ يَمُوتُ كَرِيمًا

تحقیق المفردات:- بقیہ حیثیت کے معنی میں ہے یعنی اگر میں زندہ رہا۔ ارحلن ضرور بضرور جاؤں گا۔ لغزوة، "لڑائی۔

تحوی جمع کرنا۔ الغنائم غنیمہ کی جمع ہے مال غنیمت۔ یموت مرنا۔ کریم معزز ہونا۔

ترجمہ:- اگر میں زندہ رہا تو ضرور بضرور ایسی لڑائی میں جاؤں گا جو مال غنیمت کو جمع کرے یا عزت کی موت وہ مر جائے۔

محل استنباط:- اس میں محل استنباط "کریم" ہے اس سے شاعر نے اپنی ذات مراد لی ہے اور اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ میں اس لڑائی میں شریک ہو کر بہت سارا مال غنیمت جمع کروں گا اور یا شہادت کی معزز موت مروں گا۔ اس میں شاعر نے اپنے لئے غائب کا صیغہ استعمال کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب میں شہادت کی موت مروں گا تو اتنا معزز بنوں گا کہ مجھ سے ایک دوسرا معزز نکالنا جاسکے گا۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ اس شعر کو تجرید کی مثال بنانا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تکلم سے غیبیہ کی طرف التفات ہے اسلئے کہ تجرید میں معبر عنہ متعدد ہوتا ہے اور التفات میں متحد ہوتا ہے اور یہاں پر بھی معبر عنہ متحد ہے تو یہ التفات کی مثال بنے گی نہ کہ تجرید کی جبکہ آپ نے اسے تجرید کی مثال بنایا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:- التفات میں اتحاد حقیقی ہوتا ہے اور تجرید میں تعدد اعتباری ہوتا ہے لہذا تجرید اور التفات میں کوئی منافات نہیں ہے ایک ہی لفظ تجرید اور التفات دونوں کیلئے مثال بن سکتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس عبارت میں تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس شعر میں تاویل کر کے اس کو حرف جر کے مستتر عنہ پر داخل ہونے والی تجرید میں سے بناتے ہیں کہ یہ کوئی متقل قسم نہیں ہے بلکہ حروف جارہ کے مستتر عنہ پر داخل ہونے والی قسموں میں سے ایک قسم ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں ہے "اویموت منی کریم" البتہ اس صورت میں "لی من فلان صدیق حمیم" کے قیل سے بنے گا کوئی مستقل قسم نہیں بن سکے گی کیونکہ اس میں مستتر عنہ پر حرف جر داخل ہے۔

جواب شارح:- شارح فرماتے اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ کسی بھی لفظ میں تاویل تب کی جاتی ہے جب اس لفظ کا معنی پورا نہ ہوتا ہو یا اس میں مقصود حاصل نہ ہوتا ہو جبکہ مذکورہ لفظ کا معنی بھی پورا ہو رہا ہے اور اس سے مقصود بھی حاصل ہو رہا ہے اسلئے اس میں تاویل کی ضرورت نہیں

ہے۔

وَمِنْهَا مَا يَكُونُ بِطَرِيقِ الْكِنَايَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ شِعْرِيَا خَيْرُ مَنْ يَرْكَبُ الْمَطْيَى وَلَا يَشْرَبُ كَأَسَابِكُفٍ مَنْ بَخِلَا  
أَيُّ يَشْرَبُ الْكَأْسَ بِكَفِّهِ الْجَوَادِ ائْتَرَعَ مِنْهُ جَوَادٌ يَشْرَبُ هُوَ بِكَفِّهِ عَلَى طَرِيقِ الْكِنَايَةِ لِأَنَّهُ إِذَا نَفَى عَنْهُ  
الشَّرْبَ بِكَفِّ الْبَخِيلِ فَقَدْ أَثَبَتَ لَهُ الشَّرْبَ بِكَفِّ الْكَرِيمِ وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ يَشْرَبُ بِكَفِّهِ فَهُوَ ذَلِكَ الْكَرِيمُ  
وَقَدْ خَفِيَ هَذَا عَلَى بَعْضِهِمْ فَرَعَمَ أَنَّ الْخُطَابَ إِنْ كَانَ لِنَفْسِهِ فَهُوَ تَجْرِيدٌ وَلَا أَفْلَيْسَ مِنَ التَّجْرِيدِ فِي  
شَيْءٍ بَلْ كِنَايَةٌ عَنْ كَوْنِ الْمَمْدُوحِ غَيْرِ بَخِيلٍ وَأَقُولُ الْكِنَايَةُ لِأَنَّ نَفْيَ التَّجْرِيدِ عَلَى مَا قَرَّرْنَا وَلَوْ كَانَ  
الْخُطَابُ لِنَفْسِهِ لَمْ يَكُنْ قِسْمًا بِنَفْسِهِ بَلْ دَاخِلًا فِي قَوْلِهِ۔

ترجمہ:-

اور انہی میں سے ایک وہ ہے جو کنایہ کے طور پر ہو جیسے شعراے ان لوگوں سے بہتر جو انٹوں پر سوار ہوتے ہیں اور بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتا ہے یعنی  
ممدوح خفی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے اس میں کنایہ کے طور پر ایک خفی کا انتزاع کیا ہے کیونکہ جب بخیل کے ہاتھ سے پیالہ نہیں پیتا ہے کہا تو اس کا  
مطلب یہ ہے کہ ممدوح خفی کے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے اس سے ایک خفی کا انتزاع کیا ہے کنایہ کے طور پر کیونکہ جب بخیل کے ہاتھ سے پینے کی نفی کر دی گئی  
تو کریم کے ہاتھ سے پینا ثابت ہو گیا اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ وہ اپنے ہاتھ سے پیالہ پیتا ہے تو وہ خفی یہی ہے کچھ لوگوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے جس  
کی وجہ سے انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر یہاں پر خطاب اپنی ذات سے ہو تو یہ تجرید ہے ورنہ تجرید نہیں ہے بلکہ ممدوح کے بخیل نہ ہونے سے کنایہ ہے  
میں کہتا ہوں کہ کنایہ تجرید کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہم پہلے یہ بات ثابت کر چکے ہیں اور اگر خطاب اپنی ذات سے ہو تو یہ مستقل قسم نہیں ہوگی بلکہ اس  
مصنف کے قول میں داخل ہوگی۔

تشریح:-

جھٹی قسم:- تجرید کی جھٹی قسم یہ ہے تجرید کنایہ کے طور پر ہو جیسے اعشی کا یہ شعر ہے

ياخير من ركب المطي ولا يشرب كأسا بكف من بخل

تحقیق المفردات:- ر کب سوار ہونا۔ مطی سواری۔ کاس شراب کا لبار۔ بھرا جام۔ کف ہاتھ۔ بخل فعل ماضی ہے کجوس بخیل  
ترجمہ:- اے اونٹوں! ر کب سوار ہونے والوں میں بہترین آدمی جو بخیل کجوس آدمی نہ کہتا تھے کہ شراب کا پیالہ نہیں پیتا ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر نے کنایہ کے طور پر مخاطب سے ایک بخیل منزع کیا ہے جس کے ہاتھ سے ممدوح شراب نہیں پیتا ہے  
اور وہ اس طرح کہ اس میں دو باتیں ہیں ایک یہ بات ہے کہ ممدوح شرابی ہے اور دوسری یہ بات ہے کہ وہ بخیل کے ہاتھ سے شراب نہیں پیتا ہے  
اس کو یہ بات لازم ہے کہ وہ کریم کے ہاتھ سے شراب پیتا ہے اور اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے ہی ہاتھ سے شراب پیتا ہے لہذا اس  
سے تجرید کنائی کے طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ممدوح کریم ہے۔ علامہ خفائی کو چونکہ یہ معنی معلوم نہ ہوئے تھے اسلئے انھوں نے اس کے بارے  
میں کہا ہے کہ اگر اس میں شاعر اپنے نفس سے خطاب کر رہا ہے تو یہ تجرید ہوگا ورنہ ممدوح کے خفی ہونے سے کنایہ بنے گا لیکن ان کی یہ بات صحیح  
نہیں ہے اسلئے کہ یہ کہتا تو بخیل ہوتا جب تجرید اور کنایہ کے درمیان تضاد ہوتا جبکہ ان کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے ایک ہی لفظ میں کنایہ اور تجرید  
دونوں ہو سکتے ہیں۔ نیز اس خطاب کو شاعر کی ذات سے یہ قرار دینے کی صورت میں یہ مستقل قسم نہیں بنے گی بلکہ یہ آنے والی قسم میں داخل ہوگی جو کہ  
صحیح نہیں ہے۔

وَمِنْهَا مَخَاطَبَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ وَبَيَانُ التَّجْرِيدِ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ يُتَنَزَّعُ مِنْ نَفْسِهِ شَخْصًا آخَرًا مَثَلَهُ فِي الصَّدِّ  
الَّتِي سَبَقَ لَهَا الْكَلَامُ ثُمَّ يُخَاطَبُ بِكَفِّهِ شِعْرًا لَخِيلٍ بِمَا نَكَتْ تَهْدِيهَا وَلَا مَالٌ فَلْيَسْعِدِ النُّطْقُ إِنْ لَمْ  
يُسْعِدِ الْحَالُ أَرَادَ بِالْحَالِ الْغِنَى ذَكَانَهِ ائْتَرَعَ مِنْ نَفْسِهِ شَخْصًا آخَرًا مَثَلَهُ فِي فَقْدِ الْخَيْلِ وَالْمَالِ وَخَاطَبَهُ۔

ترجمہ:-

اور انہی میں سے ایک قسم انسان کا اپنے نفس سے مخاطب ہوتا ہے اور اس میں تجربہ کا بیان اس طرح ہے کہ اپنی ذات سے دوسرے آدمی کا انتزاع کر کے اس سے خطاب کرے جیسے شہر تیرے پاس نہ گھوڑا ہے کہ تو اسے ہدیہ کرے اور نہ ہی مال تو چاہئے کہ بول تیری مدد کرے اگر حال تیری مدد نہیں کر رہا ہے تو۔ اس میں گویا کہ شاعر نے اپنی ذات سے دوسرے آدمی کا انتزاع کیا ہے جو مال اور گھوڑا نہ ہونے میں اس کی طرح ہے اور پھر اس سے خطاب کیا ہے۔

تشریح:-

ساتویں قسم:- تجرید کی ساتویں قسم یہ ہے کہ اس میں اپنی ذات سے اپنے اوصاف کے ساتھ موصوف کوئی دوسری ذات متزاع کر کے اس سے خطاب کرے جیسے متنبی کا یہ شعر کہ

لا خیل عندک تھدیہا ولا مال :: فلیسعد النطق ان لم یسعد الحال

تحقیق المفردات:- خیل گھوڑا۔ تھدی ہدیہ کرنا۔ حال سے مراد مال ہے۔

ترجمہ:- تیرے پاس ہدیہ کرنے کیلئے نہ گھوڑا ہے نہ مال لہذا جب مال مدد نہیں کر رہا ہے تو کم از کم بات تو صحیح کرو۔

محل استشہاد:- اس میں متنبی نے اپنی ذات سے اپنی طرح ایک فقیر و مسکین آدمی متزاع کر کے اس سے خطاب کیا ہے۔ کہ اگر تمہارے پاس کسی کو دینے کیلئے مال و اسباب نہیں ہیں تو کم از کم سیدھے منہ بات تو کرو۔ اسلئے کہ سیدھے منہ بات کرنے سے انسان سے کیا جاتا ہے اس طرح کرنے سے آدمی سے کیا جاتا ہے یہ بات قرآن پاک میں بھی ہے کہ ”قول معروف ومغفرة خیر من صدقة يتبعها اذا“ اچھی بات کہنا اور دعائے مغفرت دینا ایذا پر مبنی صدقہ سے بہتر ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْمُبَالِغَةُ الْمَقْبُولَةُ لِأَنَّ الْمَرْدُودَةَ لَا تَكُونُ مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ وَفِي هَذَا الْإِشَارَةِ إِلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمُبَالِغَةَ مَقْبُولَةٌ مُطْلَقًا وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّهَا مَرْدُودَةٌ مُطْلَقًا أَنَّهُ فَسِرَ مُطْلَقَ الْمُبَالِغَةِ وَبَيَّنَّ أَقْسَامَهَا وَالْمَقْبُولَةَ وَالْمَرْدُودَةَ فَقَالَ وَالْمُبَالِغَةُ مُطْلَقَانِ يُدْعَى لَوُصْفِ بُلُوغِهِ فِي الشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ حَدًّا مُسْتَحِيلًا أَوْ مُسْتَبْعِدًا أَوْ إِنَّمَا يُدْعَى ذَلِكَ لِئَلَّا يُظَنَّ أَنَّهُ أَيْ ذَلِكَ الْوُصْفُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ فِيهِ أَيْ فِي الشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَتَدَكُّبِ الصُّمَيْرِ وَافْرَادَهُ بِإِعْتِبَارِ عَوْدِهِ إِلَى أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک مبالغہ مقبولہ ہے کیونکہ مبالغہ مردودہ محسنات میں سے نہیں ہو سکتا ہے اور اس میں اس آدمی کے قول کی تردید کی طرف اشارہ ہے جس نے کہا ہے کہ مبالغہ مطلقاً مقبول ہے اور اس کی بھی تردید ہے جو اس کا قائل ہے مبالغہ مطلقاً مردود ہے پھر مطلق مبالغہ کی وضاحت کی ہے اور اس کی قسموں مقبولہ اور مردودہ کو بیان کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مبالغہ مطلقاً یہ ہے کہ شدت میں یا ضعف میں کسی وصف کے محال کے حد تک مشکل ہونے کا دعویٰ کیا جائے اور یہ دعویٰ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ یہ گمان نہ کیا جائے کہ یہ وصف شدت اور ضعف میں انتہاء کو پہنچا ہوا نہیں ہے ضمیر کو مفرد اور مذکر لانا احد الامرین کی طرف راجع ہونے کے اعتبار سے ہے۔

تشریح:-

المبالغة المقبولة:- (۱۸) محسنات معنویہ میں سے ایک مبالغہ مقبولہ ہے۔ مبالغہ کی ابتدائی طور پر دو قسمیں ہیں مقبول اور مردود مبالغہ مقبول سے کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے مردود سے نہیں ہوتا ہے۔

مصنف نے مبالغہ کے ساتھ مقبول کی قید لگا کر بعض لوگوں کی تردید کی ہے چنانچہ بعض لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مقبول ہوتا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مردود ہوتا ہے۔



جن لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مقبول ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مبالغہ میں شدت یا ضعف میں کسی چیز کیلئے کوئی ایسا وصف ثابت کیا جاتا ہے جو اس میں نہ ہو اور اہل بلاغت کے نزدیک سب سے بہترین وہ جھوٹا کلام ہوتا ہے جس میں صحت اور ظہور مراد کا ایہام ہو۔ اور جن لوگوں کے نزدیک مبالغہ مطلقاً مردود ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بہترین کلام وہ ہوتا ہے جو سچا ہو اور مبالغہ میں چونکہ کلام اپنے اصلی اور سچے معنی پر مشتمل نہیں ہوتا ہے اسلئے مبالغہ مطلقاً مردود ہوتا ہے خواہ اس کی کوئی سی بھی قسم ہو۔

مطلق مبالغہ کی تعریف :- مبالغہ قوت یا ضعف میں کسی وصف کا محال یا محال کے قریب قریب ہونے کا دعویٰ کرنے کو کہتے ہیں اور اس سے مقصود یہ ہوتا ہے تاکہ مخاطب یہ نہ سمجھے کہ یہ چیز وصف کی اس مقدار تک نہیں پہنچ سکتی ہے۔

فائدہ :- ”فیہ“ کی ضمیر کو واحد اور مذکر لائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے یہ ضمیر شدت اور ضعف میں سے احدا الامرین کی طرف قوت رہی ہے اسلئے اسے مفرد لائے ہیں۔ ورنہ اگر دونوں کا اعتبار کیا جائے تو پھر اس کو مفرد نہیں لانا چاہئے تھا۔

وَنَحْصِرُ الْمُبَالَغَةَ فِي التَّبْلِغِ وَالْإِعْرَاقِ وَالْغُلُوِّ لَا بِمَجْرَدِ الْإِسْتِقْرَاءِ بَلْ بِالذَّلِيلِ الْقَطْعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُدَّعَى إِنْ كَانَ مُسْكِنًا عَقْلًا وَعَادَةً فَتَبْلِغُ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ قَعَادَى يَعْْنَى الْفَرَسُ عَدَاءً وَهُوَ الْمَوَالِئُ بَيْنَ الصَّيْدَيْنِ يَخْضَعُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَيُطْلَقُ وَاجِدٌ بَيْنَ ثَوْرٍ يَعْْنَى الدَّكْرَ مِنْ بَقَرِ الْوَحْشِ وَنَعْجَةٌ يَعْْنَى الْإِنْثَى مُتَابِعًا فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيَغْسِلُ مَجْزُومٌ مَعْطُوفٌ عَلَى يَنْضَحُ أَيْ لَمْ يَغْرِقْ فَلَمْ يَغْسِلْ إِذْ عَسَى أَنْ فَرَسَهُ أَذْرَكَ ثَوْرًا وَنَعْجَةً فَيُضْمَرُ وَاجِدٌ وَلَمْ يَغْرِقْ وَهَذَا مُسْكِنٌ عَقْلًا وَعَادَةً۔

ترجمہ :-

اور مبالغہ منحصر ہے تبلیغ اغراق اور غلو میں اور یہ حصر صرف استقرائی نہیں ہے بلکہ دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ اولاً یہ اسلئے کہ اگر مدعی عقلاً اور عادتاً ممکن ہو تو تبلیغ جیسے شعر گھوڑے نے ایک ہی جھپٹے میں۔ عدی پے در پے دو شکار کرنے کو کہتے ہیں کہ ایک ہی دوڑ میں ایک دوسرے کے پیچھے پیچھا ڈالے۔ نیل گائے نر اور مادہ کا شکار کر لیا پے در پے اور اس کو پسینہ تک نہ آیا کہ وہ بھیگ جاتا فیصل فعل ینضج پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے یعنی پسینہ نہیں آیا ہے کہ وہ بھیگ جاتا شاعر نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرے گھوڑے نے ایک ہی دوڑ میں نیل گائے نر اور مادہ کا شکار کر لیا ہے اور اس کو پسینہ تک نہیں آیا ہے اور یہ عقلاً اور عادتاً ممکن ہے۔

تشریح :-

وَنَحْصِرُ فِي التَّبْلِغِ وَالْإِعْرَاقِ وَالْغُلُوِّ :- یہاں سے مبالغہ کی تقسیم شروع کر دی ہے کہ مبالغہ کی تین قسمیں ہیں اور یہ قسمیں عقلی ہیں استقرائی نہیں ہیں اسلئے کہ وجہ حصر سے اس کی بھی تین قسمیں بن رہی ہیں۔ ان کی وجہ حصر یہ ہے مبالغہ میں دعویٰ عقلاً و عادتاً ممکن ہوگا یا نہیں اگر عقلاً و عادتاً دونوں طرح سے ممکن ہو تو وہ تبلیغ ہے اور اگر صرف عادتاً ممکن ہو تو وہ اغراق ہے اور اگر عقلاً و عادتاً دونوں طرح سے ممکن نہ ہو تو وہ غلو ہے۔ تبلیغ کے لغوی معنی یہ بلغ الفارس سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں تیز دوڑنے کیلئے لگام بڑھانا۔ اور اصطلاح میں تبلیغ کہتے ہیں کسی موصوف کا کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے میں ایسا مبالغہ کرنا کہ اس کا ہونا عقلاً و عادتاً ممکن ہو جیسے امر القیس کے اس شعر میں ہے

وعادى عداء بين ثور ونعجة : : دراك فلم ينضح بماء فيغسل -

تحقیق المفردات :- عادى عداء الفرس گھوڑے کا ایک دوڑ میں دو شکار کرنا۔ ثور جنگلی بیل۔ نعجة جنگلی گائے۔ دراک مصدر تھکنی پے پے، مسلسل، لگاتار۔ ينضح جھڑکاؤ کرنا، یہاں پر اس سے پسینہ مراد ہے۔

ترجمہ :- اس گھوڑے نے ایک ایسی دوڑ لگائی کہ ایک ہی جھپٹے میں نیل گاؤ نر اور مادے کا پے در پے شکار کیا اتنی جلدی کہ اس پر پسینہ تک نہ آیا جس میں وہ بھیگ جاتا۔

محل استشہاد :- اس شعر میں امر القیس نے اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے کہ میرے گھوڑے نے شکار کے پیچھے

میدان میں ایک ایسی چیز جست لگائی کہ ایک ہی جست میں پے در پے نیل گاؤں اور مادہ دونوں کا شکار کیا اور یہ اتنی جلدی کیا کہ اس دوران اس پر پسینہ تک نہ آیا۔ یہ چیز اگرچہ عام طور پر مشکل ہے لیکن عقلاً و عادتاً ایسا ہونا ممکن ہے اسلئے کہ اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا ہے۔

وَأِنْ كَانَ مُمَكِّنًا عَقْلًا لَا عَادَةَ فَأَغْرَاقَ كَقَوْلِهِ شِعْرُو نَكْرَمَ جَارِنَا مَا دَامَ فَيُنَا وَتَتَبِعُهُ مِنَ الْإِتْبَاعِ أَيْ تُرْسِلُ الْكَرَامَةَ عَلَى إِثَرِهِ حَيْثُ مَا لَا وَسَارَ أَوْ هَذَا مُمَكِّنٌ عَقْلًا لَا عَادَةَ بَلْ فِي زَمَانِنَا يَكَادِيكَ حَقُّ بِالْمُتَمَتِّعِ عَقْلًا وَهَمَّا أَيْ التَّبْلِيغِ وَالْإَغْرَاقِ مَقْبُولَانِ -

ترجمہ:-

اور اگر صرف عقلاً ممکن ہو تو اغراق ہے جیسے ہم اپنے پڑوسیوں کی عزت کرتے ہیں جب تک وہ ہم میں رہیں اور ہم احسان ان کے پیچھے بھیج دیتے ہیں جہاں وہ چلے جائیں اور یہ عقلاً تو ممکن ہے لیکن عادتاً ممکن نہیں ہے بلکہ ہمارے زمانے میں تو یہ عقلاً بھی متمتع کے قریب ہو گیا ہے اور وہ دونوں یعنی تبلیغ اور اغراق مقبول ہیں۔

تشریح:-

اعراق:- کی تعریف لغت میں ”اغراق الفرس“ گھوڑے کا تیز رفتاری میں حق اداء کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں اغراق کسی چیز کا وصف بیان کرنے میں اتنی زیادتی کرنا جو عادتاً ممکن نہ ہو صرف عقلاً ممکن ہو جیسے عروا بن ابیہم ثعلبی کے اس شعر میں ہے۔

ونكرم جارنا مادام فينا: وننتبع الكرامة حيث مالا -

تحقیق المفردات:- نكرم اکرام سے ہے عزت کرنا۔ جار جوار سے مأخوذ ہے پڑوسی۔ مالا سار کے معنی میں ہے چلا جانا۔

ترجمہ:- اور ہمارا پڑوسی جب تک ہم میں ہوتا ہے تو ہم اس کا اکرام کرتے رہتے ہیں اور جب وہ ہمارے پاس سے چلا جاتا ہے تو ہم اس کے پیچھے بدایا بھیجتے ہیں یعنی بدایا کا پارسل بنا کر اس کے نام ٹی سی ایس کرتے ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر نے ہمسایہ کے ساتھ اپنا حسن سلوک ذکر کیا ہے کہ ہم اپنے ہمسایہ کے ساتھ اتنے اچھے ہیں کہ جب تک وہ ہمارے پڑوس میں ہوتا ہے تو ہم اس کے ساتھ حسن سلوک کرتے رہتے ہیں لیکن جب وہ ہمارے پاس سے چلا جاتا ہے تو پھر بھی اس کا ایڈریس لیکر حسن سلوک کرنے کیلئے ہم وہاں پہنچ جاتے ہیں۔

یہ چیز عادتاً اگرچہ محال ہے لیکن عقلاً محال نہیں ہے البتہ ہمارے زمانے میں تقریباً عقلاً بھی محال ہو چکی ہے اسلئے کہ یہاں تو ہر انسان اپنے پڑوسی کو تنگ کر کے اس سے جان چھڑانے کے چکر میں ہوتا ہے چہ جائے کہ وہ اس کے چلے جانے کے بعد بھی اس کے ساتھ حسن سلوک کرے اور وہاں تک جا کر ان کے ساتھ پڑوسی ہونے کا حق نباہے۔

• باخدا کی یہ دونوں قسمیں تبلیغ اور اغراق مطلقاً مقبول ہیں۔

وَلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا عَقْلًا وَلَا عَادَةً لَا مُتَبَاعَ أَنْ يَكُونَ مُمَكِّنًا عَادَةً مُتَمَتِّعًا عَقْلًا إِذْ كُلُّ مُمَكِّنٍ عَادَةً مُسَكِّنٌ عَقْلًا وَلَا يَنْعَكِسُ فَعَلُوا كَقَوْلِهِ شِعْرُو أَخْفَتِ أَهْلَ الشَّرِكِ حَتَّى أَنَّهُ الضَّمِيرُ لِلشَّانِ لِتَخَافَكَ أَنْفَتِ التِّي لَمْ تَخْلُقْ فَإِنَّ خَوْفَ النُّظْفَةِ الْغَيْرِ الْمَخْلُوقَةِ مُتَمَتِّعٌ عَقْلًا وَعَادَةً

ترجمہ:-

ورنہ یعنی اگر ممکن نہ ہو نہ عقلاً نہ عادتاً اس کے متمتع ہونے کی وجہ سے کہ ایک چیز عادتاً ممکن ہو اور عقلاً متمتع ہو کیونکہ جو چیز عادتاً ممکن ہوگی وہ عقلاً بھی ممکن ہو گا اور اس کا عکس نہیں ہے تو وہ غلو ہے جیسے شعر تو نے مشرکوں کو اتنا ڈرایا کہ تھکے وہ نطفہ بھی ڈرنے لگے جو ابھی رتوں میں پڑے ہوئے پیدا نہیں ہوئے ہیں کیونکہ غیر مخلوقہ نطفے کا رونا عقلاً اور عادتاً ہر اعتبار سے ناممکن ہے۔

تشریح:-

الہیۃ مبالغہ کی تیسری قسم غلو کی بعض قسمیں مقبول اور بعض مردود ہیں جبکہ مصنف صرف مقبول قسموں کو بیان کریں گے مردود کو چھوڑ دیں گے۔ غلو کے لغوی معنی ہیں حد سے بڑھ جانا اور اصطلاح میں غلو اس مبالغہ کو کہتے ہیں جس میں مدعی نے عقلاً ممکن ہو اور نہ ہی عادتاً۔

فائدہ:- مصنف کی عبارت ”والا“ کی شارح نے وضاحت یوں کی ہے کہ الادوں سے استغنیٰ ہے یعنی نہ تو وہ عقلاً ممکن ہو اور نہ ہی عادتاً ممکن ہو یہ وضاحت اسلئے کی ہے کہ اگر اس طرح نہ کہتے تو (اس سے پہلے انرا کا ذکر تھا اور وہ صرف عادتاً ممکن ہوتا ہے عقلاً ناممکن ہوتا ہے) اس سے استغنیٰ ہو جاتا کہ غلو وہ ہے جو عادتاً ممکن ہو عقلاً محال ہو حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ غلو وہ ہوتا ہے جو عادتاً و عقلاً دونوں طرح سے ممکن نہ ہو۔

غلو کی مثال جیسے ہارون الرشید کی تعریف میں ابن نواس کے اس شعر میں ہے

واخفت اهل الشرك حتى انة: لتخافك النطف التي لم يخلق

تحقیق المفردات:- اخفت باب افعال ہے اس کے معنی ہیں ڈرانا اہل شرک سے مراد شرک اور کافر ہیں۔ نطف نطفۃ کی جمع ہے وہ گندہ پانی جس سے انسان کی تخلیق ہوتی ہے۔

ترجمہ:- اور تو نے مشرکوں کو اتنا ڈرایا ہے کہ تجھ سے رحم مادر میں پڑے ہوئے ان کے وہ نطفے بھی ڈر رہے ہیں جن کی ابھی تخلیق نہیں ہوئی ہے۔ محل استشہاد:- اس میں شاعر نے ہارون الرشید کی ہیبت اور رعب کو بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہے کہ تجھ سے زندہ مشرک تو ڈرتے ہی رہتے ہیں لیکن مشرکوں کے وہ تمام نام تمام بچے بھی خوف زدہ ہیں جن کی ابھی تک تخلیق نہیں ہوئی ہے یہ چیز عقلاً و عادتاً دونوں طرح محال اور ناممکن ہے۔ کیونکہ وہ بچے جو ابھی تک رحم مادر میں پڑے ہوئے ہیں ان کو ادراک تک نہیں ہوتا ہے تو وہ ڈریں گے کیا؟ جبکہ ڈرنے کا تعلق قوت ادراک سے ہے۔

وَالْمَقْبُولُ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْغُلُوِّ أَصْنَافٌ مِنْهَا مَا أَذْخَلَ عَلَيْهِ مَا يُقَرِّبُهُ إِلَى الصَّحَةِ نَحْوُ لَنْظَةِ يَكَاذِبِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَكَاذِبُ رَجُلٌ هَؤُلَاءِ إِنْ قُلْتُمْ تَمَسُّسُهُ نَارُ وَمِنْهَا مَا تَضْمَنُ نَوْعًا حَسَنًا مِنَ التَّخْيِيلِ كَقَوْلِهِ عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا أَيْ حَوَافِرُ الْجِيَادِ عَلَيْهَا أَيْ فَوْقَ رُؤُسِهَا عِشِيرًا بَكْسِرٍ أَلْعَيْنِ أَيْ عُبَارًا وَمِنْ لَطَائِفِ الْعَلَامَةِ فِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ الْعِشِيرُ الْعُبَارُ وَلَا يَنْفَتَحُ فِيهِ الْعَيْنُ وَالْطُّفُّ مِنْ ذَلِكَ مَا سَمِعْتُ أَنَّ بَعْضَ الْبَغَالَيْنِ كَانَ يَسُوقُ بَعْلَهُ فِي سُوقٍ بَعْدَ ادْوَاكَانٍ بَعْضُ عَدُولٍ دَارَ الْقَضَاءِ حَاضِرًا فَضَرَطَتِ الْبَعْلَةَ فَقَالَ الْبَغَالُ عَلَى مَا هُوَ ذَابَهُمْ بِلَحْيَةِ الْعِدْلِ بَكْسِرٍ أَلْعَيْنِ يَعْنِي أَحَدَ شِقِّي الْوُفْرِ فَقَالَ بَعْضُ الظُّرَفَاءِ عَلَى الْفُورِ افْتَحَ الْعَيْنِ فَإِنَّ السُّوْلَى حَاضِرًا وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ مَا وَقَعَ لِي فِي قَصِيدَةٍ شِعْرٌ عَلَا فَأَصْبَحَ يَدْعُوهُ الْوَرَى مَلَكًا وَرَيْثًا مَفْتَحُوا عَيْنًا عَذَا مَلَكًا وَمِمَّا يَنْسِبُ هَذَا الْمَقَامَ أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِي بِمَنْ الْغَالِبُ عَلَى لَهْجَتِهِمْ إِمَالَةً الْحَرَكَاتِ نَحْوُ الْفَتْحَةِ أَتَانِي بِكِتَابٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هُوَ فَقَالَ لِمَوْلَانَا عَمْرٍو يَفْتَحُ الْعَيْنَ فَضَحِكَ الْحَاضِرُونَ فَظَنَرْتُ إِلَى كَالْمُتَعَرِّفِ بِسَبَبٍ ضَحِكِهِمْ الْمُسْتَرَشِدِ بِطَرِيقِ الصَّوَابِ فَرَمَزْتُ إِلَيْهِ بَعْضَ الْجَفْنِ وَضَمَّ الْعَيْنَ فَتَفَتَّنَ لِلْمَقْصُودِ وَاسْتَظَرَفَ ذَلِكَ الْحَاضِرُونَ لَوُتَبَتْنِي ذَلِكَ الْجِيَادُ عَنَّا هَوْنُوعٍ مِنَ السَّيْرِ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى ذَلِكَ الْعِشِيرِ لَا مَكْنَانِي أَلْعَنُ إِذْ عَلِي تَرَاكُمُ الْعُبَارُ الْمَرْتَفِعُ مِنْ سَنَابِكِ الْخَيْلِ فَوْقَ رُؤُسِهَا بِحَيْثُ صَارَ أَرْضًا يُمْكِنُ سَيْرُهَا عَلَيْهِمْ وَهَذَا أُمْتَنِعَ عَقْلًا وَعَادَةً لَكِنَّهُ تَخْيِيلٌ حَسَنٌ۔

ترجمہ:-

اور غلو کی چند قسمیں مقبول ہیں انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ اس پر ایسا لفظ داخل کر دیا جائے جو اس کو صحیح ہونے کے قریب کر دے جیسے لفظ یاد اس آیت میں قریب ہے کہ اس کا تیل روشن ہو جائے اگرچہ اس میں آگ نہ لگی ہو اور انہی میں سے ایک وہ ہے جو تخیل کی نوع حسن کو متضمن ہو جیسے شعر گھوڑوں کی سموں نے ان کے سروں پر اتنا غبار جمع کیا کہ عیث عین کے کسرہ کے ساتھ غبار کے معنی میں ہے مفتاح کی شرح میں علامہ شیرازی کے لطیفوں میں سے ایک ہے کہ عیث اس غبار کو کہتے ہیں جس میں آنکھ نہ کھل سکے اس سے بھی زیادہ پر لطف بات وہ ہے جو میں نے ایک فخر والے سے سنی جو بغداد

کے بازار میں اپنے خچر لئے جا رہا تھا اور عدالت کا کوئی وکیل بھی اس کے ساتھ تھا خچر نے گوز ماری تو خچر والے نے اپنی عادت کے مطابق کہا کہ بلجیۃ العدل عین کے کسرے کے ساتھ یعنی یہ گوز سامان کے ایک جانب پر پڑے ایک بذلہ سب نے برجستہ کہا کہ آنکھ کھول یا عین کے فتح کے ساتھ پڑھ کیونکہ مولیٰ حاضر ہے اسی قبیل سے ہے وہ جو مجھے ایک قصیدے کے ایک شعر میں ملانے کے مدد و اتنا بلند ہوا کہ لوگ اس کو بادشاہ پکارتے رہے اور جوں ہی انھوں نے آنکھ کھولی یا عین کلمہ کو فتح دیا تو فرشتہ ہو گیا اور اس کے مناسب یہ ہے کہ میرا ایک ساتھی جس کے لہجہ پر فتح کی طرف میلان غالب تھا میرے پاس ایک کتاب لایا میں نے کہا کہ یہ کتاب کس کی ہے؟ اس نے کہا کہ ہمارے مولانا عمر کی ہے عین کے فتح کے ساتھ اس پر حاضرین کی ہنسی چھوٹی اس نے ہنسی کی وجہ پوچھنے اور رہنمائی حاصل کرنے کی غرض سے میری طرف دیکھا تو میں نے آنکھ بند کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا تو وہ میرا منشاء سمجھ گیا اور حاضرین نے اس پر بڑی داد دی اگر وہ گھوڑے اس غبار پر دوڑنا چاہیں تو ان کیلئے دوڑنا ممکن ہے شاعر نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھوڑوں کے کھروں سے غبار اٹھ کر ان کے سروں پر اتنا اٹھا ہوا ہے گویا کہ اس سے ایک زمین سی بن گئی ہے جس پر چلنا ممکن ہے یہ چیز اگرچہ عقلاً اور عادۃً منقطع ہے لیکن اچھا اور بہترین تخیل ضرور ہے۔

تشریح :-

پھر غلو مقبول کی مختلف صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ غلو کرتے ہوئے کوئی ایسا کلمہ داخل کر دیا جائے جو اس غلو کو صحت کے قریب کر دے جیسے قرآن کریم کی آیت میں اس قرب پر دلالت کرنے والا لفظ ”یکاد“ ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”یکباد زیتھا یصبیء ولولم تمسسہ نذر“ قریب ہے کہ اس کا تیل چمک اٹھے اگرچہ اس کو آگ نہ چھوئے۔ اس میں اگر ”یکاد“ کا لفظ داخل نہ کرتے تو اس کا معنی بنتا کہ وہ تیل آگ کے بغیر ہی چمک اٹھتا ہے اور یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ آگ لگائے بغیر تیل میں آگ یا روشنی کہاں سے آئے گی لیکن جب ”یکاد“ داخل کر دیا تو اب اس کا معنی بنے گا کہ آگ دکھائے بغیر وہ تیل چمکتا نہیں ہے بلکہ چمکنے کے قریب قریب ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔

غلو کی دوسری مقبول قسم یہ ہے کہ وہ غلو حسن تخیل کے کسی نوع کو متضمن ہو یعنی ایسے اسباب پر مشتمل ہو جن سے وہم اور قوت تخیلہ کو اس کے جائز اور صحیح ہونے کا تخیل اور گمان ہو جائے جیسے مثنوی کے اس شعر میں ہے

عقدت سنا بکھا علیہا عَشِيرًا: لو تبتغی عَنَّا علیہ لا مکن تحقیق المفردات :- عقدت جمع کرنا۔ سنا بک گھوڑوں کے کم اور کھر۔ عَشِيرَين کے کسرہ کے ساتھ ہے بمعنی گردوغبار۔ تبتغی چاہنا۔ عَنَّا ایک قسم کی درمیانہ چال۔ لا مکن ممکن ہے۔

ترجمہ:- ان عمدہ گھوڑوں کے سموں نے اپنے سروں پر ایسا گردوغبار جمع کیا ہے کہ اگر وہ ان پر درمیانہ چال چلنا چاہیں تو چل سکتے ہیں۔

کچھ لطائف و ظرائف:- عشیر کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ ”العشیر الغبار الذی لا تفتح فیہ العین“ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ علامہ شیرازی کہتے ہیں کہ یہ عین کے سرہ کے ساتھ ہے اس میں عین کو فتح نہیں دیا جائے گا۔ جبکہ دوسرا مطلب یہ ہے کہ ”عشیر“ اس شدید گرد و غبار کو کہتے ہیں جس میں آنکھ نہ کھولی جاسکتی ہو۔

اس سے بھی زیادہ مزید اور پر لطف بات یہ ہے بغداد کے بازار میں ایک نچر والا سامان سے لدے ہوئے نچروں کو ہکائے جا رہا تھا اور اس کے ساتھ قاضی کے کچھ وکلاء بھی تھے جن کو ”عدل دارا القضاء“ کہتے ہیں اتنے میں ایک نچر نے گوز مارا تو نچر والے نے اپنی عادت کے مطابق کہا کہ ”علیٰ لحيہ العدل“ جنی اس گوز کا اثر مجھ پر نہ ہو بلکہ پالان کے ایک کونے پر ہو۔ تو کسی ظریف نے یہ بات سن کر فوراً ہی کہا کہ ”افتح العين فان المولى حاضر“ اس کے بھی دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ کیا ایک رہے ہو مولیٰ تمہارے پاس موجود ہے سوچ کر بولو کہیں غلطی نہ کر جاؤ جبکہ اس کا دوسرا مطلب ہے کہ ”عدل“ کی عین کو فتح دیکر پڑھو۔ شارح فرماتے اسی قبیل سے ایک قصیدے میں ایک شعر نظر سے گزرا ہے۔

عَلَا فَاصْبِحْ يَدْعُوهُ الْوَرَىٰ مَلِكًا ۖ وَرِثْمًا فَتَحُوا عَيْنَا غَدَا مَلَكًا

تحقیق المفردات :- علا بلند ہونا۔ یدعو اِکرا نا۔ مَلِک سلطان، بادشاہ۔ ریشما مقدار، مہلت کہا جاتا ہے وقف ریشما

صلینا۔ جب تک ہم نے نماز پڑھی وہ ٹھہرا رہا۔ مَلِّک فرشتہ۔

ترجمہ:- وہ ممدوح اتنا بلند ہوا کہ لوگ اسے بادشاہ پکارتے رہے اور جوں ہی انھوں نے آنکھ کھولی یا عین کلمہ کو فتنہ دیا تو وہ فرشتہ بن گیا۔ اس کے دو مطلب ہیں ایک مطلب یہ ہے کہ پہلے لوگ اسے بادشاہ بادشاہ کہتے تھے لیکن جب انھوں نے غور کیا تو وہ فرشتہ بن چکا تھا جبکہ دوسرا مطلب یہ ہے کہ لوگ اسے بادشاہ کہتے تھے لیکن جب انھوں نے ”مَلِّک“ کے عین کلمہ کو مفتوح پڑھا تو وہ فرشتہ بن گیا۔

ایک واقعہ اور ذکر کیا ہے کہ میرے ساتھیوں میں سے ایک آدمی کی زبان پر فتنہ غالب تھا ہر چیز پر فتنہ پڑھتا تھا ایک بار وہ میرے پاس ایک کتاب لایا میں نے اس سے پوچھا ”لَمَنْ هَذَا الْكِتَابُ“ کہ یہ کتاب کس کی ہے؟ تو وہ کہنے لگا کہ ”لَمَوْلَانَا عَمْرُ“ یہ کتاب ہمارے مولیٰ عمر کی ہے انھوں نے عمر کو فتنہ دیکر پڑھا تو حاضرین مجلس کھل کھلا اٹھے وہ بیچارہ اپنی غلطی پر اطلاع پانے کیلئے اور لوگوں کی ہنسنے کی وجہ معلوم کرنے کیلئے میری طرف متجسس انداز میں دیکھنے لگا تو میں نے اپنی دونوں آنکھیں بند کر لیں جسے عربی میں ”ضَمَّ الْعَيْنِ“ کہتے ہیں اس سے وہ سمجھ گیا اور فوراً ہی عین کو مضموم پڑھنا شروع کر دیا لوگ اس کی فطانت کو دیکھ کر دنگ رہ گئے اور یہ اداء ان کو بڑی پسند آئی۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرے گھوڑوں کے دوڑنے کی وجہ سے ان کی سموں اور ٹاپوں سے ان کے سروں کے اوپر گرد اڑا کر تہہ جبہ ایک زمین سی بن گئی ہے جس پر دوڑنا ممکن ہے یہ چیز اگرچہ عقلاً و عادتاً محال اور ناممکن ہے لیکن چونکہ اس میں حسن تخیل پایا جاتا ہے اسلئے مبالغہ مقبول ہے۔

وَقَدْ اجْتَمَعَا اَنْیٰ اِذْ خَالَ مَا یُقَرِّبُهُ اِلَی الصَّحَّةِ وَتَضُمُّنُ التَّخْیِلُ الْحُسْنَ فِیْ قَوْلِهِ شِعْرٌ یُخْیِلُ لَیْ اَنْ سُمِّرَ الشُّهْبُ فِی الدُّجَیْ وَشَدَّتْ بِاَهْدَابِی الْنِیْهُنَّ اَجْفَانِیْ اَنْیٰ یُوقِعُ فِی خِیَالِیْ اِلَی اَنْ الشُّهْبُ مُحْكَمَةٌ بِالْمَسَامِیْرِ لَا تَزُولُ عَنْ مَكَانِهَا وَاَنْ اَجْفَانِیْ عَنِیْ قَدْ شَدَّتْ بِاَهْدَابِهَا اِلَی الشُّهْبِ لِطَوْلِ ذَلِكِ اللَّیْلِ وَغَايَةِ سِیْهْرِیْ فِیْهِ وَهَذَا تَخْیِیْلٌ حَسَنٌ وَلَفْظٌ یُخْیِلُ یَزِیْدُهُ حُسْنًا وَبِئْسَ مَا اَخْرَجَ مَخْرَجَ الْهَزْلِ وَالْخَلَاعَةِ كَقَوْلِهِ شِعْرًا سَكْرًا بِالْأَمْسِ اِنْ عَزُمْتُ عَلَی الشُّبْرِ: بَعْدُ اِنَّ ذَامِنَ الْعَجَبِ

ترجمہ:-

اور دونوں جمع ہو گئے ہیں یعنی ایسے حرف کو داخل کرنا جو اس کو صحیح کرنے کے قریب کر دے اور تخیل حسن کو بھی متضمن ہو شاعر کے اس شعر میں کہ مجھے گمان ہوتا ہے کہ ستارے کیلوں کے ساتھ جڑ دے گئے ہیں جو اپنی جگہوں سے ہٹتے ہی نہیں ہیں اور میری آنکھیں پلکوں سمیت ستاروں کے ساتھ بندھی ہوئی ہیں رات کے لمبے ہونے اور کثرت بیداری کی وجہ سے اور یہ تخیل حسن ہے اور لفظ تخیل نے اس لفظ کے حسن کو مزید بڑھا دیا ہے۔ اور انہی میں سے وہ ہے جو انہی مذاق کے طور پر ہو جیسے شعر میں گزشتہ کل ہی نشہ میں ہو جاتا ہوں اگر آنے والے کل شراب پینے کا ارادہ کر لوں یہ تو بڑی عجیب بات ہے۔

تشریح:-

وقد اجتماعا:- کبھی کبھار ان دونوں کو یعنی ادخال ما یقرب بہ الی الصَّحَّةِ اور تضمین لحسن التخیل کو ایک ساتھ جمع بھی کیا جاتا ہے جیسے قاضی ار جانی کے اس شعر میں ملو مقبول کے دونوں اسباب جمع ہیں۔

یُخْیِلُ لَیْ اِنْ سُمِّرَ الشُّهْبُ فِی الدُّجَیْ: وَشَدَّتْ بِاَهْدَابِی الْنِیْهُنَّ اَجْفَانِیْ

تحقیق المفردات:- یُخْیِلُ وہم ہونا گمان کرنا۔ سُمِّرَ کیل ٹھونکنا۔ شُہب شہاب کی جمع ہے ستارہ۔ دُجَیْ دُجَیْہ کی جمع ہے تاریکی۔ شَدَّتْ باندھنا۔ اَہْدَابُ اُھدبہ کی جمع ہے پلکوں کے بال۔ اَجْفَانُ جفن کی جمع ہے آنکھوں کے پونے جن کو عربی میں ”غطاء العین“ بھی کہتے ہیں۔

ترجمہ:- مجھے گمان ہوتا ہے کہ ستارے کیلوں کے ساتھ تاریکی میں ٹھونک دے گئے ہیں اور میرے پلکوں کے ذریعہ ان ستاروں کے ساتھ میرے پونوں کو باندھ دیا گیا ہے۔

محل استشہاد اس شعر میں شاعر اپنی بے خوابی اور ست جگایان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میری بے خوابی کا یہ عالم ہے کہ رات بھر نہیں سوتا ہوں مجھے یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ ستاروں کو رات کی تاریکی میں کیلوں کے ساتھ مضبوط کر دیا گیا ہے اور میرے چکوں کے ذریعہ میرے چپلوں کو بھی ان ستاروں کے ساتھ مضبوطی سے باندھ دیا گیا ہے کہ جس طرح ان ستاروں کیلئے رات کو خوب ہونا نہیں ہے اسی طرح میری آنکھوں کو بھی رات کو سونا نصیب نہیں ہو رہا ہے۔ البتہ انہوں نے جو انداز اختیار کیا ہے کہ ستاروں کو کیلوں کے ذریعہ تاریکی میں ٹھوک دیا گیا ہے اور میرے چپلوں کو چکوں کے ذریعہ ستاروں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے یہ اگرچہ ایک امر محال کا دعویٰ ہے لیکن اس میں مذکورہ دعویٰ کرنے کی وجہ سے حسن آگیا ہے خاص کر لفظ تخیل کے ذکر سے تو اس کا حسن مزید نکھر گیا ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ مذاق کے طور پر مبالغہ میں غلو کیا گیا ہو تو جب مذاق کے طور پر غلو کیا جائے تو اس سے بھی نفاذ میں حسن آجائے گا جیسے کسی کے اس شعر میں ہے کہ

اسکرنا الامس ان عزمت علی الشرب غدا ان ذامی عجب  
تحقیق المفردات۔ اسکر نشہ چڑھنا۔ اسس گذشتہ کل۔ عزمت پکارا وہ کرنا اس مور پر کہ اگر مواعظ نہ رہیں تو وہ کام ہو جائے الشرب

چینا، یہاں پر اس سے شراب پینا مراد ہے۔ غدا آنے والا کل۔

ترجمہ۔ میں گذشتہ کل ہی سے نشہ ہو جاتا ہوں اگر آئندہ کل شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں تو۔

محل استشہاد۔ اس میں شاعر اپنی شراب نوشی کا ذکر کر رہے ہیں کہ جب میں شراب پینے کا ارادہ کرتا ہوں تو ایک دن پہلے سے مجھے نشہ چڑھنا شروع ہو جاتا ہے یہ چیز اگر محال ہے لیکن چونکہ یہ بات انہوں نے مذاق کے طور پر کہی ہے اسلئے اس غلو میں حسن آگیا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْمَذْهَبِ الْكَلَامِيُّ وَهُوَ إِذْ حُجِّجَ الْمَطْلُوبُ عَلَى طَرِيقَةِ أَهْلِ الْكَلَامِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ تَسْلِيمِ الْمَقْدِمَاتِ مُسْتَلْزَمًا لِلْمَطْلُوبِ تَسْلِيمًا لَوْ كَانَ فِيهِمَا بَيِّنَاتٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَالْإِزْمُ وَغَيْرُ فَمَادَا لَمْ يَسْتَلْزِمَا وَالْأَرْضُ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَرَادِيَهُ خُرُوجًا مَعَ النَّظَامِ الْبَدِيِّ تَعْمَادِيَهُ فَكَذَا الْمَلَكُومُ وَغَيْرُ تَعْدُدِ الْأَلِهَةِ الْمَلَا زِمَةً مِنَ الْمَشْهُورَاتِ الَّتِي يَكْتَسِبُ بِهَا فِي السَّخَطَاتِ ذَوْنُ التَّطَعُّنَاتِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي الْمُرْعَاتِيَّاتِ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ خَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِيَسْتَبَيِّنْ رِيَّتَهُ أَيْ شَكَا وَلَيْسَ وَرَاءَ السَّخَطِ لِيَسْتَبَيِّنْ مَطْلَبُ فَكَيْفَ يُخَلَفُ بِهِ كَذَا لَوْ كُنْتُ الْإِلَامُ لَتَوَطَّعْتُ الْقَسَمَ قَدْ بَنَعْتُ عَلَى خِيَانَةِ الْمُنْبَعِ الْإِلَامُ جَوَابُ الْقَسَمِ الْوَأَشَى أَغْشَى مِنْ غَشَى إِذَا خَانَ وَكَذَبَ وَلَكِنِّي كَذْتُ إِسْرَإِيلَ جَانِبَ مِنَ الْأَرْضِ فِيهِ أَيْ فِي ذَلِكَ الْجَانِبِ مُسْتَرَادًّا أَيْ مُوَضَّعٌ طَلَبَ الرِّزْقَ مِنْ زَادِ الْكَلَاءِ وَمَذْهَبُ مَوْضِعِ السَّخَابِ لِلدَّخَابِ مَلُوكٌ أَيْ فِي ذَلِكَ الْجَانِبِ مَلُوكٌ وَأَحْشَوَانِ إِذَا مَلَأْتَهُمْ أَحْكَمَ فِي أَمْوَالِهِمْ أَيْ انْصَرَفَ فِيْنَا كَيْفَ شِئْتُ وَأَقْرَبُ عِنْدَهُمْ وَأَصِيرُ رَفِيعَ الْمَرْتَبَةِ كَفَعْلِكَ أَيْ كَمَا تَفْعَلُ أَنْتَ فِي قَوْمِ أَرَاكَ أَصْطَنَعْتَهُمْ أَيْ أَحْسَنْتَ إِلَيْهِمْ فَلَمْ تَرَهُمْ فِي مَذْهَبِهِمْ لَكَ أَذْنَبُوا أَيْ لَا تَعَاتِبْنِي عَلَى مَذْحِ أَلِ حَفْنَةِ السَّخَرِ بَيْنَ إِلَى الْمُنْعَمِينَ عَلَى كَمَا لَا تَعَاتِبُ قَوْمًا أَحْسَنْتَ إِلَيْهِمْ فَمَذْخُوكَ وَهَذِهِ الْحُجَّةُ عَلَى طَرِيقِ التَّشْبِيهِ الَّتِي تَسْمِيهِ الْفُقَهَاءُ قِيَاسًا وَيُمْكِنُ رَدُّهُ إِلَى صُورَةِ قِيَاسِ اسْتِثْنَائِي أَيْ لَوْ كَانَ مَذْحِي لِأَلِ حَفْنَةِ ذُنْبًا كَانَ مَذْحُ ذَلِكَ الْقَوْمِ لَكَ أَيْضًا ذُنْبًا وَالْإِلَامُ بَاطِلٌ فَكَذَا الْمَلَكُومُ۔

ترجمہ۔

اور محسنات معز یہ ہیں سے ایک مذہب کلامی ہے اور وہ حجت قائم کرنا ہے مطلوب پر اہل کلام کے طرز پر اور وہ یہ ہے کہ مقدمات ماننے کے بعد

مستلزم مطلوب ہو جیسے اگر ہوان دونوں میں ایک اللہ کے علاوہ کوئی اور معبود دونوں خراب ہو جاتے اور لازم یعنی آسمان اور زمین کا خراب ہو جانا باطل ہے اسلئے کہ فساد سے مراد زمین اور آسمان کا حقیقی نظام سے نکل جانا ہے تو ملزوم یعنی انہوں کا زیادہ ہونا بھی باطل ہو جائے گا اور یہ ملازمت ان مستبد اور استدلالات میں سے ہے جن پر خطابیات میں اکتفاء کیا جاتا ہے ان قطعیات میں سے نہیں ہے جن کا اعتبار برہانیات میں ہوتا ہے اور شعر میں نے قسم کھائی ہے کہ تیرے لئے کوئی شک نہیں چھوڑوں گا اور خدا سے بڑھ کر انسان کا کوئی مطلوب نہیں ہے تو وہ جھوٹی قسم کیسے کھا سکتا ہے؟ اگر تجھے میری طرف سے خیانت پہنچائی گئی ہے تو تیرے پاس پہنچانے والا مخلعور بہت زیادہ خیانت کرنے والا ہے یہ غش سے مأخوذ ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی خیانت کرے۔ خیانت کرنے والا اور بہت جھوٹا ہے۔ میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میرے لئے زمین میں ایک جہت ہے جو میری روزی طلب کرنے کی ایک جگہ ہے مستر اور روزی طلب کرنے کی جگہ یہ راد الکا سے مأخوذ ہے اور ضرورت کیلئے جانے کی جگہ ہے وہاں پر کچھ بادشاہ اور بھائی لوگ ہیں جب میں ان کی تعریف کرتا ہوں تو ان کے مالوں میں جیسے چاہوں تصرف کر لیتا ہوں اور ان کے مقرب کر دیا جاتا ہوں جیسے تو نے ان لوگوں کے ساتھ احسان کیا ہے جن کو تو نے اپنا بنالیا ہے پھر تو ان کو یہ نہیں سمجھتا ہے کہ انھوں نے تیری تعریف کر کے کوئی گناہ کا کام کیا ہے یعنی وہ آل جفہ جنہوں نے میرے ساتھ احسان کیا ہے ان کی تعریف کرنے کی وجہ سے آپ مجھ سے ناراض مت ہو جائیں جیسے آپ ان لوگوں سے ناراض نہیں ہوتے ہیں جن پر آپ نے احسان کیا ہے اور انھوں نے آپ کی تعریف کی ہے یہ حجت تمثیل کے طور پر ہے جس کو فقہاء قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اس کو قیاس استثنائی کی صورت میں بھی کہا جاسکتا ہے یعنی اگر میرا آل جفہ کی تعریف کرنا گناہ ہے تو ان لوگوں کی تیری تعریف کرنا بھی گناہ ہونا چاہئے اور لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

تفتریح: (۱۹)

المذہب الکلامی :- مذہب کے لغوی معنی ہیں باتوں میں جانے کا راستہ، جانے کی جگہ۔ اور اصطلاح میں مذہب کلامی کہتے ہیں قیاس اقتزائی یا قیاس استثنائی کے ساتھ اس طرح دلیل پیش کرنا کہ مخاطب دعویٰ کے ماننے پر مجبور ہو جائے بالفاظ دیگر منطقی طرز استدلال کے ساتھ اپنا مدعی پیش کرنے کو مذہب کلامی کہتے ہیں۔

جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”لو کان فیہما آلہ الا اللہ لفسدتا۔“

اگر اس آسمان و زمین میں زیادہ الہ ہوتے تو ان کا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

محل استشہاد :- اس آیت میں نظام کائنات کی درستگی سے عدم تعدد الہ پر استدلال کیا گیا ہے کہ تعدد الہ کیلئے چونکہ فساد نظام لازم ہے اور فساد نظام چونکہ نہیں ہے اسلئے تعدد الہ بھی نہیں ہے تو اس میں لازم کی نئی سے ملزوم کی نفی ہوئی ہے۔

اس کی پوری تفصیل اس طرح ہے کہ اس آیت میں استدلال قیاس استثنائی کے طور پر کیا گیا ہے جس میں جملہ شرطیہ مذکور ہوتا ہے اور قضیہ استثنائیہ اور مطلوب محذوف ہوتا ہے چنانچہ آیت کا قضیہ اصل میں یوں ہے گا ”لو کان فیہما آلہ الا اللہ لفسدتا۔“ یہ صغریٰ ہے ”لکنہما لم یفسدا“ کبریٰ ہے۔ ”فلہم یکن فیہما آلہ“ نتیجہ ہے۔ اس میں مقدمہ ثانیہ میں نقیض تالی کا استثناء ہے یعنی چونکہ لازم باطل ہے اسلئے ملزوم بھی باطل ہے۔ شارح کے خیال میں ان کے درمیان ملازمت امتناعی ہے جو خطابیات میں مطلوب ہوتی ہے ان میں ملازمت قطعی نہیں ہے جو برہانیات میں مطلوب ہوتی ہے لیکن مطلقاً یہ کہنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ ملزوم صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب فساد سے آسمان و زمین کا ہیئت کذا یہ پر نہ رہنا مراد ہو لیکن اگر فساد سے مراد یہ ہو کہ اگر متعدد معبود ہوتے تو سرے سے آسمان و زمین ہی نہ رہتے تو اس صورت میں یہ ملازمت قطعی بنے گی۔ مذہب کلامی کی دوسری مثال نابذ بیانی کے قصیدے کے یہ چند اشعار ہیں جنہیں انھوں نے منذر ابن نعمان کو رام کرنے کیلئے ان کے ناراض ہونے پر کہے تھے

حلفت فلم اترك لنفسك رية :: وليس وراء الله للمرا مطلب  
لئن كنت قد ابلغت عنی خیانة :: لمبلغك الواشی اغش واکذب

ولكنني كنت امرألي جانب :: من الارض فيه مستراد ومذهب

ملوك واخوان اذا مامدحتهم :: احكم في اموالهم واقرب

كفعلك في قوم اراك اصطنعتهم :: فلم نرهم في مدحهم لك اذنبوا

ترجمہ:- میں نے قسم کھائی ہے کہ تیرے لئے کوئی شک نہیں چھوڑوں گا۔ اور خدا سے بڑھ کر انسان کا کوئی مقصود نہیں ہو سکتا ہے۔

اگر تیرے پاس میری طرف سے کوئی خیانت پہنچائی گئی ہے تو تیرے پاس پہنچانے والا چغلیور بہت ہی خیانت کرنے والا اور جھوٹا ہے۔

لیکن میں تو ایک ایسا آدمی ہوں کہ میرے لئے زمین میں ایک جہت ہے جس میں میری روزی ہے اور اس میں اپنی ضرورت کیلئے جاتا ہوں۔

وہاں پر کچھ بادشاہ اور بھائی لوگ ہیں جب میں ان کی تعریف کرتا ہوں تو ان کے مال میں جیسے چاہوں تصرف کر لیتا ہوں اور ان کا مقرب بنا دیا جاتا ہوں۔

جیسے آپ نے ان لوگوں کے ساتھ احسان کیا ہے جن کو آپ نے اپنا بنایا ہے پھر آپ ان کو یہ نہیں سمجھتے ہیں کہ انھوں نے آپ کی تعریف کر کے کوئی گناہ کیا ہے۔

ان اشعار کا پس منظر یہ ہے کہ آل ہفہ ایک قوم ہے جو اصل کے اعتبار سے تو یمن کے باشندے تھے لیکن بعد میں جا کر شام میں آباد ہوئے تھے

تابع ذبیانی کا ان سے تعلق تھا کسی موقع پر نابذہ ان کے پاس گیا تو انھوں نے ان کا بڑا شاندار استقبال کیا اور پھر ان کو اپنے پاس رکھ کر ان کی بڑی خاطر

مددات کی جس پر نابذہ نے متاثر ہو کر بڑے فصیح و بلیغ اشعار میں آل ہفہ کی تعریف کی نعمان بن منذر اور آل ہفہ کے درمیان چونکہ بیر چل رہی تھی اسلئے

جب اسے یہ معلوم ہو گیا ابن منذر کو یہ مدح ایک آنکھ نہ بھائی چنانچہ اس نے نابذہ کو بلا کر ڈانٹ پلائی کہ تو میرا دشمن ہے اسلئے کہ تو نے میرے دشمن کی

تعریف کر کے میری جھوکی ہے اس پر نابذہ نے یہ اشعار کہہ کر ان کو بتایا ہے کہ آل ہفہ کا مجھ پر احسانات ہیں ان احسانات کی وجہ سے میں نے ان کی

تعریف کی ہے اگر یہ جرم ہے تو پھر آپ کے پروردہ لوگوں کی آپ کی تعریف کرنا بھی جرم ہوگا جب آپ کے پروردہ لوگوں کی آپ کی تعریف کرنا جرم

نہیں ہے تو پھر اگر میں اپنے پروردہ لوگوں کی تعریف کروں تو وہ کیوں کر جرم ہے حالانکہ جس طرح آپ کے احسانات پا کر جن لوگوں نے آپ کی تعریف

کی ہے تو انھوں نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا ہے اسی طرح میں نے بھی ان کی تعریف کر کے کوئی جرم نہیں کیا ہے لہذا ان کی تعریف کرنے سے آپ کا

ناراض ہو جانے کا معنی اور بچوں کی سی حرکت ہے تبھدار آدمی اس طرح کی حرکت نہیں کرتا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ حُسْنُ التَّغْلِيلِ وَهُوَ أَنْ يُدْعَى لِيُوصَفَ عِلَّةٌ مُنَاسِبَةٌ لَهُ بِإِعْتِبَارِ لَطِيفٍ بِأَنْ يُنْظَرَ

نَظْرًا يَشْتَمِلُ عَلَى لَطْفٍ وَدَقَّةٍ غَيْرِ حَقِيقِيٍّ أَيْ لَا يَكُونُ مَا أُعْتَبِرَ عِلَّةً لِهَذَا الْوَصْفِ عِلَّةً فِي الْوَاقِعِ كَمَا إِذَا

قُلْتُ قَتَلَ فُلَانٌ أَعَادِيهِ لِدَفْعِ ضَرَرِهِمْ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ حُسْنِ التَّغْلِيلِ وَمَقَابِلٍ مِنْ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ

أَغْنِي عَنْ حَقِيقِيٍّ لَيْسَ بِمُفِيدٍ هَهُنَا لِأَنَّ الْإِعْتِبَارَ لَا يَكُونُ إِلَّا غَيْرَ حَقِيقِيٍّ فَعَلَطُ وَمُتَشَاهُ مَا سَمِعَ أَنَّ أَرْبَابَ

الْمَعْتَقُولِ يُطْلِقُونَ الْإِعْتِبَارَ عَلَى مُقَابِلِ الْحَقِيقِيٍّ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا تَوَهَّمُ لَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ

إِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک حسن تغلیل ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی وصف کیلئے کسی علت مناسبہ کا دعویٰ کیا جائے اعتبار لطیف کے ساتھ اس طور پر

کہ اس طرح اعتبار کیا جائے کہ وہ بارہ کی اور دقت پر مشتمل ہو اس حال میں کہ وہ غیر حقیقی ہو یعنی اس وصف کیلئے جس علت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ حقیقی علت

نہ ہو جیسے تم کہتے ہو کہ فلاں نے اپنے دشمنوں کو دفع ضرر کیلئے ماریا ہے یہ حسن تغلیل نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ وصف یعنی غیر حقیقی ہونا یہاں پر مفید

نہیں ہے کیونکہ اعتبار تو غیر حقیقی ہی کا ہوتا ہے تو یہ غلط ہے جس کا منشا وہ ہے جو اہل منطقہ سے سنا گیا ہے کہ وہ اعتباری کا اطلاق حقیقی کے مقابل پر کرتے

ہیں اور اگر یوں ہی ہوتا تو ضروری تھا کہ عقل کے جملہ اعتبارات واقع کے مطابق نہ ہوں۔

تشریح:-

حسن التغلیل :- (۲۰) کسی وصف کیلئے نظر دقیق سے ایسی علت کا دعویٰ کرنا جو اس وصف کے مناسب اور غیر حقیقی ہو حسن تغلیل کہتے ہیں



غیر حقیقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت اور نفس الامر میں اس وصف کا وہ علت نہ ہو بلکہ شخص عقلی اور جسمانی ہو چنانچہ حقیقت میں بھی اگر وہی علت ہو تو اسے حسن تعلیل نہیں کہا جائے گا جیسے اس مثال میں ”قتل فلان اعادہ لرفع الضرر“ اس میں چونکہ ”الرفع الضرر“ قتل کیلئے حقیقت اور نفس الامر میں بھی علت بن رہا ہے اسلئے اس جملے کو حسن تعلیل میں سے قرار نہیں دیا جائے گا۔

بعض لوگوں نے مصنف پر اعتراض کیا ہے کہ آپ نے اعتبار کی قید کے بعد غیر حقیقی کی قید لگائی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اعتباری غیر حقیقی ہی ہوتی ہے اس قید کے لگانے کے بعد غیر حقیقی کی قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی تو آپ نے خواہوا تعریف میں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے حالانکہ تعریف و غیر ضروری الفاظ سے خالی کر دیا جاتا ہے۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتباری کی دو قسمیں ہیں ایک اعتباری اہل منطق کے نزدیک ہے اور ایک اعتباری اہل معانی کے نزدیک ہے چنانچہ منطق کے نزدیک اعتباری وہ ہے جو حقیقی کی ضد بنتی ہو اور اہل معانی کے نزدیک اعتباری وہ ہے جو حقیقی کی ضد نہیں بنتی ہے بلکہ وہ تو محض طوطا عقلی کا نام ہے اور مصنف کی مراد یہاں پر اعتباری سے اہل معانی کے نزدیک جو اعتباری ہے وہ ہے اور ان کے نزدیک چونکہ حقیقی اور اعتباری ضد نہیں ہیں اسلئے اعتباری کی قید سے غیر حقیقی کا فائدہ حاصل نہیں ہو رہا تھا تو انھوں نے یہ قید لگائی ہے۔ اور اگر یہاں پر بالفرض اعتباری سے حقیقی کی ضد بھی مراد لی جائے تو پھر تمام اعتبارات عقلیہ کو غیر مطابق للواقع ہونا چاہئے اسلئے کہ غیر حقیقی تو واقع کے مطابق نہیں ہوتا ہے حالانکہ بہت سارے اعتبارات عقلیہ واقع کے مطابق ہوتی ہیں۔ اسلئے یہاں پر حسن تعلیل کی تعریف میں اعتباری کی قید کے بعد غیر حقیقی کی قید صحیح ہے۔

وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَضْرِبُ لِأَنَّ الصِّفَةَ الَّتِي أُدْعِيَ لَهَا عِلَّةٌ مُنَاسِبَةٌ إِثْمًا ثَابِتَةً قَصْدِيًّا عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ ثَابِتَةٍ أَرِيدَ اثْبَاتَهَا وَالْأُولَى أَنْ لَا يَظْهَرُ لَهَا فِي الْعَادَةِ عِلَّةٌ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَخْلُوْا فِي الْوَاقِعِ عَنْ عِلَّةٍ كَقَوْلِهِ شِعْرُكُمْ يَخْلُكُ أَيْ لَمْ يَشَأْ بِهَذَا نَائِلُكَ أَيْ عَطَاكَ السَّحَابُ وَإِنَّمَا حُمِّتْ بِهِ أَيْ صَارَتْ مَحْمُومَةً بِسَبَبِ نَائِلِكَ وَتَفَوُّقُهُ عَلَيْهَا فَتَسْبِيحُهَا الرُّحْضَاءُ فَالْمُضْطَرُّبُ غَرِقُ الْخُمَى فَتَزُولُ الْمَطَرُ مِنَ السَّحَابِ صِفَةً ثَابِتَةً لَا يَظْهَرُ لَهَا فِي الْعَادَةِ عِلَّةٌ وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ غَرِقَ حَمَاهَا الْخَادِمَةُ بِسَبَبِ عَطَاءِ الْمُدَّوْحِ أَوْ يَظْهَرُ لَهَا أَيْ لَيْتَكَ الصِّفَةُ عِلَّةٌ غَيْرُ الْعِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ غَيْرُ حَقِيقَةٍ فَيَكُونُ مِنْ حُسْنِ التَّعْلِيلِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ مَا بِهِ قَتَلَ أَعَادِيَهُ وَلَكِنْ يَتَعَلَّقُ إِخْلَافُ مَا تَرَجُّوْا الدِّيَابَ فَإِنَّ قَتْلَ الْأَعْدَاءِ فِي الْعَادَةِ يَدْفَعُ مَخْزِيَّتَهُمْ وَصِفْوَةَ الْمَمْلُوكَةِ عَنْ مُسَاوَاةِهِمْ لِأَلِمَّاذُ كَرِهَ مِنْ أَنْ تَكُنِي عِلَّةُ الْكَرَمِ قَدْ عَلِمْتَ عَلَيْهِ وَدَحْبَتُهُ صَدَقَ رَجَاءُ الرَّاجِينَ بِعَمَلِهِ عَلَى قَتْلِ أَعَادِيهِ لِمَا عَلِمَ مِنْ أَنَّهُ إِذَا سَوَّجَ إِلَى الْحَرْبِ صَارَتْ الدِّيَابُ تَرَجُّوْا تَسَاعَ الرُّزْقِ عَلَيْهَا بِالْخُومِ مَنْ يُقْتَلُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَهَذَا مَعَ أَنَّهُ وَصَفَتْ بِكَمَالِ الْجُودِ وَصِفَتْ بِكَمَالِ الشَّجَاعَةِ حَتَّى ظَهَرَتْ لِلْحَيَوَانَاتِ الْعَجَمِ

ترجمہ :-

اور اس کی چار قسمیں ہیں کیا کہ بہت محنت جس کیلئے علت مناسبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے یا تو ثابت ہوگی اور اس کی علت کا بیان مقصود ہوگا یا ثابت نہ ہوگی اور اس کا اثبات مقصود ہوگا پہلی صورت میں یا تو مادہ اس کی کوئی علت نہ ہوگی اگرچہ حقیقت میں علت سے خالی نہیں ہو سکتی ہے جیسے شعر تیری عطا کی بادل سے نکل نہیں اتاری ہے بلکہ اس کو غار مکیا ہے یعنی وہ تیری عطا اور بہت زیادہ بخشش کو دیکھ کر بخار زدہ ہو گیا ہے تو اس کا بچکا ہوا پسینہ ہے یعنی بادل سے گرا ہوا پانی بخار کا پسینہ ہے تو بات درست چلی کا ترانہ علت ثابت ہے جس کی عادت کوئی علت ظاہرہ نہیں ہے شاعر نے اسکی یہ علت بیان کی ہے کہ عطا و مدد کی وجہ سے بخار کا پسینہ ہے اس کی علت نہ وہ دے گا وہ کوئی اور علت ظاہر ہوگی تاکہ علت مذکورہ غیر حقیقی بن جائے اور حسن تعلیل میں سے ہو سکے جیسے شعر اس کو اپنے دشمنوں سے قتل کرنے کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن وہ بھیڑیوں کے امید کے خلاف کرنے سے ڈرتا ہے پس قتل امداء مادہ دفع مضرت اور ان کے جھگڑنے سے بچنے کو بادل کرنے کیلئے ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے جو شاعر نے ذکر کی ہے کہ کرم کی عادت اس پر غالب آگئی ہے اور امیدواروں کی امید پوری کرنے کے لئے اپنے دشمنوں سے قتل کرنے پر آمادہ کیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ جب وہ لڑائیوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو بھیڑیوں کے

ان دشمنوں کے گوشت سے زیادتی خوراک کی امید لگائیے ہیں جن کو قتل کیا جائے گا اور یہ جہاں کمالِ جود کی تعریف سے وہیں کمالِ شجاعت کی بھی تعریف ہے یہاں تک کہ اس کی شجاعت چوپاؤں پر بھی ظاہر ہوئی ہے۔

تشریح :-

وہو اربعة اضرب :-

یہاں سے حسنِ تغلیل کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ حسنِ تغلیل کی چار قسمیں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جس صفت کیلئے علت مناسبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہوگی کہ اس کو صرف بیان کرنا مقصود ہو یا بیانِ علت کے ساتھ اس کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اگر ثابت ہو تو عادتاً اس کیلئے اس کے علاوہ کوئی اور علت ظاہر ہوگی یا نہیں تو پہلی صورت یہ بنے گی کہ عادتاً اس کے علاوہ کوئی علت ظاہر نہ ہو۔ اور دوسری صورت یہ بنے گی کہ اس کے علاوہ کوئی دوسری علت عادتاً ظاہر ہو اور اگر نفس الامر میں یہ علت اس وصف کیلئے ثابت نہ ہو تو پھر اپنی ذات کے اعتبار سے اس وصف کیلئے اس کا علت ہونا ممکن ہوگا یا نہیں تو تیسری قسم یہ بنے گی کہ نفس الامر میں اس وصف کیلئے اس کا علت ہونا ممکن ہو اور چوتھی قسم یہ بنے گی کہ نفس الامر میں اس کا علت ہونا ممکن نہ ہو۔

قسم اول (یعنی جس صفت کیلئے کسی علت کا دعویٰ کیا گیا ہے نفس الامر میں اس کی کوئی علت تو ہو لیکن عادتاً اس کے علاوہ کسی اور کا اس وصف کیلئے علت ہونا ظاہر نہ ہو) کی مثال جیسے سیف الدولہ کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر ہے

لم يحك نائلك السحاب : وانما حمت به فصبيها الرخصاء

تحقیق المفردات :- يحك مشابہت اختیار کرنا، نقل کرنا۔ نائل انعام عطایا۔ سحاب بادل۔ حمت بخار چڑھنا، تپ چڑھنا، ٹھیر پکڑنا بانی ہو جانا۔ صبیب بارش۔ الرخصاء پسینہ۔

ترجمہ :- بادل تیرے عطایا کی مشابہت اٹھایا نہیں کر سکتے ہیں وہ تو اس کو بخار چڑھ گیا ہے تو ان کی بارش وہی بخار کا پسینہ ہے۔

محلِ استشہاد :- اس شعر میں متنبی نے نزولِ مطر وصف ثابت کیلئے ”بخار کا چڑھنا“ علت بنایا ہے حالانکہ نزولِ مطر کیلئے بخار کا چڑھنا علت نہیں لیکن عادتاً اس کیلئے کوئی اور علت بھی ظاہر نہیں ہے لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ نزولِ مطر کیلئے حقیقت میں کوئی علت ہی نہیں ہے حقیقت میں ہر معلول کیلئے کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے خواہ وہ ظاہر ہو یا نہ ہو تو یہاں پر بھی کوئی علت ضرور ہے اگرچہ وہ ظاہر نہیں ہے۔

قسم ثانی (یعنی اس وصف کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی علت بھی ظاہر ہوئی ہو) جیسے سیف الدولہ کی تعریف میں متنبی کے اس شعر میں ہے۔

وما به قتل اعاديد ولكن : يتقى اخلاف ما ترجوا الذباب

اعادیدِ عدو کی جمع ہے بمعنی دشمن۔ اخلاف موافق کی ضد ہے۔ يتقى بچنا۔ ترجوا رجی سے فعل مضارع ہے امید کرنا۔ ذباب ذئب کی جمع ہے بمعنی بھیڑیا۔

ترجمہ :- اور دشمنوں کو لڑائیوں میں قتل کرنے سے ان کی کوئی اور غرض نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ بھیڑیوں کے امید کی خلاف ورزی سے بچنا چاہتا ہے۔

محلِ استشہاد :- اس شعر میں متنبی نے اپنے مدوحِ سیف الدولہ کی سخاوت اور شجاعت بیان کی ہے کہ میرا مدوح لڑائیوں میں دشمنوں کو صرف اس وجہ سے قتل کرتا ہے کہ جب وہ لڑائیوں کیلئے نکلتا ہے تو جنگل کے تمام بھیڑیا یہ اس لگائے بیٹھ جاتے ہیں کہ سیف الدولہ جب دشمنوں کو قتل کرے گا تو ان دشمنوں کے قتل کی وجہ سے ہماری روزی میں اضافہ ہو جائے گا کہ ہم ان کا گوشت کھا کر اپنا پیٹ بھریں گے تو ان کی اس امید کو پوری کرنے کے خاطر وہ دشمنوں کو قتل کرتا ہے ورنہ ان کو دشمنوں کے قتل کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس شعر میں متنبی نے ان کی سخاوت اور شجاعت دو وصفوں کو جمع کر دیا ہے کہ وہ اتنا بہادر اور شجاع ہے کہ جانوروں کو بھی ان کی شجاعت اور سخاوت کا علم ہے۔

یہاں پر متنبی نے قتلِ اعداء صفت ثابت کیلئے اخلاف ”ساترِ جو الذباب“ کو علت بنایا ہے۔ حالانکہ عادتاً ایک اور علت اس کیلئے ظاہر ہے کہ انسان دشمنوں کی ضرر سے بچنے کیلئے دشمنوں کو قتل کرتا ہے لیکن اسے علت بنانے کے بجائے غیر ظاہر کو یہاں پر علت بنایا ہے۔

وَالثَّالِثَةُ أُنَى الصِّفَةِ الْغَيْرِ الثَّابِتَةِ الَّتِي أُرِيدَ اثْبَاتُهَا إِثْمًا مُسَكِّنَةً كَقَوْلِكَ شِعْرًا يَا وَاشِئًا حَسُنَتْ فِينَا إِسَانَتُهُ  
نَجَّى حَذَارَكَ أُنَى حَذَارِي أَيَاكَ أَنْسَانِي أُنَى أَنْسَانٍ غَيْنِي مِنَ الْغُرُقِ فَإِنْ اسْتَحْسَنَ إِسَانَةُ الْوَأَشِئِ  
مُسَكِّنٌ لَكِنْ لَمَّا خَالَفَ أُنَى الشَّاعِرِ النَّاسَ فِيهِ إِذْ لَا يَسْتَحْسِنُهُ النَّاسُ عَقَبَهُ أُنَى عَقَبَ الشَّاعِرُ اسْتَحْسَنَ  
إِسَانَةُ الْوَأَشِئِ بِأَنْ حَذَارَهُ مِنْهُ أُنَى مِنَ الْوَأَشِئِ نَجَّى أَنْسَانَهُ مِنَ الْغُرُقِ فِي الدُّمُوعِ حَيْثُ تَرَكَ  
الْبُكَاءَ خَوْفًا مِنْهُ۔

ترجمہ:-

اور تیسری قسم یعنی صفت غیر ثابتہ جس کا اثبات مقصود ہو یا ممکنہ ہوگی جیسے شعراے وہ چغلوں جس کا برائی کرنا ہمارے لئے اچھا ہے کیونکہ تجھ سے  
میرے ڈرنے میری آنکھ کی پتلی کو ڈوبنے سے نجات دی ہے تو چغلوں کی برائی کا اچھا ہونا ممکن ہے لیکن چونکہ اس میں عام لوگوں سے خلاف کیا ہے اسلئے  
کہ عام لوگ اس کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں اسلئے شاعر نے چغلوں کی برائی کے اچھا ہونے کے بعد یہ بتایا ہے کہ چغلوں سے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو  
آنسوں میں ڈوبنے سے نجات دی ہے کیونکہ اس کے اندیشے کی وجہ سے میں نے رونا چھوڑ دیا ہے۔

تشریح:-

تیسری قسم:- یہ ہے کہ وہ وصف جس کیلئے علت بنانے کا دعویٰ کیا گیا ہے غیر ثابت ہو لیکن نفس الامر میں وہ ممکن ہو جیسے مسلم بن ولید کے اس  
شعر میں ہے۔

يا وَاوْشِئًا حَسُنَتْ فِينَا إِسَانَتُهُ نَجَّى حَذَارَكَ أَنْسَانِي مِنَ الْغُرُقِ

تحقیق المفردات:- وَاوْشِئًا چغلوں۔ نَجَّى نجات پانا۔ اسانۃ برائی۔ حذارک مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی حذارِی ایاک  
یعنی میرا تجھ سے ڈرنا۔ اَنْسَانِ انسان کی پتلی۔ غرُق آنسوں میں ڈوب جانا۔

ترجمہ:- اے وہ چغلوں جس کی برائی کرنا ہمارے لئے اچھا ہے کیونکہ تجھ سے میرے ڈرنے نے میری آنکھ کی پتلی کو (رو کر) ڈوبنے سے بچایا ہے۔

شعر کا مطلب:- اس شعر میں شاعر یہ بتانا چاہتا ہے کہ میں اپنی محبوبہ کی یاد میں بے صبری کی وجہ سے روز روز یا کرتا تھا تو چغلوں روز اسی جا کر اس کو  
بتاتا تھا کہ آج فلاں آدمی تیرے غم میں رو رہا تھا اسلئے اس کی شکایت کے خوف سے اب جب بھی اس کی یاد آتی ہے تو میں رونا بند کرویتا ہوں تاکہ چغلوں جا  
کر مجھ کو نہ بتائے تو اس کی میرے ساتھ یہ برائے میری آنکھوں کیلئے اس کی نیکی بن گئی کہ اس خوف سے میری آنکھوں نے رونا بند کر دیا ہے۔

محل استشہاد:- یہاں پرواشی کی برائی کا اچھا ہونا وصف ممکن ہے کیونکہ کسی کے خوف سے اپنا رونا بند کیا جاسکتا ہے لیکن خارج کے اعتبار سے غیر  
ثابت ہے اسلئے کہ اسے لوگ برا سمجھتے ہیں لیکن شاعر نے اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ واشی کی برائی میرے لئے اسلئے مستحسن ہے کہ یہ میرے آنسوں کے  
تھمنے کا باعث بنی ہے کہ اس کی چغلی کھانے کے خوف سے میں نے رونا ہی بند کر دیا ہے۔ کیونکہ مجھے اس بات کا خوف ہے کہ کہیں میرا راز فاش نہ ہو جائے  
اور جب رونا بند ہو گیا تو میری آنکھوں کو آنسوں کے بہانے سے نجات مل گئی۔

أَوْغَيْرُ مُسَكِّنَةٍ كَقَوْلِهِ شِعْرًا لَوْلَمْ تُكُنْ نِيَّةَ الْجُوزَاءِ خِدْمَتُهُ لَمَّا زَأَيْتَ عَلَيْهَا عَقْدٌ مُنْتَطِقٌ وَمِنْ أَنْتَطَقَ أُنَى  
شَدَّ النَّطَاقُ وَحَوْلُ الْجُوزَاءِ كَوَاكِبُ يُقَالُ لَهَا نِطَاقُ الْجُوزَاءِ فَنِيَّةُ الْجُوزَاءِ خِدْمَةُ الْمَمْدُوحِ صِفَةُ غَيْرِ  
مُسَكِّنَةٍ فُصِّلَ اثْبَاتُهَا كَذَا فِي الْإِيضَاحِ۔

ترجمہ:-

یا غیر ممکنہ ہوگی جیسے شعر اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو اس کو پٹکا باندھنے والی کی طرح گرہیں نہ دیکھتا عقد منطوق سے ہے یعنی پٹکا  
باندھنا جوزاء کے آس پاس کچھ ستارے ہیں جن کو نطاق الجوزاء کہتے ہیں تو جوزاء کا خدمت ممدوح کی نیت کرنا صفت ناممکن ہے جس کا اثبات مقصود ہے  
ایضاح میں اسی طرح مرقوم ہے۔

تشریح:-

چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ وصف معلول غیر ثابت غیر ممکن ہو جیسے مصنف کے اس شعر میں ہے کہ

لَوْلَمْ تَكُن نِيَّةَ الْجُوزَاءِ خِدْمَةً: لَمَارِئِيَتْ عَلَيْهَا عَقْدٌ مُنْتَطِقٌ

تحقیق المفردات:- نية ارادہ کرنا قصد کرنا۔ جوزاء آسمان کے ایک برج کا نام ہے جس کے ارد گرد بہت سارے ستارے ہوتے ہیں جن کو ”نطاق جوزاء“ کہتے ہیں یعنی جوزاء کا ازار بند یا جوزاء کا پٹکا۔ عقد گرہ۔

ترجمہ:- اگر جوزاء کی نیت ممدوح کی خدمت نہ ہوتی تو اس پر خدمت گار کے پنے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔

محل استہزاء:- اس میں شاعر نے جوزاء کی نیت خدمت ممدوح کیلئے پٹکا باندھنے کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے کہ نیت تو ذی شعور سے ممکن ہوتی ہے اور جوزاء غیر ذی شعور ہے لیکن اس کے باوجود شاعر نے اسے ”لمارئیت“ علت مناسبہ کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور یہاں پر علت مناسبہ جوزاء کا نطاق باندھے ہوئے ہونا ہے۔

فائدہ:- یہ شعر مصنف کا اپنا ہے اصل میں انھوں نے یہ شعر فارسی کے ایک شعر کا ترجمہ کر کے بنا ہے یا فارسی کا وہ شعر اس طرح ہے۔

گر نبودے قصد جوزاء عقد متش: کس نہ دیدے بر میان او کمر۔

فائدہ:- مصنف نے اس شعر کی نسبت اپنے طرف اسلئے نہیں کی ہے اس سے ان کا مقصود یا تو تجربہ کرنا ہے اور یا معنی چونکہ غیر کا تھا اسلئے انھوں نے غیر کی طرف نسبت کرنے کو مناسب سمجھا ہے۔

وَفِيهِ بَحْثٌ لَّانَ مَفْهُومَ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ أَنَّ نِيَّةَ الْجُوزَاءِ خِدْمَةُ الْمَمْدُوحِ عِلَّةٌ لِرُؤْيَا عَقْدِ النَّطَاقِ عَلَيْهِ أَغْنَى رُؤْيَا الْحَالَةِ الشَّيْئَةِ بِإِنْتِطَاقِ الْمُنْتَطِقِ كَمَا يُقَالُ لَوْلَمْ تَجْنُبْنِي لَمْ أَكْرَمَكَ بِمَعْنَى عِلَّةُ الْإِكْرَامِ هِيَ الْمَجْنُبِي وَهَذِهِ صِفَةٌ ثَابِتَةٌ قَصْدٌ تَعْلِيلُهَا بِنِيَّةِ خِدْمَةِ الْمَمْدُوحِ فَيَكُونُ مِنَ الضَّرْبِ الْأَوَّلِ وَمَا قِيلَ إِنَّهُ أَرَادَ أَنَّ الْإِنْتِطَاقَ صِفَةً مُتَّبِعَةً الشُّبُوتِ لِلْجُوزَاءِ وَقَدْ اثْبَتَهَا الشَّاعِرُ وَعَلَّلَهَا بِنِيَّةِ خِدْمَةِ الْمَمْدُوحِ فَهُوَ مَعَ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِضَرْحِ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي الْإِيضَاحِ لَيْسَ بِشَيْءٍ لَّانَ حَدِيثُ الْإِنْتِطَاقِ الْجُوزَاءِ أَغْنَى الْحَالَةَ الشَّيْئَةِ بِذَلِكَ ثَابِتٌ بَلْ مَحْسُوسٌ۔

ترجمہ:-

اور اس میں بحث ہے کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جوزاء کا خدمت ممدوح کی نیت کرنا علت ہے اس پر عقد نطاق کے رویت کی یعنی اس حالت کی رویت جو پٹکا باندھنے کی حالت کے مشابہ ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اگر تو میرے پاس نہ آتا تو میں تیرا کرام نہ کرتا یعنی اکرام کرنے کی علت آتا ہے اور یہ صفت ثابتہ ہے جس کی تعلیل مقصود ہے نیت خدمت ممدوح کے ساتھ تو شعر قسم اول سے ہوا اور یہ کہنا کہ نطاق ایک صفت ہے جس کا ثبوت جوزاء کیلئے متنع ہے اور شاعر نے اس کو ثابت کیا ہے نیت خدمت ممدوح کے ساتھ تو یہ مصنف کے صریح کلام کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ دیے بھی بیکار بات ہے کہ انطاق جوزاء یعنی وہ حالت جو اس کے مشابہ ہو ثابت کیا ہے بلکہ محسوس ہے۔

تشریح:-

وفیہ بحث:- یہاں سے شارح نے مصنف پر ہونے والا ایک اعتراض ذکر کیا ہے۔

اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ مصنف نے لولم تکن الخ شعر کو دوسری قسم کی مثال بنایا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اس میں لو حرف شرط ہے اور اس کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ اس میں مضمون شرط مضمون جزاء کیلئے علت بنتا ہے اور مضمون جزاء مضمون شرط کیلئے معلول بنتا ہے جیسے کہ اس مثال میں ہے کہ ”لولم تأتنی لم اکرمک“ اس میں آنے کو اکرام کے ہونے کی علت بنایا ہے جبکہ مصنف کی تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مضمون شرط معلول ہے مضمون جزاء کیلئے اور مضمون جزاء علت ہے مضمون شرط کیلئے جو خلاف مشہور ہے اب اگر اس شعر کو مشہور قاعدے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ قسم اول

کی مثال بن جائے گا نہ کہ شمعِ ثانی کی کیونکہ مشہور قول کے مطابق ”الاستطاق جوزاء“ کی علت خدمتِ مدوح کا ارادہ کرنا ہے اور ”الاستطاق جوزاء“ سے مراد جوزاء کے اندر اگر ہجومِ نجوم ہے اور یہ خدمتِ ثابتہ ہے جس کی حالت شاعر نے نیتِ جوزاء کو قرار دیا ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے الغرض یہ مثال قسم اول کی مثال ہے نہ کہ قسم ثانی کی مثال کی نہیں بنے گی۔

بعض لوگوں نے مانتی کہ شرط ہے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مصنف کی مراد استطاق کے مشابہ حالت نہیں ہے بلکہ استطاق حقیقی مراد ہے اور یہ ظاہر ہے کہ استطاق حقیقی یعنی خدمتِ سیدھے پکا مدحِ جوزاء کہلے اس امر میں ثابت نہیں ہے مگر گو شاعر نے مدوح کی خدمت کرنے کی علت کے ساتھ ثابت کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ مثال صحیح ہے اور اس شعر کو دوسری قسم کی مثال بنانا صحیح ہے۔

شاعر نے اس جواب کو ردِ اعتبار سے رد کر دیا ہے۔

ایک اس اعتبار سے کہ یہ بات مصنف کی ایضاح کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے ایضاح میں اس بارے میں تصریح کی ہے کہ ارادہ خدمتِ مدوح معلول ہے اور ”رویت استطاق“ علت ہے اسلئے یہ جواب صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر مصنف کی تصریح نہ ہوتی تو پھر تو یہ بات صحیح تھی۔ اور دوسری اس وجہ سے بھی یہ جواب صحیح نہیں ہے کہ جوزاء سے امر شہید مراد ہے بالجمعی امر حقیقی مراد ہونا اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار کسی کو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جوزاء سب کے ارادہ برائے انسان کو الہ نظر آتا ہے اس کے باوجود اس کا حقیقی معنی کیسے مراد ہو سکے گا۔

وَالْأَقْرَبُ أَنْ يُجْعَلَ لَوْ هُمْنَا بَلْهَافِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا أَغْنِيَنِ الْإِسْتِذْلَالَ يَأْتِنَفَاءُ الثَّانِي عَلَى إِنْتِغَاءِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ الْإِسْطِطَاقُ حَلَّةً لَكُونَ بَنِي الْجُوزَاءِ خِدْمَةُ الْمَدْحُوحِ أَيْ دَلِيلًا عَلَيْهِ وَعِلَّةً لِلْعِلْمِ بِهِ مَعَ أَنَّهُ وَصِفٌ غَيْرُ مُمَكِّنٍ۔

ترجمہ۔

اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں پر لو ایسا ہی مانا جائے جیسے ارشاد باری تعالیٰ میں ہے یعنی انتقاءِ ثانی کے ذریعہ انتقاءِ اول پر استدلال کیلئے تو استطاق علت ہو جائے گی خدمتِ مدوح کی نیت کیلئے یعنی اس پر دلیل ہو جائے گی اس کے باوجود کہ یہ وصف غیر ممکن ہے۔

تشریح۔

والاقرب۔ یہاں سے مصنف نے صحیح ترین جواب کی وضاحت کی ہے کہ اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلمہ مشہور معنی میں نہیں ہے بلکہ استدلالِ عقلی کیلئے ہے یعنی انتقاءِ جزاء کے ساتھ انتقاءِ شرط پر دلائل کرنے کیلئے ہے یعنی شاعر نے خارج میں وجود استطاق جوزاء کو خدمت کے ارادہ پر دلیل بنایا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ جوزاء کا ارادہ یقینی طور پر خدمتِ مدوح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ ارادہ نہ ہوتا تو جوزاء کبھی بھی پکا مدحِ مدحا نہ ہوتا اور یہ ایک وصف ناممکن کے ثبوت کا دعویٰ کرنا ہے لہذا یہ دوسری قسم کی دلیل بنے گی پہلی قسم کی دلیل نہیں بنے گی۔

وَالْحَقُّ بِهِ أَيْ بِحُسْنِ التَّعْنِيلِ سَابِقِي الشُّكِّ وَلَمْ يُجْعَلْ بِهِ لِأَنَّ فِيهِ إِدْعَاءً وَاضْرَارًا وَالشُّكَّ يُنَافِيهِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ كَانَ السَّحَابُ الْغَرَّ جَمْعُ الْأَعْرَ وَالْمُرَادُ الْمَاطِرَةُ الْغَرِيْزَةُ الْمَاءُ غَثِيْنٌ تَحْتِهَا أَيْ تَحْتَ الرُّبِيِّ حَبِيْبًا مَاتَرَفًا وَالْأَصْلُ تَرَفَاءُ بِالْهَمْزِ وَفُحِّفَتْ أَيْ مَا تَسْكُنُ الْهَيْنَ مَدَامِعٌ عَلَّلَ عَلَى سَبِيلِ الشُّكِّ لُزُوفُ الْمَطَرِ مِنَ السَّحَابِ بِأَنَّهَا غَثِيْنٌ حَبِيْبًا تَخْتِ تِلْكَ الرُّبِيُّ فَهِيَ تَبْكِي عَلَيْهَا۔

ترجمہ۔

اور حسنِ تعلیل کے ساتھ وہ صورت بھی ملا دی گئی ہے جو شک پر مبنی ہو اور اس کو بعینہ حسنِ تعلیل قرار نہیں دیا ہے کیونکہ اس میں ادعاء ہوتا ہے اور شک اس کے منافی ہے جیسے شعر گویا کہ بہت سفید بادلوں نے ٹیلے کے نیچے کسی محبوب کو غائب کر دیا ہے جس کی وجہ سے ان کے آنسو نہیں رکتے ہیں۔ ترقا اصل میں ترقاء ہمزہ کے ساتھ تھا اس میں تخفیف کر دی گئی ہے۔ شاعر نے شک کے طور پر بادل سے بارش کے اترنے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بادل نے محبوب کو ٹیلے کے نیچے دفن کر دیا ہے جس کی وجہ سے وہ رورہا ہے۔

تشریح:-

والحق بحسن التعلیل :- یہاں سے حسن تعلیل کے ساتھ ایک اور قسم کو شامل کر رہے ہیں کہ حسن تعلیل کے ساتھ اس چیز کو بھی ملایا جاتا ہے جس میں شک ہو اس شک کو یقین حسن تعلیل میں داخل نہیں کیا بلکہ اس کا ملحق بنایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حسن تعلیل میں کسی وصف کو کسی چیز کیلئے ثابت کرنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور اس میں کسی وصف کے ثبوت کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ وصف کے ثبوت میں شک ہوتا ہے اور شک اور دعویٰ میں چونکہ منافات ہیں اسلئے اسے عین حسن تعلیل قرار دینے کے بجائے اس کا ملحق قرار دیا ہے۔

اس کی مثال جیسے متنبی کا یہ شعر

كأن السحاب العرغبين تحتها: حسنة فصاحت في ليل من دواعي

تحقیق المفردات :- سحاب بادل - العرغبین جمع ہے موسلا بار بارش برسانے والا بادل - تحتہا چھپا ہوا گن - فصاحت کی غمیز - عرور بند کی طرف لوٹ رہی ہے جس کا ذکر قصیدے میں مذکور پہلے والے شعر میں ہے - ترقی اصل میں ترقا تھا ہمزہ کو تخفیف کیلئے حذف کر دیا گیا ہے - دواعی جمع ہے دواعی - مددایع مدد کی جمع ہے -

شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ بادلوں کا زور زور سے برسنے سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا کہ اس نے محبوبہ کو نیلہ کے نیچے پر پار دیا ہے اور پھر اس کے چھپ جانے پر تسلسل کے ساتھ روئے جا رہا ہے۔

محل استشاد :- اس شعر میں شاعر نے بادلوں سے بارشوں کے ہونے کی علت شک کے طور پر محبوبہ کے نیلے کے نیچے چھپنا بیان کیا ہے کہ بادلوں نے شاید محبوبہ کو نیلے کے نیچے چھپا دیا ہے اسلئے اس کی جدائی پر تسلسل دور رہا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ التَّنْرِيعُ وَهُوَ أَنْ يُشَبَّهَ الْمُتَعَلِّقُ أَنْفَرُ حُكْمٍ بَعْدَ اثْبَاتِهِ أَيْ إِنْشَاءً ذَلِكَ الْحُكْمِ لِيُتَعَلَّقَ لَهُ الْآخَرُ عَلَى وَجْهِ شِعْرٍ بِالتَّنْرِيعِ وَالتَّنْقِيبِ اخْتِزَارُ عَيْنٍ لِيُخَوِّعَ غِلَامَ زَيْدٍ رَاكِبٌ وَالْبُؤْهَ رَاكِبٌ كَقَوْلِهِ شِعْرًا أَحْلَا مُكْمٌ لِيَسْتَقَامَ الْجَهْلُ شَافِيَةً كَمَا دِمَاءُ كَبِدٍ شَمْسِيٍّ مِنَ الْكَلْبِ وَهُوَ يَفْتَحُ اللَّامَ شَبَّهَ الْجُنُونَ يُحْدِثُ لِلْإِنْسَانِ مِنْ غَضَبِ الْكَلْبِ وَالْإِنْسَانُ إِذَا رَوَّاهُ أَجْعَلَ مِنْ شَرِّبِ دَمٍ مَلِكٌ كَمَا قَالَ الْحَمَّاسِيُّ شِعْرًا بُنَاءً مَكَارِمَ وَأَسَاءَةً كَبِدٍ دِمَائِكُمْ مِنَ الْكَلْبِ الْإِنْسَانُ إِذَا رَوَّاهُ أَجْعَلَ مِنْ شَرِّبِ دَمٍ مَلِكٌ كَمَا قَالَ الْحَمَّاسِيُّ الْجَهْلُ وَصَفْتُمْ بِشِئْنٍ دِمَائِهِمْ مِنْ دَاءِ الْكَلْبِ يَعْنِي أَنَّهُمْ مَلُوثٌ وَأَسْرَافٌ وَأَرْبَابُ الْعُقُولِ الرَّاجِحَةِ - ترجمہ :-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک تفریع ہے اور تفریع یہ ہے کہ کسی امر کے متعلق کیلئے کوئی حکم ثابت کیا جائے اس کے بعد کہ وہی حکم دوسرے متعلق کیلئے پہلے سے ثابت کر دیا گیا ہو اس طرح کہ اس سے تفریع کچھ میں آئے تاکہ اس سے غلام زید را کب والی اور راکب سے احتراز ہو جائے جیسے تمہاری عقل جہالت کی بیماری کیلئے اس طرح مفید ہیں جیسا کہ تمہارا خون باولے کتے کے کاٹنے کی بیماری سے شفا دیتا ہے کب لام کے فتنے کے ساتھ جنوں کی طرح ایک بیماری ہے جو باولے کتے کے کاٹنے سے انسان کو لگتی ہے اور اس کیلئے بادشاہوں کے خون سے بڑھ کر کوئی مفید دوا نہیں ہے جیسا کہ حماسی نے شعر کہا ہے تم اچھے اخلاق اور زخمی دلوں کے طبیب ہو جیسا کہ تمہارا خون کلب بیماری کیلئے شفا دیتا ہے یہاں پر جہالت سے ان کی عقلوں کے شافی ہونے پر تفریع کی ہے کلب بیماری کیلئے ان کے خونوں کے شفا ہونے کی وجہ سے یعنی تم ملوک و اشراف اور بہت زیادہ عقل والے ہو۔

تشریح:-

محسنات معنویہ میں سے ایک تفریع ہے (۲۱) تفریع مزید کے باب تفصیل سے ہے اس کا مجرذ فرع آتا ہے اس کے لغوی معنی ہیں شاخ اور تابع اور اصطلاح میں تفریع کسی چیز کے ایک متعلق کیلئے کوئی حکم ثابت کر کے اس کے دوسرے متعلق کیلئے بھی وہی حکم ثابت کرنا اس طور پر کہ دوسرے متعلق کیلئے حکم پہلے کے بعد ثابت ہونے پر کوئی لفظ دلالت کرے چنانچہ اگر کوئی لفظ تعقیب حکم پر دلالت نہ کرتا ہو تو اسے تفریع نہیں کہیں گے جیسے "غلام زید

راکب و ابوہ راکب“ اس میں زیر کے دو مختلف متعلقوں غلام اور والد کیلئے ایک ہی حکم قیام ثابت کیا ہے لیکن اس بات پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہیں ہے کہ زیر کے والد کیلئے قیام کا حکم زیر کے غلام کے بعد ہے اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے لہذا اسے تفریع نہیں کہیں گے۔ تفریع کی مثال جیسے اہل بیت کی شان میں کیت شاعر کا یہ شعر ہے۔

احلامکم لسقام الجہل شافیۃ: کماد مائکم تشفی من الکلب

تحقیق المفردات:- احلام حلم کی جمع ہے بمعنی عقل۔ سقام سقم کی جمع ہے بمعنی بیماری۔ کلب لام کے فتح کے ساتھ باؤ لے کتے کے کالے کی بیماری کو کہتے ہیں جس میں آدمی پاگلوں کی طرح دیوانہ بن جاتا ہے۔ پرانے حکماء نے اس بیماری کے علاج کیلئے بادشاہوں کا خون بہت مفید قرار دیا ہے اس لئے وہ حجاموں کو پھینے لگانے پر بادشاہوں کا خون محفوظ کرنے کا کہتے تھے اور اس سے علاج کرنے کی صورت یہ تجویز کرتے تھے کہ بادشاہوں کے بائیں انگلی کا خون نکال کر کسی پھل پر ڈال کر باؤ لے کتے کے کالے کے دیوانہ کو پھل کھلا دیا جائے۔

ترجمہ:- جس طرح تمہاری عقلیں جہالت کے بیمار کو شفا دیتی ہیں اسی طرح تمہارا خون بھی باؤ لے کتے کے کالے کی بیماری کیلئے شفاء ہے۔ اور بادشاہوں کے خون کا اس بیماری کیلئے شفاء ہونے پر حماسہ کا یہ شعر بھی دلالت کرتا ہے کہ

بناء مکارم واساة کلم: مائکم من الکلب الشفاء

یعنی وہ بادشاہ اچھے اخلاق کی بنیاد رکھنے والے اور زخموں کے طیب ہیں اور تمہارا خون باؤ لے کتے کے کالے کا شفاء ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں شاعر نے بادشاہ کے دو متعلق ایک عقل اور دوسرا خون ان کیلئے دو حکم ثابت کئے ہیں عقل کیلئے جہالت کی بیماری سے شفا یابی اور خون کیلئے باؤ لے کتے کے کالے کی بیماری سے شفا یابی اور اس دوسرے حکم کا پہلے والے حکم پر مفرع ہونے پر دلالت کرنے والا لفظ ”کلب“ ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ بادشاہ انتہائی عاقل اور بہت ہی صحت مند ہیں۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ تَاكِيدُ الْمَدْحِ بِمَا يَشَبُّهُ الدَّمُ وَهُوَ ضَرْبَانِ أَحْضَلُهُمَا أَنْ يُسْتَشْنَى مِنْ صِفَةِ ذَمٍّ مَسْفِيَةٍ عَنِ الشَّيْءِ صِفَةً مَدْحٍ لِذَلِكَ الشَّيْءِ بِتَقْدِيرِ دُخُولِهَا فِيهَا أَيْ دُخُولِ صِفَةِ الْمَدْحِ فِي صِفَةِ الدَّمِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سُبُوفُهُمْ بِهِمْ فَلَوْلَ جَمْعٍ فَلْ وَهُوَ الْكَسْرُ فِي حَدِّ السَّيْفِ مِنْ قَرَاعِ الْكَتَائِبِ أَيْ مُضَارَبَةِ الْجُيُوشِ أَيْ إِنْ كَانَ فَلَوْلَ السَّيْفِ عَيْنًا فَاتَّبَتْ شَيْئًا مِنْهُ أَيْ مِنَ الْعَيْبِ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ مِنْهُ أَيْ كَوْنِ فَلَوْلَ السَّيْفِ مِنَ الْعَيْبِ وَهُوَ أَيْ هَذَا التَّقْدِيرُ وَهُوَ كَوْنُ الْفُلُولِ مِنَ الْعَيْبِ مَحَالٌ لِأَنَّهُ كِنَايَةٌ عَنْ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ فَهُوَ أَيْ اثْبَاتُ شَيْءٍ مِنَ الْعَيْبِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ فِي الْمَعْنَى تَغْلِيْقٌ بِالْمَحَالِ كَمَا يُقَالُ حَتَّى يَنْبِضَ الْقَارُ وَحَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْحَيَاطِ۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے (۲۲) ایک تاکید مدح بما يشبه الدم ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں جن میں سے افضل یہ ہے کہ ایک چیز سے جس صفت ذم کی نفی گئی ہو اس صفت سے صفت مدح کا استثناء کیا جائے اس طور پر کہ صفت مدح صفت ذم میں داخل ہے جیسے شعر ان میں اس کے علاوہ اور کوئی عیب نہیں ہے کہ ان کی تلواروں میں دندانے پڑ گئے ہیں۔ لشکروں کے ساتھ نکرانے کی وجہ سے فلول فل کی جمع ہے بمعنی تلوار کی دھار میں دندانہ کا پڑنا یعنی اگر تلواروں میں دندانوں کا پڑنا عیب ہے تو یہ عیب ان میں ثابت ہے اس طور پر کہ تلواروں کا دندانہ والا ہونا عیب ہو اور تلوار میں دندانوں کے پڑنے کا عیب ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ تو کمال شجاعت سے کنایہ ہے تو اس طرح عیب ثابت کرنا معنی تعلیق بالحال ہے جیسے یوں کہا جائے یہاں تک کہ سفید تا رکول ہو جائے اور یہاں تک کہ اونٹ داخل ہو جائے سوئی کے ناکے میں۔

تشریح:-

تاکید المدح بما يشبه الذم:-

کسی کی ایسی مودت تعریف کرنا جو بظاہر مذمت لگ رہی ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے کسی صفت ذم کی نفی کر کے اس سے ایسی صفت مدح کا اتنی کرنا جس کے بارے میں یہ فرض کیا جائے کہ یہ صفت مدح اس صفت ذم میں داخل ہے جیسے آل ہفنے کی تعریف میں نابغہ ذبیانی (زیاد بن معاویہ) کے اس شعر میں ہے۔

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم : بهن فلول من قراع الكتائب

سیوف سیف کی جمع ہے تلوار۔ فلول فل کی جمع ہے تلوار کی دھار میں لگنے والا دندانہ۔ قراع قراع کا مصدر ہے بمعنی کھٹکھٹانا تلوار لڑانا۔  
کتائب کتیبہ کی جمع ہے بمعنی فوج لشکر۔

ترجمہ:- ان میں کوئی عیب نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کی تلواروں میں دشمنوں کی فوجوں کے ساتھ لڑنے کی وجہ سے دندانے پڑ گئے ہیں۔  
محل استشہاد:- اس میں شاعر نے آل ہفنے سے ہر عیب کی نفی کر کے تلواروں کا دندانے والا ہونے کو اس میں داخل فرض کر کے عیب ہونے سے اس کا اتنی کیا ہے یعنی ان میں کوئی عیب نہیں ہے اگر کوئی عیب ہے تو وہ یہ ہے کہ ان کی تلواروں میں دشمنوں کی فوجوں کے ساتھ لڑنے کی وجہ سے دندانے پڑ گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ لڑنے کی وجہ سے تلوار کی دھار میں دندانوں کا پڑنا کوئی عیب نہیں ہے بلکہ اس کا معیوب ہونا محال ہے تو گویا کہ انھوں نے تلوار کے معیوب ہونے کو محال پر معلق کر دیا ہے اور تعلیق الحال محال ہوتا ہے اسلئے اس کا عیب ہونا بھی محال ہوگا جیسے تارکول کا سفید ہونا اور اونٹ کا سوئی کے ناکے میں داخل ہونا محال ہے۔

حیوات الخوی ان میں لکھا ہے کہ کہیں پرکشتی کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے ایک آدمی کسی سمندری جزیرے میں پھنس کر اپنے گھر لوٹنے سے بالکل ناامید ہو گیا تھا تو اچانک ناامیدی میں اس کی زبان سے یہ شعر نکلا

اذا شاب الغراب اتيت اهلي : وصار القار كاللبن الحليب

جب کو اسفید ہو جائے اور تارکول سفید ہو کر بالکل دودھ کی طرح بن جائے تو میں اپنے گھر لوٹوں گا۔

اس کے جواب میں اس نے کسی ہاتف کو یہ شعر پڑھتے ہوئے سنا۔

عسى الكرب الذي امسيت فيه : يكون ورائه فرج قريب -

یعنی تم جس مصیبت پھنسنے ہوئے ہو غریب اس کے بعد کشادگی آئے گی۔

اس کے بعد اسے دور سے آتی ہوئی ایک کشتی نظر آئی وہ اس میں سوار ہو کر اپنے گھر والوں کے ساتھ جا ملا۔

اور اونٹ کا سوئی کے ناکے سے گزرنے کا محال ہونا قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔

ان الذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط

یعنی جن لوگوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلایا ہے اور ان کے قبول کرنے سے تکبر کیا ہے ان کیلئے جنت کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے یہاں تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے سے داخل ہو جائے۔ تو جس طرح تارکول کا سفید ہونا اور اونٹ کا سوئی کے ناکے میں داخل ہونا محال اور ناممکن ہے اسی طرح لڑائیوں میں شرکت کی وجہ سے تلواروں کے بھالوں پر دندانوں کا پڑنا اور اس کا عیب ہونا بھی محال ہے اسلئے کہ یہ چیز عین کمال ہے کہ کوئی اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر دشمنوں کے ساتھ لڑتے لڑتے اس کی تلوار کی دھار میں دندانے پڑ جائیں۔ الغرض یہ مدح ہوئی جو پہلی مدح کیلئے تاکید ہے۔

فالتاكيد فيه أى فى هذا الضرب من جهة أنه كدغوى الشئ ببينة لا نه علق نقيص المطلوب وهو إثبات شئ من العيب بالمحال والمعلق بالمحال فعدم العيب متحقق ومن جهة أن الأصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال أى كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على



تَقْدِيرُ الشُّكُوتِ عَنْهُ وَذَلِكَ لِمَا تَقَرَّرَ فِي مَوْضِعِهِ مِنْ أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مُنْقَطِعٌ مَجَازٌ وَإِذَا كَانَ الْأَصْلُ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ الْإِتِّصَالُ فَذَكَرَ أَدَاتِهِ قَبْلَ ذِكْرِ مَا يَتَّبِعُهَا يَعْنِي الْمُسْتَشْنَى يُؤْهِمُ إِخْرَاجَ شَيْءٍ وَهُوَ الْمُسْتَشْنَى بِسَاقِبِلِهَا أَيْ بِسَاقِبِلِ الْأَدَاةِ وَهُوَ الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ فَإِذَا أَوَّلِيَهَا أَيْ الْأَدَاةَ صِفَةً مَدْحٍ وَتَحَوَّلَ الْإِسْتِثْنَاءُ مِنَ الْإِتِّصَالِ إِلَى الْإِنْقِطَاعِ جَاءَ التَّأَكِيدُ لِمَافِيهِ مِنَ الْمَدْحِ عَلَى الْمَدْحِ وَالْإِسْعَارِ بَأَنَّهُ لَمْ يَجِدْ صِفَةً دَمَّ حَتَّى يَسْتَشْنِيَهَا فَاضْطَرَّ إِلَى إِسْتِثْنَاءِ صِفَةِ مَدْحٍ وَتَحَوَّلَ الْإِسْتِثْنَاءُ إِلَى الْإِنْقِطَاعِ۔

ترجمہ۔

اور اس قسم میں تاکید اس طرح ہے جیسے کسی چیز کا دعویٰ دلیل کے ساتھ کیا جائے کیونکہ مظلوم کی نفیض کو معلق کیا گیا ہے یعنی عیب کے اثبات کو محال کے ساتھ اور تعلیق بالحال محال ہوتا ہے تو عدم عیب متحقق ہے اور اس جہت سے کہ مطلق استثناء میں اصل اتصال ہی ہے یعنی مستثنیٰ منہ کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس میں سکوت کے طور پر مستثنیٰ داخل ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیز اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ استثناء منقطع مجاز ہے اور جب استثناء میں اصل اتصال ہے تو مستثنیٰ کے مذکور ہونے سے پہلے اداة استثنیٰ کا مذکور ہونا یہ مستثنیٰ کا اس کے مائل سے نکالنے کا وہم پیدا کرتا ہے اور وہ مستثنیٰ منہ ہے تو جب اداة استثناء کے متصل صفت مدح آئے اور استثناء اتصال سے انقطاع کی طرف پھر جائے تو اس میں تاکید آنے لگی کیونکہ اس میں تعریف در تعریف ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ متکلم کو کوئی صفت ذم نہیں ملی ہے جس کا وہ استثناء کرے اس لئے وہ صفت مدح کے استثناء اور اس کو منقطع لانے پر مجبور ہو گیا ہے تشریح۔

فالتاکید فیہ۔ پھر اس قسم میں دو طرح سے تاکید ہے ایک اس طرح تاکید ہے کہ اس میں مدح کو اس طرح ثابت کرنا ہے جیسے کسی چیز کو اس کی دلیل کے ساتھ ثابت کیا جائے اسلئے کہ اس میں شاعر نے نفیض مدح یعنی اثبات عیب کو محال پر معلق کر دیا ہے اور محال پر معلق کرنا محال ہوتا ہے لہذا ان میں عیب کا نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور دوسری اس وجہ سے اس میں تاکید ہے کہ اس میں استثنیٰ ہے اور مطلق استثنیٰ میں اصل اتصال اور انقطاع خلاف اصل اور مجاز ہے اور جب اصل اتصال ہے تو مستثنیٰ سے پہلے حرف استثنیٰ کے ذکر کرنے سے سامع یہ سمجھے گا کہ اب متکلم کوئی ایسی چیز ذکر کرے گا جو مستثنیٰ منہ کی ضد ہوگی اور وہ اسے مستثنیٰ منہ سے خارج کرنا چاہتا ہے کیونکہ استثناء لئی سے اثبات کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس کے باوجود جب متکلم حرف استثنیٰ کے بعد صفت مدح کو ذکر کر کے اتصال کو انقطاع سے بدل دیتا ہے تو اس طرح کرنے سے اس مدح میں ایک طرح سے تاکید پیدا ہو جائے گی کہ متکلم یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہر طرح سے کوشش کرنے کے باوجود مجھے مستثنیٰ منہ میں کوئی صفت ذم ملی ہی نہیں ہے تو مجبور ہو کر میں نے اس کی صفت مدح ذکر کر دی ہے تو اس طرح استثناء کو اتصال سے انقطاع کی طرف بدلنے سے اس کی مدح میں تاکید آ جاتی ہے۔

وَالضَّرْبُ الثَّانِي مِنْ تَأَكِيدِ الْمَدْحِ بِمَا يَشَبُّهُ الدَّمُّ أَنَّ يُثَبِّتَ لِمُسْتَشْنَى صِفَةَ مَدْحٍ وَيُعَقِّبَ بِأَدَاةِ الْإِسْتِثْنَاءِ أَيْ يُدْكَرُ غَيْبُ اثْبَاتِ صِفَةِ الْمَدْحِ لِذَلِكَ الشَّيْءِ أَدَاةُ إِسْتِثْنَاءٍ تَلِيهَا صِفَةُ مَدْحٍ أُخْرَى لَهُ أَيْ لِذَلِكَ الشَّيْءِ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا أَفْضَحُ الْعَرَبِ بَيِّدَانِي مِنْ قَرِيْشٍ بَيِّدٍ بِمَعْنَى غَيْرِ وَهُوَ أَدَاةُ الْإِسْتِثْنَاءِ وَأَصْلُ الْإِسْتِثْنَاءِ فِيهِ أَيْ فِي هَذَا الضَّرْبِ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مُنْقَطِعًا كَمَا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ مُنْقَطِعٌ لِعَدَمِ دُخُولِ الْمُسْتَشْنَى فِي الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ وَهَذَا الْإِيْثَابِي كَوْنِ الْأَصْلِ فِي مُطْلَقِ الْإِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْإِتِّصَالُ لَهُ لَكِنَّهُ أَيْ الْإِسْتِثْنَاءُ الْمُنْقَطِعُ فِي هَذَا الضَّرْبِ لَمْ يَقْدَرْ مُتَّصِلًا كَمَا قَدَّرَ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ إِذْ لَيْسَ لَهُ هُنَا صِفَةُ دَمٍّ مَنَفِيَّةٍ عَائِيَّةٍ يُمَكِّنُ تَقْدِيرَ دُخُولِ صِفَةِ الْمَدْحِ فِيهَا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ تَقْدِيرُ الْإِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا فِي هَذَا الضَّرْبِ فَلَا يُفِيدُ التَّأَكِيدَ لِأَمِنْ الْوُجْهِ الثَّانِي وَهُوَ أَنَّ ذِكْرَ أَدَاةِ الْإِسْتِثْنَاءِ قَبْلَ ذِكْرِ الْمُسْتَشْنَى يُؤْهِمُ إِخْرَاجَ شَيْءٍ عَمَّا قَبْلَهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي مُطْلَقِ الْإِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْإِتِّصَالُ فَإِذَا ذُكِرَ بَعْدَ الْأَدَاةِ صِفَةُ مَدْحٍ أُخْرَى جَاءَ التَّأَكِيدُ وَلَا يُفِيدُ التَّأَكِيدَ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بَيِّنَةٌ لِأَنَّهُ

مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْقِ بِالْمَحَالِ الْمَبْنِيِّ عَلَى تَقْدِيرِ الْإِسْتِثْنَاءِ مُتَّصِلًا وَلِهَذَا أَيْ وَلِكَوْنِ النَّاسِ كَيْدٍ فِي هَذَا الضَّرْبِ مِنْ وَجْهِ الثَّانِي فَقَطْ كَانَ الضَّرْبُ الْأَوَّلُ الْمُفِيدَ لِلتَّائِيدِينَ وَجْهَيْنِ أَفْضَلَ۔

ترجمہ۔

اور تاکید المدح بما يشبه الذم کی دوسری قسم یہ ہے کہ ایک چیز کیلئے صفت مدح ثابت کی جائے اور پھر اس کیلئے اداۃ استثناء لا با جائے جس کی چیز کیلئے صفت مدح ثابت کرنے کے بعد اداۃ استثناء کو ذکر کر دیا جائے اور اس کے متصل اسی چیز کیلئے ایک اور صفت مدح ہو جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے میں تمام عرب سے زیادہ فصیح ہوں سوائے اس کے کہ میں قریش میں سے ہوں یہاں پر بید غیر اداۃ استثناء کے معنی میں ہے اور اس قسم میں بھی اصل منقطع ہونا ہے جیسا کہ استثناء کی قسم اول میں منقطع ہونا ہے مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے داخل نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اصل مطلق استثناء میں اتصال ہے لیکن اس کو یعنی استثناء منقطع کو اس قسم میں متصل مقدر نہیں مانا گیا ہے جیسا کہ اول میں مانا گیا تھا اسلئے کہ یہاں پر صفت ذم منفیہ عام نہیں ہے کہ اس میں دخول صفت مدح کی تقدیر ممکن ہو سکے اور جب اس قسم میں استثناء متصل کی تقدیر نہ ہوئی تو یہ قسم تاکید کیلئے مفید نہیں ہوگی مگر دوسری وجہ کے اعتبار سے اور وہ یہ ہے کہ مستثنیٰ کے مذکور ہونے سے پہلے اداۃ استثناء کا مذکور ہونا اس بات کا موہم ہے کہ اداۃ سے پہلے کوئی چیز نکالی گئی ہے کیونکہ مطلق استثناء میں اصل اتصال ہے تو جب اداۃ کے بعد دوسری صفت مدح ذکر کی گئی ہو تو اس میں تاکید آگئی اور تاکید اس اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں دیتی ہے کہ یہ کسی چیز کیلئے دعویٰ مع الدلیل کی طرح ہے کیونکہ یہ تو تعلیق بالحال پر مبنی ہے جو استثناء کے متصل ہونے پر مبنی ہے اور اسی وجہ سے کہ اس قسم میں تاکید صرف دوسری وجہ سے ہے قسم اول جو دو وجہ سے مفید تاکید ہے افضل ہے۔

تشریح۔

الضرب الثاني :- تاکید المدح بما يشبه الذم کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی چیز کی ایک صفت مدح ذکر کرنے کے بعد حرف استثنائی ذکر کر کے اس کے ساتھ متصلاً اس کی دوسری صفت ماحذ ذکر کر دی جائے جیسے ارشاد نبویؐ ہے "انما افصح العرب بیدانی من قریش" میں تمام عربوں سے زیادہ فصیح ہوں سوائے اس کے کہ میں قریش میں سے ہوں۔

اس میں "بید" حرف استثنائی "غیر" کے معنی میں ہے۔ اس میں مضمون افصح نے "انما افصح العرب" پہلی صفت کے بعد حرف استثنائی "بید" ذکر کر کے دوسری صفت مدح ذکر کر دی ہے کہ میں قریش میں سے ہوں اور قریش ایک انتہائی معزز خاندان ہے۔

اس قسم میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ منقطع ہو جیسے کہ قسم اول میں مستثنیٰ منہ سے پہلے اداۃ استثناء ذکر کر دی جائے۔ اصل یہ ہے کہ وہ متصل ہو پھر قسم اول اور قسم ثانی میں دو طرح سے فرق ہے ایک فرق یہ ہے کہ قسم اول میں مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں داخل فرض کر لیا گیا تھا جبکہ قسم ثانی میں مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں داخل فرض نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم اول میں مستثنیٰ منہ صفت ذامہ منفیہ تھا جس میں عموم تھا اسلئے مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ میں داخل فرض کر لیا گیا تھا جبکہ قسم ثانی میں کوئی صفت ذامہ منفیہ نہیں ہے جس کی وجہ سے اس میں عموم نہیں ہے اور جب اس میں عموم نہیں ہے تو مستثنیٰ کو اس میں داخل بھی فرض نہیں کیا جاسکتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ قسم اول میں تاکید دو اعتبار سے تھی اور اس میں تاکید ایک ہی اعتبار سے ہے کیونکہ قسم ثانی میں جب حرف استثنائی کو مستثنیٰ سے پہلے ذکر کر دیا جائے تو اس سے یہ وہم پیدا ہو جاتا ہے کہ اب متکلم ایسا وصف ذکر کرے گا جسے مستثنیٰ سے نکالا گیا ہو کیونکہ استثنائی میں اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو لیکن اس کے باوجود جب انھوں نے دوبارہ اول کی طرح صفت مدح ذکر کر دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کے اندر کوئی صفت مدح نہیں ہے جس کو قبل سے نکالا جائے لہذا اس کے ساتھ اگر اس کی مدح میں تاکید پیدا ہو جائے گی تاکید کی پہلی قسم کے اعتبار سے اس میں تاکید نہیں ہوگی اسلئے کہ اس کا ارادہ تعلق بالحال پر تھا جبکہ اس میں کوئی تعلیق بالحال نہیں ہے۔

لہذا یہ قسم ثانی میں ایک اعتبار سے تاکید ہے اور قسم اول میں دو اعتبار سے تاکید ہے قسم اول قسم ثانی سے ابلغ اور احسن ہوگی۔

وَيَذْكُرُ أَيْ مِنَ تَأْكِيدِ الْمَدْحِ بِمَا يَشْبَهُ الذَّمَّ ضَرْبُ آخَرَ وَهُوَ أَنْ يُؤْتَى بِمُسْتَثْنَى فِيهِ مَعْنَى الْمَدْحِ مَعْمُولًا لِمَفْعَلٍ فِيهِ مَعْنَى الذَّمِّ نَحْوُ وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ أَمَّا بَيِّنَاتٌ رَأَيْنَا أَيْ مَا نَعْنِبُ مِنَّا إِلَّا أَصْلَ الْمَنَاقِبِ

وَالْمَفَاخِرُ كُلُّهَا وَهُوَ الْإِيمَانُ يُقَالُ تَقِمَ مِنْهُ وَانْتَقَمَ إِذَا غَابَ وَكَرِهَهُ وَهُوَ كَالضَّرْبِ الْأَوَّلِ فِي إِفَادَةِ التَّأَكُّدِ مِنْ وَجْهَيْنِ وَالْإِسْتِدْرَاكُ الْمَفْهُومُ مِنْ لَفْظٍ لَكِنَّ فِي هَذَا الْبَابِ أَيْ بَابِ تَأَكُّدِ الْمَدْحِ بِمَا يَشَبَّهُ الذَّمَّ كَالِاسْتِثْنَاءِ كَمَا فِي قَوْلِهِ شَعَرَ هُوَ الْبَدْرُ لِأَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا سَوَى أَنَّهُ الضَّرْعَامُ لَكِنَّهُ الْوَبْلُ فَقَوْلُهُ الْإِسْتِثْنَاءُ بِمِثْلِ بَيْدَانِي مِنْ قَرِيشٍ وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ إِسْتِدْرَاكٌ يُفِيدُ فَائِدَةَ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي هَذَا الضَّرْبِ لِأَنَّ الْإِفَى الْإِسْتِثْنَاءَ الْمُنْقَطِعَ بِمَعْنَى لَكِنَّ۔

ترجمہ:-

اور اس کی معنی تائید المدح بمایہ الذم کی ایک اور قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مستثنیٰ کو جس میں مدح کے معنی ہوں ایسے فعل کا معمول بنا کر لایا جائے جس میں ذم کے معنی ہوں جیسے تو ہم پر عیب نہیں لگاتا ہے مگر اس وجہ سے کہ ہم ایمان لائے ہیں اپنے رب کی نشانیوں پر یعنی تو ہم کو عیب نہیں لگاتا ہے مگر اس کا جو تمام مناقب اور مفاخر کی اصل اور جڑ ہے یعنی ایمان تو ہم پر عیب لگانا برا جانا یہ قسم مفید تائید ہونے میں دو وجہ سے استثناء کی طرح ہے اور وہ استدراک جو لکن سے سمجھ میں آتا ہے اس باب میں یعنی تائید مدح بمایہ الذم کے باب میں استثناء کی طرح ہے جیسے شعروہ چودہویں کا چاند ہے الایہ کہ وہ بلند سمندر ہے سوائے اس کے کہ وہ شیر ہے لیکن وہ تیز بارش ہے تو الا اور سواء بیدانی من قریش کی طرح حرف استثناء ہیں اور لکن استدراک کیلئے ہے جو اس قسم میں مفید استثناء ہے کیونکہ الا استثناء منقطع میں لکن کی طرح ہوتا ہے۔

تشریح:-

ومنہ ضرب آخر :- یہاں تک تاکید المدح بمایہ الذم کی دو قسموں کو بیان کیا اور اب یہاں سے اس کی ایک اور قسم بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے کوئی ایسی صفت مدح ثابت کی جائے کہ یہ صفت مدح منہوں بنے ایسے فعل کا جس میں ذم کا معنی پایا جائے جیسے فرعون کے جادوگروں کی بات نقل کرتے ہوئے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ وَمَا تَنْقِمُ مَنَا إِلَّا أَنْ آمَنَّا“ اور آپ ہم سے بدلہ نہیں لے رہے ہیں مگر اس بات کا کہ ہم مؤمن بن چکے ہیں۔

اس میں حرف استثنیٰ کے بعد صفت مدح ایمان کو ذکر کیا گیا ہے اور یہ فعل منفی ”تَنْقِمُ“ کا معمول ہے جو ذم کے معنی پر مشتمل ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”لَا عَيْبَ فِينَا إِلَّا إِيْمَانُ أَنْ كَانَ عَيْبًا لَكِنَّهُ لَيْسَ بِعَيْبٍ فَلَا عَيْبَ فِينَا“ حسب سابق اس میں بھی دو طرح سے تائید ہے۔ والاستدراک کا الاستثنیٰ :- یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ”الایہ“ میں اصل یہ ہے کہ وہ استثنیٰ کیلئے ہوا اسی طرح ”لکن“ میں بھی اصل یہ ہے کہ وہ استدراک کیلئے ہو لیکن تائید المدح بمایہ الذم کے باب میں ”لکن“ بھی حرف استثنیٰ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ابو الفضل بدیع الزمان الہمدانی کے اس شعر میں

هُوَ الْبَدْرُ إِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا ۖ سَوَىٰ أَنَّهُ الضَّرْعَامُ لَكِنَّهُ الْوَبْلُ

تحقیق المفردات :- بدر چودہویں کا چاند۔ زاخری بحر کی صفت ہے۔ موجیں مارتا ہوا سمندر۔ الضرعام شیر۔ الوبل بہت برسنے والا بادل۔

ترجمہ :- وہ چودہویں کا چاند ہے الایہ کہ وہ بلند سمندر ہے سوائے اس کے کہ وہ شیر ہے لیکن وہ بہت برسنے والا بادل ہے۔

محل استشہاد :- اس میں الا اور سوائے استثنیٰ کیلئے ہیں جیسا کہ ”بیدانی من قریش“ میں بیدار استثنیٰ کیلئے ہے اور لکن استدراک کیلئے ہے جو قسم ثانی میں استثنیٰ کا فائدہ دے رہا ہے اسلئے کہ استثنیٰ منقطع میں لفظ الا لکن کے معنی میں ہوتا ہے الغرض اس شعر میں لکن بید کی طرح استثنیٰ کیلئے ہے از قبیل قسم ثانی اور اس میں ایک ہی اعتبار سے تائید ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ تَأَكُّدُ الذَّمِّ بِمَا يَشَبَّهُ الْمَدْحَ وَهُوَ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُسْتَشْنَىٰ مِنْ صِفَةِ مَدْحٍ

مَنْفِيَّةٍ عَنِ الشَّيْءِ صِفَةً ذَمًّا بِتَقْدِيرِ دُخُولِهَا أَيْ صِفَةِ الذَّمِّ فِيهَا أَيْ صِفَةِ الْمَدْحِ كَقَوْلِكَ فَلَانِ لَا خَيْرَ

فِيهِ إِلَّا أَنَّهُ يُسَبِّحُ إِلَىٰ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهِ وَثَانِيهِمَا أَنْ تَثَبَّتْ لِلشَّيْءِ صِفَةٌ ذَمًّا وَتَعَقَّبَ بِإِذَا الْإِسْتِثْنَاءِ

تِلْكَ صِفَةُ ذِمٍّ أُخْرَى لَهُ كَقَوْلِهِ فَلَانَ فَاسِقٌ إِلَّا أَنَّهُ جَاهِلٌ فَالضَّرْبُ الْأَوَّلُ يُفِيدُ التَّأَكُّدَ مِنْ وَجْهِينِ وَالثَّانِي مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ وَتَحْقِيقُهُمَا عَلَى قِيَاسٍ مَأْمُرٌ فِي تَأَكُّدِ الْمَدْحِ بِمَا يَشْبَهُ الذِّمَّ

ترجمہ:-

محسنت معنویہ میں سے ایک تاکید الذم بما يشبه المدح ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ ہے کہ ایک چیز سے جس صفت مدح کی نفی کی گئی ہے اس صفت سے ذم کا استثناء کیا جائے اس طور پر کہ صفت ذم صفت مدح میں داخل ہے جیسے تم کہتے ہو کہ فلاں میں کوئی خوبی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنے محسن کیساتھ بدسلوکی کرتا ہے دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے صفت ذم ثابت کر کے پھر حرف استثنیٰ لایا جائے جس کے متصل ایک اور صفت ذم ہو جیسے تم کہتے ہو کہ فلاں فاسق ہے مگر وہ جاہل ہے تو قسم اول دو اعتبار سے مفید تاکید ہے اور دوسری قسم ایک اعتبار سے اور ان دونوں کی تحقیق بھی اسی طرح ہے جو ابھی تاکید مدح بما يشبه الذم میں گزر گئی ہے۔

تشریح:-

تأکید الذم بما يشبه المدح:- (۲۳) محسنت معنویہ میں سے ایک تاکید الذم بما يشبه المدح ہے یعنی کسی کی مدح کی صورت میں پکی مذمت بیان کر لینا۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ کسی صفت مدح کی کسی چیز سے نفی کرنے کے بعد حرف استثنیٰ کے ساتھ کسی صفت ذم کو اس میں داخل فرض کرتے ہوئے اس سے نکالنا۔ جیسے مثلاً تم کسی کے بارے میں یہ کہہ دو کہ ”فلان لا خیر فیہ الا انہ یسعی الی من احسن انیہ“ فلاں آدمی میں کوئی بھلائی نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ اس کے ساتھ برائی کرتا ہے جو اس کے ساتھ اچھائی کرے۔

اس میں پہلے فلاں سے صفت مدح کی نفی کی گئی ہے اور پھر اس صفت مدح میں صفت ذم کو داخل فرض کرتے ہوئے اس سے صفت ذم کا استثنیٰ کیا گیا ہے۔ اس مثال کی تفسیر پشتو میں یوں کرتے ہیں کہ وہ کو ابد نشتہ۔ یعنی کسی کے ساتھ اچھائی نہ کرو تمہارے ساتھ کوئی برائی سے پیش نہیں آئے گا۔

قسم ثانی:- تاکید الذم بما يشبه المدح کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی چیز کیلئے ایک صفت ذم ثابت کی جائے اور پھر حرف استثنیٰ کے ساتھ اس کیلئے ایک دوسری صفت ذم ثابت کی جائے جیسے فلاں فاسق الا انہ جاہل“ اس میں پہلے موصوف کیلئے صفت ذم ثابت کی ہے اور پھر حرف استثنیٰ کے ساتھ ایک دوسری صفت ذم جہالت ثابت کی ہے۔

اس کی قسم اول میں دو طرح سے تاکید اور قسم ثانی میں ایک طرح سے تاکید ہے باقی اس کی تفصیل پوری کی پوری حسب سابق ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْأَسْتَبَاعُ وَهُوَ الْمَدْحُ بِشَيْءٍ عَلَى وَجْهِ يَسْتَتَبِعُ الْمَدْحَ بِشَيْءٍ أُخَرَ كَقَوْلِهِ شِعْرُنْهَبَتْ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ لَهْنَبَتْ الدُّنْيَا بَأَنَّكَ خَالِدٌ مَدْحُهُ بِالنَّهْيَةِ فِي الشَّجَاعَةِ حَيْثُ جَعَلَ قِتْلَهُ بِحَيْثُ يَخْلُدُ وَارِثُ أَعْمَارِهِمْ عَلَى وَجْهِ اسْتَتَبِعَ مَدْحُهُ بِكَوْنِهِ سَبَبًا لِصَلَاحِ الدُّنْيَا وَنَظَائِمِهَا إِذْ لَا تَهْنِئَةُ لِأَحَدٍ بِشَيْءٍ إِلَّا فَائِدَةٌ لَهُ قَالَ عَلِيُّ ابْنِ عِيْسَى الرَّبْعِيُّ وَفِيهِ أَيْ فِي النَّيْتِ وَجْهَانِ أَحْرَانِ مِنَ الْمَدْحِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ نَهَبَ الْأَعْمَارُ دُونَ الْأَمْوَالِ كَمَا هُوَ مُقْتَضَى غُلُوِّ النِّهْمَةِ وَذَلِكَ مَفْهُومٌ مِنْ تَخْصِيصِ الْأَعْمَارِ بِالذِّكْرِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ أَمْوَالٍ مَعَ أَنَّ النَّهْبَ بِهَا الْبَقَى وَهُمْ يَعْتَبِرُونَ ذَلِكَ فِي الْمُحَاوَرَاتِ وَالْخُطَبَاتِ وَإِنْ لَمْ يَعْتَبِرْهُ أَئِمَّةُ الْأُصُولِ وَالثَّانِي أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ ظَالِمًا فِي قِتْلِهِمْ وَلَا لَمَّا كَانَ سُرُورُ بَخْلُودِهِ۔

ترجمہ:-

محسنت معنویہ میں سے ایک استبعاد ہے اور استبعاد کسی چیز کی اس طرح تعریف کرنے کو کہتے ہیں کہ اس سے ایک اور تعریف لازم آئے جیسے شعر تو نے اتنی عمریں لوٹی ہیں کہ اگر تو ان کو جمع کر لیتا تو دنیا کو اس بات کی مبارک باد دی جاتی کہ تو اس میں ہمیشہ رہنے والا ہے اس میں مدوح کو مقتولین کی عمروں کا وارث قرار دیکر ان کی کمال شجاعت کے ساتھ تعریف کی ہے اس طرح کہ اس کے ساتھ مدوح کے دنیا کے اصلاح کا سبب ہونے کے ساتھ

تعریف لازم آگئی ہے۔ کیونکہ بے فائدہ چیز پر مبارک نہیں دی جاتی ہے علیٰ ابن ابی ریحی نے کہا ہے کہ اس شعر میں دو اور طرح سے بھی تعریف ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ممدوح نے عمروں کو لوٹا ہے۔ مال کو نہیں لوٹا ہے یہ اس کے علو ہمت کا متقاضی ہے اور یہ خاص طور پر عمروں کے ذکر کرنے اور اسوال سے اعراض کرنے سے سمجھ میں آتا ہے اس کے باوجود کہ نسب کا تعلق اسوال کے ساتھ بنانا زیادہ مناسب ہے اور وہ محاورات اور خطابیات میں اس کا اعتبار کرتے ہیں اگرچہ اصول کے ائمہ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ اور ثانی یہ ہے کہ وہ دشمنوں کو قتل کرنے کے بارے میں ظالم نہیں ہے ورنہ دنیا کو اس کے پیشہ رہنے کی خوشی نہ ہوتی۔

تشریح۔

الاستنباع (۲۴) اس کے معنی ہیں کسی چیز کو تابع بنانا ایک چیز کو دوسری چیز کے پیچھے لانا اور اصطلاح میں استنباع کہتے ہیں کسی چیز کیلئے کوئی ایسی صفت مدح ذکر کرنا جو کسی دوسری صفت مدح کو مستزج ہو جیسے سیف الدولہ کی تعریف میں متنبی کا یہ شعر

نہبت من الاعمار مالو حویۃ اللہ انت الدنیا باذک خالدا  
نہب لوٹا چھینا۔ اعمار عمر کی جمع ہے زندگی کے ماہ و سال۔ حویۃ حویٰ یحوی سے فعل ماضی مخاطب کا صیغہ ہے احاطہ کرنا جمع کرنا۔

عظمت شہسبہ سے فعل ماضی واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے مبارک بادوں۔ خالد ہمیشہ رہنا۔  
ترجمہ۔ آئے اسی دیر آج تک یہ کہ تو اس کو فتح کر دیتا تو دنیا کو اس بات کی مبارک بادوں جاتی کہ تو ہمیشہ رہنے والا ہے۔  
شعر کا مطلب۔ اس شعر میں دو صیغہ متنبی سیف الدولہ کی تعریف کر رہا ہے کہ تو نے لڑائیوں میں لوگوں کو قتل کر کے ان کی اتنی عمریں چھینی ہیں کہ اگر ان تمام لوگوں کی عمروں کو تیرے عمر کے ساتھ جمع کیا جائے تو دنیا میں ہمیشہ رہے۔

فائدہ۔ اس بارے میں معتزلہ اور اشاعت کا اختلاف ہے کہ جب ایک انسان دوسرے انسان کو قتل کر دیتا ہے تو مقتول کی عمر وہی ہوتی ہے جس میں اس کا انتقال ہوا ہے یا قاتل مقتول کی عمر کو کر پڑتا ہے اہل سنت والجماعت کے نزدیک اس کی اتنی ہی عمر ہوتی ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مقتول کی عمر کو کم کر لیتا ہے تو یہ شعر معتزلہ کے مذہب سے ملتا ہے اہل سنت کے مذہب سے ملتا نہیں ہے۔

محل استنباع۔ اس شعر میں متنبی نے ممدوح سیف الدولہ کی تعریف کرتے ہوئے ان کی کمال شجاعت بیان کی ہے کیونکہ دوسرے لوگوں کو شجاعت کے بغیر قتل کرنا ناممکن ہے لیکن یہ وصف اس کے ساتھ ساتھ اس صفت کو بھی مستزج ہے کہ سیف الدولہ دنیا کے نظام کو سدھارنے اور ٹھیک کرنے والا ہے اور یہ بات اس میں مبارک باد دینے کا ذکر کرنے سے معلوم ہوتی ہے کیونکہ کسی ایسی چیز کی کسی کو مبارک باد نہیں دی جاسکتی ہے جس میں اس کا کوئی فائدہ نہ ہو لہذا اس وصف کے بغیر دنیا کو مبارک باد دینا ایک فضول سی بات ہوگی۔

علی ابن ابی ریحی نے کہا ہے کہ اس میں مدح کی دو جو بات اور بھی ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اس میں متنبی یہ کہہ رہا ہے کہ ممدوح لوگوں کی جان چھینتا ہے مال نہیں چھینتا ہے اس سے اس کی علو ہمت اور عظمت شان کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ اسے مال کی کوئی ضرورت نہیں ہے وہ بس صرف لوگوں کی جان لیتا ہے اور یہ بات نہب کے ساتھ اعمار کے ذکر کرنے سے معلوم ہوتی ہے اسلئے کہ نہب کے ساتھ مال اور عمروں کو ذکر کیا جاسکتا ہے اور عمر کی ہنسبت مال کا ذکر کرنا زیادہ بہتر بھی ہے۔ (اس چیز کا خیال اصول والے نہیں رکھتے ہیں البتہ خطابیات اور محاسنات میں ضرور اس کا خیال رکھا جاتا ہے) اس کے باوجود مال کا ذکر چھوڑ کر عمر ذکر کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کو مال کی ضرورت نہیں ہے وہ صرف عمروں کا غائب گار ہے۔ مال کا لاپٹی نہیں ہے۔

اور دوسری اس اعتبار سے اس میں مدح ہے کہ متنبی کہہ رہا ہے کہ میرا ممدوح لوگوں کو قتل کرنے میں ظلم نہیں کرتا ہے کہ جو سامنے آئے اسے جان سے مار دے بلکہ وہ صرف مقصدوں اور لیسوں کو قتل کر کے زمین کو ان سے خالی کرتا ہے گویا کہ وہ ایک طرح سے زمین کا برے آدمیوں سے آپریشن کر کے اس کی اصلاح کرتا ہے اسی وجہ سے زمین کو اس کے ہمیشہ کی مبارک باد دینا صحیح ہے ورنہ لوگوں کے قتل کرنے کی وجہ سے زمین کو اس کے ہمیشہ کی مبارک باد دینے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْأَدْمَاجُ يُقَالُ أَدْمَجَ الشَّيْءُ فِي ثَوْبِهِ إِذَا لَفَّ فِيهِ وَهُوَ أَنْ يُضْمَنَ كَلَامٌ سَبَقَ لِمَعْنَى مَذْحًا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ مَعْنَى الْآخِرِ وَهُوَ مَنْصُوبٌ بِأَنَّهُ مَفْعُولٌ ثَانٍ لِيُضْمَنَ وَقَدْ أُسْنِدَ إِلَى الْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ فَهُوَ لِيُشْمُولَهُ لِلْمَذْحِ وَغَيْرِهِ أَغْمٌ مِنَ الْإِسْتِتْبَاعِ لِاخْتِصَاصِهِ بِالْمَذْحِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ أَقْلَبُ فِيهِ أَيْ فِي الدَّلِيلِ أَجْفَانِي كَأَنِّي أَعْدَيْتُهَا عَلَى الدَّهْرِ الذَّنْبُ بِأَنَّهُ ضَمَّنَ وَصَفَ الدَّلِيلَ بِالطُّولِ الشَّكَايَةِ مِنَ الدَّهْرِ

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک ادماج ہے یہ ادماج اشئی فی ثوب سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کسی چیز کو کپڑے میں لپیٹ دیا جائے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ کلام جسے کسی مدح یا غیر مدح کیلئے لایا گیا ہے وہ ایک معنی کے ساتھ ساتھ دوسرے معنی کو بھی متضمن ہو اور یہ متضمن کیلئے مفعول ثانی ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور متضمن کی مفعول اول کی طرف اسناد ہے تو وہ مدح اور غیر مدح و مثال ہونے کی وجہ سے استتباع سے عام ہے کیونکہ استتباع مدح کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر میں رات میں اپنی پلکیں اتنی چمکاتا ہوں کہ گویا کہ میں اس سے زمانے کے گناہ گن رہا ہوں شاعر نے رات کے لمبی ہونے کے وصف کو زمانہ کی شکایت کے ساتھ متضمن کیا ہے۔

تشریح:-

الادماج :- (۲۵) ادماج لغت میں ادماج الشیء فی الثوب یعنی کسی چیز کو کپڑے میں لپیٹنے کو کہتے ہیں اور اسطلاح میں کسی کلام کو ایک معنی کیلئے اس طرح لانا کہ وہ دوسرے معنی کو بھی متضمن ہو ادماج کہتے ہیں۔ چاہے یہ دونوں معنی مدح کے قبیل سے ہوں یا نہ ہوں۔ ادماج اور استتباع میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے ادماج عام مطلق ہے جبکہ استتباع خاص مطلق ہے اسلئے کہ استتباع مدح کے ساتھ خاص ہے اور ادماج مدح اور غیر مدح دونوں میں پائی جاتی ہے۔

ادماج کی مثال جیسے طول یل کی شکایت میں منتہی کا یہ شعر ہے۔

أَقْلَبُ فِيهِ أَجْفَانِي كَأَنِّي :: أَعْدَيْتُهَا عَلَى الدَّهْرِ الذَّنْبُ

تحقیق المفردات :- اقلب کے معنی ہیں الٹنا پلٹنا۔ اجفانی جفیر کی جمع ہے آنکھوں کی پلکیں۔ اعد متکلم کا صیغہ ہے معنی گناہ۔ الدهر زمانہ، عرصہ وراز۔ ذنوب ذنوب کی جمع ہے گناہ نا فرمانی۔

ترجمہ :- اس رات میں میں اپنی پلکیں اتنی چمکاتا ہوں گویا کہ اس سے میں زمانہ کے گناہ گن رہا ہوں۔

محل استشہاد :- اس شعر میں اصل میں منتہی رات کی لمبائی بتانا چاہتا ہے کہ رات کچھ بہت ہی لمبی ہوگئی ہے کہ میں اس میں سو سو کر تھک جاتا ہوں اور آنکھیں موند موند کر اکتا جاتا ہوں لیکن یہ بات اس کے ساتھ ساتھ زمانہ سے شکایت کرنے کو بھی متضمن ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ التَّوْجِيهِ وَيُسَمَّى مُخْتَمِلُ الضَّمِّينَ وَهُوَ إِذَا كَلَّمَامٌ مُخْتَمِلًا لِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَيْ مُتَبَايِنَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ كَالْمَذْحِ وَالْذَّمِّ مَثَلًا وَلَا يَكْفِي مَجْرَدُ اخْتِمَالِ مَعْنَيْنِ مُتَعَايِنَيْنِ كَقَوْلِهِ مَنْ قَالَ لَا عَوْرَءَ خَاطِلِي عَمْرٍو قَبَاءَ لَيْتَ عَيْنِيهِ سَوَاءٌ يَحْتَمِلُ مَحَاةَ الْعَيْنِ الْعَوْرَاءَ فَيَكُونُ دُعَاءٌ لَهُ أَوِ الْعَكْسَ فَيَكُونُ دُعَاءٌ عَلَيْهِ قَالَ السَّكَاكِيُّ وَمِنْهُ أَيْ مِنَ التَّوْجِيهِ مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ بِإِعْتِبَارِ وَهُوَ اخْتِمَالُهَا لِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَتَفَارُقِهِ بِإِعْتِبَارِ آخِرٍ وَهُوَ عَدَمُ اسْتِثْنَاءِ الْإِحْتِمَالَيْنِ لِأَنَّ أَحَدَ الْمَعْنَيْنِ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ قَرِيبٌ وَالْآخَرُ بَعِيدٌ كَمَا ذَكَرَ السَّكَاكِيُّ نَفْسُهُ مِنْ أَكْثَرِ مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ مِنْ قَبِيلِ التَّوْرِيَّةِ وَالْإِيْهَامِ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَجْهَ الْبُفَارَقَةِ هُوَ أَنَّ الْمَعْنَيْنِ فِي الْمُتَشَابِهَاتِ لَا يَجِبُ تَضَادُّهُمَا

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک توجیہ ہے جس کا نام محتمل الضدین بھی ہے اور وہ ایسے کلام کے لانے کا نام ہے جو دو مختلف اور متضاد معانی کا

احتمال رکھتا ہو جیسے مدح اور ذم اور صرف دو متغائر معانی کا احتمال رکھنا کافی نہیں ہے جیسے اس آدمی کا قول جس نے ایک کانے سے کہا تھا کہ عمرو نے میرے لئے قباۓ ہے کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں برابر ہو جائیں اس میں کافی آنکھ کے ٹھیک ہونے کا بھی احتمال ہے اور اس صورت میں یہ دعا بن جائے گا اور اس کے عکس کا بھی احتمال ہے اس صورت میں یہ بد دعا بن جائے گا سکا کی نے کہا ہے کہ تشابہات قرآن بھی ایک اعتبار سے توجیہ کے قبیل سے ہیں اور وہ ان کا مختلف وجہ کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرے اعتبار سے جدا ہیں اور وہ ان دونوں کا برابر نہ ہونا ہے کیونکہ تشابہات میں ایک معنی قریبی ہوتا ہے اور دوسرا معنی بعیدی ہوتا ہے جیسا کہ خود سکا کی نے ذکر کیا ہے کہ اکثر تشابہات قرآن تو یہ اور ایہام کے قبیل سے ہیں اور وجہ مفارقت بھی ہو سکتی ہے کہ تشابہات میں دونوں معنوں کا متضاد ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح:-

التوجیہ:- (۲۶) توجیہ کو ”محتمل الضدین“ بھی کہتے ہیں اس کے معنی ہیں کسی کلام کا متضاد معنوں کا حامل ہونا کہ اس کے معنی میں ایسا تضاد ہو کہ ان دونوں معنوں کو جمع نہ کیا جاسکتا ہو کسی کلام کے معنی میں محض تغائر کا ہونا کافی نہیں ہے ورنہ لفظ ”عین“ بھی توجیہ کے قبیل سے بن جاتا کیونکہ اس میں بھی کئی معنوں (سونا گھٹنا چشمہ) کا احتمال ہے اور یہ تمام معانی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کو توجیہ نہیں کہیں گے اس لئے کہ ان معنوں میں تضاد نہیں ہے۔ تضاد کی مثال جیسے بشار بن برد نامی ایک آدمی نے عمرو نامی ایک کانے درزی کو قباۓ سینے کیلئے ایک کپڑا دیدیا تو اس درزی نے اتر کر کہا کہ صاحب ایسا سیوں گا کہ کسی کو پتہ نہیں چلے گا کہ یہ قباۓ ہے یا کوئی اور چیز ہے اس پر بشار نے کہا کہ پھر تو میں بھی تیرے بارے میں ایک ایسا شعر کہوں گا کہ کسی کو پتہ نہیں چلے گا کہ اس میں تیری تعریف ہے یا مذمت چنانچہ جب عمرو نے وہ کپڑا تیار کیا تو بشار نے اسے دیکھ کر کہا

خاط لی عمرو قباۓ: لیت عیناہ سواء

فاسئل الناس جميعا: ام دیح ام عجاۓ۔

محل استشہاد:- اس میں ”لیت عیناہ سواء“ کے بارے میں دو احتمال ہیں یہ یا تو دعا ہے کہ کاش کہ اس کی دونوں آنکھیں صحیح ہو کر برابر ہو جائیں اور یہ دونوں آنکھوں سے دیکھنے لگے اور یا یہ بد دعا ہے کہ کاش اس کی دوسری آنکھ بھی پہلی کی طرح نکل کر برابر ہو جائے یعنی اندھا ہو جائے علامہ سکا کی نے کہا ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ تشابہات بھی اسی قبیل سے ہیں لیکن عین توجیہ نہیں ہیں اسلئے کہ توجیہ اور تشابہات میں ذرا سا فرق ہے توجیہ کے دونوں معنوں کے درمیان تباین اور تضاد ہوتا ہے جبکہ تشابہات کے دونوں معنوں کے درمیان تباین نہیں ہوتا ہے بلکہ ان میں سے ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک وقت میں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

لیکن ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے اسلئے کہ توجیہ اور تشابہات میں دو اعتبار سے فرق ہوتا ہے ایک اس اعتبار سے فرق ہوتا ہے کہ تشابہات میں ایک معنی قریب اور دوسرا معنی بعید ہوتا ہے اور مراد معنی بعید ہوتا ہے تو وہ تو یہ اور ایہام کے قبیل سے ہوگا جبکہ توجیہ میں دونوں کے درمیان تضاد ہوتا ہے۔ اور دوسرا اس اعتبار سے فرق ہے کہ تشابہات کے دونوں معنوں کے درمیان تضاد کا ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بخلاف توجیہ کے کہ اس میں ان دونوں معنوں کے درمیان تضاد کا ہونا ضروری ہے لہذا تشابہات قرآن کو اس توجیہ کے قبیل سے بنانا صحیح نہیں ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْهَزْلُ الَّذِي يُرَادُّهُ الْجِدُّ كَقَوْلِهِ شِعْرًا إِذَا مَا تَمِيمِي أَتَاكَ مُفَاخِرًا فَقُلْ عُذَّةُ  
ذَا كَيْفَ أَكَلَكُمْ لِلْضَبِّ -

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک ہزل ہے جس سے کوئی سنجیدہ بات مقصود ہو جیسے شعر جب تیرے پاس کوئی تمیمی فخر کرتے ہوئے آئے تو اس سے کہہ دینا کہ اس کو چھوڑ دو کیا تھا تم لوگوں کا گوہ کو کھانا؟

تشریح:-

الھزل:- (۲۷) محسنات معنویہ میں سے ایک ہزل ہے اور لغت میں ہزل مذاق کو کہتے ہیں لیکن مطلق ہزل اور مذاق محسنات بدیعہ میں سے

نہیں ہے اور اصطلاح میں وہ ہزل محسنات بدیعہ میں سے ہے جس میں مذاق کے ساتھ ساتھ حقیقت کا بھی ارادہ کیا گیا ہو جیسے ابو نواس کے اس شعر میں ہے کہ

اذا ما تميمي اناك مفاخرًا: فقل عد عن ذاك كيف اكلكم للضب

تحقیق المفردات:۔ عد عداً، عداوے امر حاضر کا صیغہ ہے تجاوز کرنا۔ ضب گوہ کو کہتے ہیں۔

ترجمہ:۔ جب تمہارے پاس کوئی تمہی فخر کرتے ہوئے آئے تو اس سے کہو کہ اس کو چھوڑ دو کیسا ہے تمہارا گوہ کا کھانا۔

محل استنباد:۔ اس میں ”اكلكم الضب“ اگرچہ بظاہر مذاق ہے لیکن یہ حقیقت پر بھی مشتمل ہے کیونکہ حقیقت میں یہ قبیلہ تمیم کی مذمت ہے کہ انھوں نے گوہ کھایا تھا جبکہ کوئی شریف قبیلہ گوہ نہیں کھاتا ہے۔

بنی تمیم کی طرح ہمارے کوہستان میں بھی ایک قبیلہ ہے جن کے بڑوں کے بارے میں مشہور ہے کہ انھوں نے بیل سمجھ کر ریچھ کھایا تھا چنانچہ اب بھی ان لوگوں کو اس بات کا عار دلایا جاتا ہے۔ ان سے جب بھی کوئی بات ہوتی ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ جاؤ جاؤ ریچھ کھانے والو!

وَمِنْهُ اَيُّ مِنَ الْمَعْنَوِيَّ تَجَاهُلُ الْعَارِفِ وَهُوَ كَمَا سَمَّاهُ السَّكَكِي سَوْقُ الْمَعْلُومِ مَسَاقٍ غَيْرِهِ لِنَكْتَةِ وَقَالَ لَا أَحِبُّ تَسْمِيَّتَهُ بِالتَّجَاهُلِ لِوُرُودِهِ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى كَالْتَوْبِيخِ فِي قَوْلِ الْخَارِجِيَّةِ شِعْرًا يَا شَجَرَ الْخَابُورِ هُوَ مِنْ نَوَاحِي دِيَارِ بَكْرِ مَالِكٍ مُورِقًا اَيُّ نَاضِرًا مِنْ أَوْرَقٍ كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ - ترجمہ:۔

اور محسنات معنویہ میں سے ایک تجاہل عارفانہ ہے اور وہ جیسا کہ سکاکی نے اس کا نام رکھا ہے کسی نکتہ کی وجہ سے معلوم بات کو غیر معلوم کی جگہ اتارنا اور کہا ہے کہ میں اسے تجاہل کا نام دینا پسند نہیں کرتا ہوں کیونکہ یہ اللہ کے کلام میں بھی واقع ہے جیسے ڈائے کیلئے خارجہ کے اس شعر میں اے خابور کا درخت خابور یا بکر میں ایک نہر کا نام ہے تجھے کیا ہوا ہے کہ تو ہرا بھرا ہے؟ مورق اورق سے مأخوذ ہے پتوں والا ہونا گویا کہ تو نے ابن طریف کی موت پر غم کا اظہار نہیں کیا ہے۔

تشریح:۔

تجاهل العارف (۲۸):۔ تجاہل العارف کے معنی ہیں کسی نکتہ کی وجہ سے جاننے کے باوجود انجان بن جانا علامہ سکاکی فرماتے ہیں یہ چیز چونکہ قرآن کریم میں بھی استعمال ہوئی ہے اسلئے میں اسے تجاہل العارف نام دینا پسند نہیں کرتا ہوں بلکہ اس کا نام ہو ”سوق المعلوم مساق غیرہ لنکتہ“ ہونا چاہئے قرآن کریم میں اس کا استعمال سورہ طہ میں ہوا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَسَأَلْتُكَ بِسْمِكَ يَا مُوسَى“ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہونے کے باوجود موسیٰ سے پوچھ رہے ہیں کہ موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ اگر ہم اسے تجاہل العارف کا نام دیں تو چونکہ اللہ کی طرف جہالت کی نسبت کرنا لازم آ رہا ہے جو بے ادبی ہے اسلئے اسے اس کے بجائے ”سوق المعلوم مساق غیرہ“ کا نام دینا زیادہ بہتر ہے۔

پھر تجاہل العارف کے مختلف اغراض ہو سکتے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

پہلی غرض توبخ کیلئے یعنی ڈانٹ پلانے کیلئے تجاہل عارفانہ برتا جائے جیسے لیل بنت طریف نے (اپنے بھائی ولید ابن طریف جسے زیاد بن معاویہ نے قتل کر دیا تھا) کے مرثیہ میں کہا ہے

يا شجرة الخابور مالك مورقًا: كأنك لم تجزع على ابن طريف

تحقیق المفردات:۔ خابور یا بکر میں بننے والی ایک نہر کا نام ہے اس کے کناروں پر ایک درخت ہوتا ہے اسے شجر الخابور کہتے ہیں۔

مورقًا مورق اورق سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں درخت کا ہرے مھرے پتوں سے ڈھکا ہوا ہونا۔ لم تجزع جزع کے معنی ہیں بے پروا ہونا۔

ترجمہ:۔ اے خابور کا درخت کیا ہوا ہے کہ تو ہرا بھرا (پتوں سے ڈھکا ہوا) ہے گویا کہ تو نے طریف کے بیٹے پر اظہار غم نہیں کیا ہے۔

محل استنباد:۔ اس شعر میں شاعر یہ جاننے کے باوجود کہ درخت کسی کے مرنے پر رونا دھونا نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ کام ذوی العقول کا ہے اور درخت کوئی ذوالعقول نہیں ہے لیکن اس کے باوجود تجاہل عارفانہ کے طور پر اسے ذوالعقول کی طرح فرض کر کے اسے ڈانٹ پلا رہی ہے کہ اس درخت کو



بھی چاہئے تھا کہ میرے بھائی کے مرنے پر جزع فزع کرتا اور اس کی وجہ سے یہ کمزور ہو کر اس کے پتے جھڑ جاتے لیکن اس کے بچوں کا اس پر موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے ابن طریف کے مرنے پر کوئی جزع فزع نہیں کیا ہے۔

وَالْمُبَالِغَةُ فِي الْمَذْحِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ الْمَعِ بَرَقَ سَرَى أَمْ ضَوْءٌ مَصْبَاحٌ أَمْ ابْتِسَامٌ مَتَّهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي  
الظَّاهِرِ أَوِ الْمُبَالِغَةُ فِي الذَّمِّ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَمَا أَدْرَى وَسَوْفَ إِخَالُ أَيْ أَطْنُ وَكُسْرُ هَمْزَةِ الْمُتَكَلِّمِ فِيهِ  
هُوَ الْفَصْحُ وَبَنُو أَسَدٍ يَقُولُونَ إِخَالُ بِالْفَتْحِ وَهُوَ الْقِيَاسُ أَدْرَى أَقَوْمٌ أَلْ حِصْنِ أَمْ نِسَاءً فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ  
الْقَوْمَ هُمُ الرِّجَالُ خَاصَّةً وَالتَّدْلِيلُ أَيْ وَكَالتَحْوِيلِ وَالتَّدْهُشُ فِي الْحُبِّ فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ بِاللَّهِ يَا طَبِيبَاتِ الْقَنَاعِ  
هَذَا الْمُسْتَوَى مِنَ الْأَرْضِ قُلْنَ لَنَا الْيَلَايَ مِنْكُمْ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ فِي إِضَافَةِ لَيْلَى إِلَى نَفْسِهِ أَوَّلًا وَالتَّصْرِيحِ  
بِاسْمِهَا ثَانِيًا اسْتِئْذَانًا وَهَذِهِ أَمْوُذَجٌ مِنْ نَكْتِ التَّجَاهُلِ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَضْبِطَهَا الْقَلَمُ۔  
ترجمہ:-

اور مدح میں مبالغہ کیلئے جیسے شعر میں نہیں جانتا اور میں گمان کرتا ہوں اِخَال ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ زیادہ فصیح ہے متکلم کا صیغہ ہے اور بنو اسد اس کوفتہ کے ساتھ پڑھتے ہیں اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ عنقریب میں جان لوں گا کہ آل حصن مرد ہیں یا عورتیں اس میں اس بات پر دلالت ہے کہ لفظ قوم مردوں کے ساتھ خاص ہے اور محبت میں حیرانگی اور سرشتگی کا اظہار کیلئے ہوتا ہے جیسے شعر خدا کی قسم اے ہموار زمین کی ہر نیو قاع ہموار زمین کو کہتے ہیں تم ہمیں بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا انسانوں میں سے شروع میں لیلیٰ کی اپنی ذات کی طرف نسبت کرنے میں اور پھر دوسری بار نام کی تفریح کرنا استدلال کیلئے ہے اور یہ تجاہل عارفانہ کے چند نمونے ہیں ورنہ اس کے نکتے قلم بھی ضبط نہیں کر سکتا ہے۔  
تشریح:-

تجاہل عارفانہ کبھی کسی کی مدح اور تعریف میں مبالغہ کرنے کیلئے بھی ہوتا ہے جیسے تخری کا یہ شعر ہے۔

المع برق سرى ام ضوء مصباح :: ام ابتسامتها بالمنظر الضاحي

لمع برق آسمانی بجلی کی چمک۔ سرى رات کے وقت ظاہر ہونا۔ ضوء مصباح چراغ کی روشنی۔ ابتسام مسکراہٹ۔ الضاحي ظاہر اور روشن۔  
ترجمہ:- کیا رات کے وقت آسمانی بجلی کی چمک ظاہر ہوئی ہے یا چراغ کی روشنی یا محبوبہ کے چمکتے چہرے کی چمک۔

محل استشہاد:- شاعر کو اس بات کا علم ہونے کے باوجود کہ رات کی تاریکی میں دیواروں پر پڑنے والی چمک محبوب کی مسکراہٹ ہی کی تھی تجاہل عارفانہ کے طور پر محبوبہ کی تعریف میں مبالغہ کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے کہ معلوم نہیں رات کی تاریکی میں دیواروں پر پڑنے والی یہ چمک کوئی تھی محبوبہ کے مسکرانے کی وجہ سے اس کے دانتوں کی چمک تھی یا کوئی اور چیز تھی۔

یا برائی بیان کرنے میں مبالغہ کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ کیا جائے جیسے زیرِ ابن سلیم کے اس شعر میں کہ

وما ادرى وسوف اخال ادرى :: اقوم آل حصن ام نساء

تحقیق المفردات:- اخال۔ ہمزہ فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ مقول ہے

قانون کے اعتبار سے اور بنو اسد کی لغت کے مطابق اسے ہمزہ کے فتح کیساتھ پڑھا گیا ہے جبکہ زیادہ فصیح ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ قیوم یہاں پر قوم سے صرف مرد ہی مراد ہیں عورتیں مراد نہیں ہیں۔

ترجمہ:- اور مجھے نہیں معلوم اور عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ آل حصن مرد ہیں یا عورتیں؟

محل استشہاد:- اس میں شاعر کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ آل حصن مرد ہیں لیکن ان کی برائی میں مبالغہ کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ کے ساتھ بیان کے مرد ہونے سے انکار کر کے ان کو عورتیں قرار دیا ہے۔

یا کسی کی محبت میں حد سے بڑھ جانے اور تحیر کا اظہار کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ برتا جائے جیسے حسین ابن عبداللہ غریبی کا یہ شعر ہے

بِاللّٰهِ يَا ظَبِيَّاتِ الْقَاعِ قُلْنَ: الْيَلَابِي سَنَكُنْ اِمَّ لَيْلِيْ مِنَ الْبَشَرِ  
تحقیق المفردات :- باللہ قسم کیلئے ہے۔ ظبیات طبعی کی جمع ہے جنگلی ہرن۔ قاع چٹیل برابر سرازیر ہوا زمین اور میدان۔ لیلٰی شاعر کی  
منجوبہ ہے اور عربوں کے شعراء عام طور محبوبہ کی تعبیر سلتی لیلیٰ سعدی ام عمرو وغیرہ کے ناموں کے ساتھ کرتے ہیں۔  
ترجمہ :- اے چٹیل میدان کی ہرنیو تمہیں خدا کی قسم ہے بتاؤ کہ میری لیلیٰ تم میں سے ہے یا لیلیٰ انسانوں میں سے ہے؟  
نمل استہزاء :- شاعر کو اچھی طرح معلوم ہے کہ لیلیٰ انسان ہی ہے لیکن اس کی محبت کا استغراق ظاہر کرنے کیلئے تجاہل عارفانہ کے طور پر پوچھ رہا  
ہے کہ تم بتاؤ کہ وہ انسان ہے یا ہرنوں کی نسل میں سے ہے کیونکہ میں اس کی محبت میں بالکل دیوانہ ہو گیا ہوں اسی وجہ سے مجھے تو پتہ ہی نہیں چل رہا ہے کہ  
وہ انسان ہے یا نہیں۔

تجاہل عارفانہ کی ایک مثال مجذوب عزیز الحسن کے اس شعر میں بھی پائی جاتی ہے

یہ کون آیا کہ دہشتی پڑ گئی لوشع محفل کی : پتنگوں کے عوش اڑنے لگیں چنگاریاں دل کی۔

فائدہ :- اس شعر میں لیلیٰ کا تکرار ہے اظہار تلذذ کیلئے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ مجھے چونکہ لیلیٰ کا نام لینے میں مزا آ رہا ہے اسلئے میں اس کا نام ہی  
لوں گا اس کے نام کی طرف لوٹنے والی ضمیر ذکر نہیں کروں گا۔

وَمِنْهُ اَيُّ مِنَ الْمَعْنَوِيَّ الْقَوْلُ الْمُوجِبُ وَهُوَ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَقَعَ صِفَةٌ فِي كَلَامٍ الْغَيْرِ كَنَيَاةٍ عَنْ شَيْءٍ  
أَثَبَتْ لَهُ لِذَلِكَ الشَّيْءِ حُكْمٌ فَتَشَبَّهَ الْغَيْرُ بِهِ أَيْ فَتَشَبَّهَتْ أَنْتَ فِي كَلَامِكَ بِتِلْكَ الصِّفَةِ لِغَيْرِ ذَلِكَ  
الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِثَبُوتِهِ لِغَيْرِهِ أَيْ ثُبُوتَ ذَلِكَ الْحُكْمِ لِذَلِكَ الْغَيْرِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ نَحْوُ قَوْلُونَ لَعِنْ  
رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ فَالْعِزُّ صِفَةٌ وَقَعَتْ فِي  
كَلَامِ الْمُتَنَافِقِينَ كَنَيَاةٍ عَنْ فَرِيقِهِمْ وَالْأَذَلُّ كَنَيَاةٍ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ وَقَدْ أَثَبَتْ الْمُتَنَافِقُونَ لِفَرِيقِهِمْ إِخْرَاجَ  
الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْمَدِينَةِ فَأَثَبَتْ اللَّهُ تَعَالَى فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ صِفَةَ الْعِزَّةِ لِغَيْرِ فَرِيقِهِمْ وَهُوَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ  
وَالْمُؤْمِنُونَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِثَبُوتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ الْإِخْرَاجُ لِلْمُؤَصِّوْفِينَ بِالْعِزَّةِ أَغْنَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ  
وَالْمُؤْمِنِينَ وَلَا لِنَفْيِهِ عَنْهُمْ۔  
ترجمہ :-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک قول موجب ہے جس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ غیر کے کلام میں ایسی صفت واقع ہو جو کسی ایسے چیز سے کنایہ  
ہو جس کیلئے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور تو اس صفت کو اپنے کلام میں غیر کیلئے ثابت کر دے اس سے تعرض کئے بغیر کہ وہ حکم غیر کیلئے ثابت ہے یا نہیں جیسے  
کہتے ہیں کہ اگر ہم مدینہ کو پھر گئے تو نکال دیں گے اس سے عزت والے ذلت والوں کو اور عزت تو اللہ اور اس کے رسول اور مؤمنین کیلئے ہے تو اعز ابکہ  
صفت ہے منافقین کے کلام میں جو خود ان کے فریق سے کنایہ ہے اور اول کنایہ ہے مؤمنین سے اور منافقین نے اپنے فریق کیلئے مدینہ سے مؤمنین کے  
نکال دینے کو ثابت کیا ہے پس اللہ نے ان کی تردید کرتے ہوئے صفت عزت کو ان کے فریق کے غیر کیلئے ثابت کیا ہے یعنی عزت اللہ اور اللہ کے رسول  
اور مؤمنین کیلئے ہے اور موصوف کیلئے اس حکم یعنی اخراج کے ثبوت یا اس کی نفی سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔  
تشریح :-

قول موجب :- (۲۹) محسنات معنویہ میں سے ایک ”قول موجب“ ہے قول موجب اس کو ”اسلوب الحکیم“ بھی کہتے ہیں پھر  
قول موجب کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت کسی سے کنایہ کر کے اس کیلئے کوئی حکم ثابت کر دیا جائے تو مستحکم حکم کی طرف نظایا  
اثباتا تعرض کئے بغیر اس وصف کو اس کے غیر کیلئے ثابت کر دے اس طور پر کہ وہ غیر اس کا بھی احتمال رکھتا ہو جیسے سورہ منافقون میں ارشاد باری تعالیٰ ہے  
يَقُولُونَ لَآن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ -

کہتے ہیں کہ اگر ہم مدینہ لوٹے تو مدینہ سے معزز لوگ ذلیلوں کو نکال باہر کریں گے۔

محل استشهدا:۔ اس آیت میں منافقوں نے اعز کہکر منافقوں سے اور اذل کہکر مؤمنوں سے کتنا یہ کیا ہے اور یہ حکم ثابت کیا ہے کہ یہ منافق ان مؤمنوں کو نکال باہر کریں گے تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے صرف اتنا کہا ہے کہ ”وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ“ یعنی معزز یہ منافق نہیں ہیں بلکہ معزز اللہ، اللہ کا رسول اور مؤمن ہیں۔ نکلنے کے حکم کی طرف اثباتاً یا نفیاً کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔

وَالثَّانِي حَمْلُ لَفْظٍ وَقَعَ فِيهِ كَلَامُ الْغَيْرِ عَلَى خِلَافِ مُرَادِهِ      حَالٌ كَوْنٌ خِلَافُ مُرَادِهِ بِمَا يَحْتَمِلُهُ ذَلِكَ  
الْلَفْظُ بِذِكْرِ مُتَعَلِّقِهِ أَيْ إِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى خِلَافِ مُرَادِهِ بَأَن يُذَكَّرُ مُتَعَلِّقُ ذَلِكَ الْلَفْظِ كَقَوْلِهِ شَعَرْتُ قُلْتُ  
ثَقُلْتُ إِذَا التَّيْتُ مِرَارًا قَالَتْ ثَقُلْتُ كَأَهْلِي بِالْأَيَادِي      فَلَفْظُ ثَقُلْتُ وَقَعَ فِي كَلَامِ الْغَيْرِ حَمْلُكَ الْمَوَاقِفَ  
فَحَمَلَهُ عَلَى تَثْقِيلِ عَاتِقِهِ بِالْأَيَادِي وَالْمَنْ بَأَن ذَكَرَ مُتَعَلِّقَهُ أَغْنَى قَوْلُهُ بِالْأَيَادِي  
ترجمہ:-

اور دوسری قسم غیر کے کلام میں واقع شدہ لفظ کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرنا ہے اس حال میں کہ مراد کے خلاف ہونا ان چیزوں میں سے ہو جن کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہو اس کے متعلق کے ذکر کرنے کے ساتھ یعنی خلاف مراد پر محمول کرنا اس لفظ کے متعلق کو ذکر کرنے کے ساتھ ہوگا جیسے شعر میں نے بار بار آکر تجھے بوجھل بنادیا اس نے کہا کہ میرے شانوں کو نعمتوں سے بھاری کر دیا ہے تو لفظ ثقلت غیر کے کلام میں مشقت میں مبتلا کرنے کے معنی میں ہے جس کو احسان کے ساتھ کاندھوں کو بوجھل کرنے کے معنی پر محمول کیا ہے اس طور پر کہ اس متعلق بالایدی کو ذکر کیا ہے۔

تشریح:-

دوسری قسم یہ ہے کہ آپ کا مخاطب بات کرتے ہوئے کوئی لفظ بول کر اس کا ایک معنی مراد لے تو آپ وہی لفظ بول کر اس کا کوئی متعلق ذکر کر کے اس سے کوئی اور معنی مراد لیں جیسے ابوداؤد چاریہ ابن الحجاج کا یہ شعر ہے

قُلْتُ ثَقُلْتُ إِذَا تَيْتَ مَرَارًا: قَالَ ثَقُلْتُ كَأَهْلِي بِالْأَيَادِي

تحقیق المفردات :- نقل بوجھل ہونا بھاری ہونا۔ مرار ابار بار۔ کاهل گردن کے قریب کمر کا بالائی حصہ۔ ایادی ید کی جمع ہے اس کا اکثر استعمال نعت کے معنی میں ہوتا ہے۔

ترجمہ:- میں نے کہا کہ میں نے بار بار آکر آپ کو بوجھل کر دیا تو اس نے جواب میں کہا کہ میرے کاندھوں کو تو نے نعمتوں اور انعامات سے بھاری کر دیا ہے۔

محل استہدائے اس میں لفظ ”ثقلت“ سے مراد کھانے پینے کا سامان ہے شاعر کہہ رہا ہے ہم آپ کے پاس آکر کھانے پینے کے سلسلے میں آپ پر بوجھ بن گئے تو مخاب نے ”ثقل“ کو اس کا متعلق ایادی کے ساتھ ذکر کر کے دوسرے معنی میں لیا ہے کہ آپ ہمارے پاس آکر ہمارے لئے بوجھ نہیں بنے ہو بلکہ یہ تو آپ کی مہربانی ہے کہ آپ ذرہ نوازے کرتے ہوئے ہمارے پاس بار بار آکر ہم پر مہربانی فرماتے ہیں جیسے کسی کا شعر ہے کہ کہاں ہم اور کہاں یہ نگہت گل :۔ نسیم صبح یہ تیری مہربانی

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْمَعْنَوِيِّ الْأِطْرَادُ وَهُوَ أَنْ تَأْتِيَ بِأَسْمَاءِ الْمَمْدُوحِ أَوْ غَيْرِهِ وَأَسْمَاءِ آبَائِهِ عَلَى تَرْتِيبِ الْوِلَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيفٍ فِي السَّبْكِ كَقَوْلِهِ شِعْرَانُ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّثَ عُرُوشَهُمْ بِعُتَيْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ يُقَالُ لِلْقَوْمِ إِذَا ذَهَبَ عِزُّهُمْ وَتَضَعُضَعَ حَالُهُمْ قَدْ ثَلَّ عُرُشُهُمْ يَعْنِي إِنْ تَبَحَّجُوا بَقَيْتَكَ وَفَرَحُوا بِهِ فَقَدْ أَثَرْتَ فِي عِزِّهِمْ وَهَدَمْتَ أَسَاسَ مَجْدِهِمْ بِقَتْلِ رُئُسِهِمْ فَإِنْ قِيلَ هَذَا مِنْ تَتَابِعِ الْإِضَافَاتِ فَكَيْفَ يُعَدُّ مِنَ الْمُحَسَّنَاتِ قُلْنَا قَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ تَتَابِعَ الْإِضَافَاتِ إِذَا سَلِمَ مِنَ الْإِسْتِكْرَاهِ مَلَحَ وَلَطَفَ وَالْبَيْتُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ابْنُ الْكَرِيمِ ابْنُ الْكَرِيمِ ابْنُ الْكَرِيمِ يُوسُفُ ابْنُ يَعْقُوبَ ابْنُ إِسْحَاقَ



لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ فَإِنَّهُمَا عَلَى هَيْئَتَيْنِ مَعَ اتِّحَادِ الْحُرُوفِ وَفِي تَرْتِيبِهَا أَى تَقْدِيمِ بَعْضِ الْحُرُوفِ عَلَى بَعْضٍ وَتَأْخِيرِهِ عَنْهُ وَبِهِ يَخْرُجُ نَحْوُ الْفَتْحِ وَالْحَفْظِ  
ترجمہ:-

جہاں تک کلام کے محسنات لفظیہ کی قسمیں ہیں تو ان میں سے ایک دو لفظوں کے درمیان جناس ہے اور وہ دو لفظوں کا الفاظ میں ایک دوسرے کا مشابہ ہونا ہے یعنی تلفظ میں تو اس سے تشابہ معنوی نکل جائے گا جیسے اسد اور سبع اور وہ تشابہ بھی نکل گیا جو صرف عدد میں ہو جیسے ضرب اور علم یا صرف وزن میں مشابہ ہوں جیسے ضرب قتل اور جناس تام یہ ہے کہ دو لفظ متفق ہوں انواع حروف میں تو انیس حروف میں سے ہر ایک حرف دوسرے کا نوع ہے اس قید سے یفرح اور یمرح نکل جائیں گے اور اعداد حروف میں اس سے ساق اور مساق نکل جائیں گے اور بیانات حروف میں ہو اس سے البرد اور برد جیسے الفاظ نکل جائیں گے کیونکہ کلمہ کی ہیئت وہ کیفیت ہے جو اسکو حرکات و سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے تو ضرب اور قتل ایک ہی ہیئت پر ہیں اختلاف حروف کے باوجود بخلاف ضرب اور ضرب معروف اور مجہول کے کہ یہ اتحاد حروف اور ترتیب حروف کے باوجود دو ہیئتوں پر ہیں یعنی بعض کی بعض پر تقدیم اور تاخیر میں اس سے فتح اور حذف نکل جائیں گے۔

نشریح:-

واما اللفظی:-

یہاں تک محسنات معنویہ کا ذکر تھا اور اب یہاں سے محسنات لفظیہ بیان کر رہے ہیں ان کی تفصیل میں جانے سے پہلے ایک بات کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح محسنات معنویہ میں سے بعض ایسے تھے جن کا تعلق بالاصالۃ معنی کے ساتھ تھا لیکن بالترتیب ان سے الفاظ میں بھی حسن پیدا ہو رہا تھا اسی طرح محسنات لفظیہ میں سے بعض وہ ہیں جن سے اصل تو الفاظ میں حسن پیدا ہوتا ہے لیکن بالترتیب معنی میں بھی حسن پیدا ہوتا ہے۔  
چنانچہ محسنات لفظیہ کل سات ہیں۔

الجناس:- (۱) ان میں سے پہلی قسم جناس ہے اسے تجنیس، بجانہ، اور تجانس بھی کہتے ہیں۔ جناس کے لغوی معنی ہیں ایک جیسا ہونا اور اصطلاح

میں دو لفظوں کا تلفظ میں ایک دوسرے کا مشابہ ہونے کو جناس کہتے ہیں۔

اس تعریف میں تلفظ کی قید لگا کر چند چیزوں کو نکال دیا ہے۔

(۱) ان دو لفظوں کو نکال دیا ہے جو صرف معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے اسد اور سبع ان دونوں کا معنی ایک ہے کہ دونوں شیر کے معنی میں ہیں اور لفظ میں ان میں اختلاف ہے اسلئے یہ جناس کی تعریف سے خارج ہوں گے۔

(۲) ان دو لفظوں کو نکال دیا ہے جن میں صرف تعداد حروف میں مشابہت ہو جیسے ضرب اور علم ان دونوں لفظوں کی صرف تعداد حروف میں مشابہت ہے کہ دونوں کے تین تین حروف ہیں اسلئے ان کو جناس نہیں کہا جائے گا۔

(۳) دو لفظوں کی صرف وزن میں مشابہت ہو جیسے ضرب اور قتل یہ دونوں فعل کے وزن پر ہیں دونوں میں صرف وزن میں مشابہت ہے

اسلئے یہ جناس میں داخل نہیں ہوگا۔

پھر جناس کی پانچ قسمیں ہیں۔

جناس تام، جناس محرف، جناس ناقص، جناس لاحق اور مضارع، جناس مقلوب۔

ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ دونوں لفظ نوع تعداد حروف ہیئت اور ترتیب میں متفق ہوں گے یا نہیں اگر دونوں ان تمام چیزوں میں متفق ہوئے تو اسے جناس تام کہتے ہیں اور اگر ان چیزوں میں دونوں لفظ متفق نہ ہوئے تو پھر اختلاف صرف ہیئت میں ہوگا یا حروف کی کمی زیادتی میں یا ترتیب میں اگر صرف ہیئت میں ہو تو اسے محرف کہتے ہیں اور اگر صرف تعداد حروف میں ہو تو اسے ناقص کہتے ہیں اور اگر انواع حروف میں ہو تو اسے جناس لاحق اور جناس مضارع کہتے ہیں اگر ترتیب حروف میں ہو تو اسے مقلوب کہتے ہیں۔

جناس تام کی تعریف :- جناس تام دو لفظوں کا انواع حروف تعداد حروف ہیئت حروف میں متفق ہونے کو کہتے ہیں۔

انواع حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا اتیس (۲۹) حروف میں سے کسی ایک حرف میں متحد ہونا مثلاً دونوں جگہوں پر با ہوں یا دونوں جگہوں پر یا ہوں اسلئے کہ ان حروف میں سے ہر حرف مستقل نوع ہے۔ چنانچہ اس قید کے لگانے کی وجہ سے یمرح اور یفرح جناس تام کی تعریف سے خارج ہوں گے کیونکہ ان دونوں جملوں میں تمام حروف ایک نوع کے نہیں ہیں ایک میں یا کے بعد میم ہے اور دوسرے میں یا کے بعد فا ہے۔ ”یمرح“ کے معنی ہیں اترانا۔ اور ”یفرح“ کے معنی ہیں خوش ہونا۔

اعداد حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظ تعداد حروف میں برابر ہوں یعنی ایک لفظ میں اگر تین حرف ہوں تو دوسرے لفظ میں بھی تین حرف ہوں چنانچہ اس قید کے لگانے کی وجہ سے جناس کی تعریف سے ”الساق والسباق“ خارج ہو جائیں گے اسلئے کہ ان میں سے مساق میں ایک حرف زائد ہے۔ ساق کے معنی ہیں چنڈی اور مساق کے معنی ہیں چلنا۔

ہیئت میں دونوں لفظوں کے متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظ حرکات و سکنات کے اعتبار سے برابر ہوں یعنی جس ترتیب سے ایک لفظ میں حرکات و سکنات ہوں اسی ترتیب سے دوسرے لفظ میں بھی حرکات و سکنات کی ترتیب ہو جیسے ضرب اور قتل دونوں میں حرکات کی ترتیب ایک ہی طرح ہے بخلاف ”ضرب“ معلوم اور ”ضرب“ مجہول کے کہ ان میں دونوں میں الفاظ کے مادہ میں اتحاد ہونے کے باوجود حرکات و سکنات کی ترتیب برائے سے دونوں کی ہیئت بدلی ہوئی ہے۔ اس قید کے لگانے کی وجہ سے ”ضرب“ معروف اور ”ضرب“ مجہول جیسے الفاظ نکل جائیں گے کیونکہ ان میں الفاظ ہیئت میں متفق نہیں ہیں۔

ترتیب حروف میں متفق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تقدیم و تاخیر حروف کے اعتبار سے ایک لفظ میں جو حرف مقدم ہو دوسرے لفظ میں وہی حرف مقدم ہو چنانچہ اس قید کے لگانے کی وجہ سے جناس کی تعریف سے ”الفتح“ اور ”الحذف“ نکل جائیں گے کیونکہ ان میں ترتیب حروف نہیں پائی جاتی ہے ایک میں فامقدم ہے اور دوسرے میں فامؤخر ہے۔ الفتح کے معنی ہیں کھولنا اور الحذف کے معنی ہیں موت۔

فَإِنْ كَانَ أَى الْفُظَانِ الْمُتَّفِقَانِ فِى جَمِيعِ مَا ذُكِرَ مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْكَلِمَةِ كَأَسْمَاءٍ أَوْ فِعْلَيْنِ أَوْ حَرْفَيْنِ سُمِّىَ مُمَائِلًا جَزْئِيًّا عَلَى إِصْطِلَاحِ الْمُتَكَلِّمِينَ بَيْنَ أَنَّ الْمُمَائِلَةَ هِىَ الْإِتِّحَادُ فِى النَّوعِ نَحْوُ يَوْمٍ تَقُومُ السَّاعَةُ أَى الْقِيَامَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْآيَامِ وَإِنْ كَانَ مِنْ نَوْعَيْنِ اسْمٍ وَفِعْلٍ أَوْ اسْمٍ وَحَرْفٍ أَوْ فِعْلٍ وَحَرْفٍ سُمِّىَ مُسْتَوْفًى كَقَوْلِهِ شِعْرٌ مَمَاتٍ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَخْبَى لَدَى يَخْبَى بِنِ عَبْدِ اللَّهِ إِذَا كَرِيمٌ يُخْبَى سِرَاسِمَ الْكَرَمِ۔ ترجمہ:-

لہذا اگر وہ دونوں لفظ مذکورہ بالا ان تمام چیزوں میں متفق ہو جائیں تو پھر ان کے انواع میں سے یا تو ایک نوع میں متفق ہوں گے مثلاً دونوں دو اسموں میں یا دو فعلوں میں یا دو حرفوں میں متفق ہو جائیں تو اسے مماثل کہتے ہیں متکلمین کی اصطلاح کے مطابق کہ ان کے نزدیک مماثلہ اتحادی لفظ کو کہتے ہیں جیسے جس دن قیامت قائم ہوگی تو گنہگار قسمیں کھائیں گے کہ ہم ایک گھڑی سے زیادہ نہیں ٹھہرے ہیں اور اگر دونوں سے ہوں کہ ایک اسم اور دوسرا فعل ہو یا ایک اسم اور دوسرا حرف ہو یا ایک فعل اور دوسرا حرف ہو تو اسے مستوفی کہتے ہیں جیسے یہ شعر زمین کا جو کرم مر گیا ہے تو وہ بھی ابن عبد اللہ کے پاس زندہ ہے۔ کیونکہ وہ کریم ہے اور کرم کو زندہ رکھتا ہے۔

تشریح:-

پھر جب جناس میں یہ چاروں قیودات پائے جائیں تو وہ دونوں لفظ کلمہ کی تین قسموں میں سے کسی ایک نوع میں پائے جائیں گے یا نہیں یعنی دونوں اسم ہوں گے یا دونوں فعل ہوں گے یا دونوں حرف ہوں گے یا ان میں اختلاف ہوگا یعنی ایک لفظ اسم ہو دوسرا لفظ فعل ہو یا ایک حرف ہو اور دوسرا اسم یا فعل ہو اگر دونوں لفظوں میں نوع کلمہ میں اتحاد پایا جائے کہ دونوں اسم ہوں یا دونوں فعل ہوں یا دونوں حرف ہوں تو اسے مماثل کہتے ہیں جیسے ارشاد:

باری تعالیٰ ہے

یوم تقوم الساعة يقسم المجرسون ما لبثوا غير ساعة۔

جس دن قیامت قائم ہوگی تو مجرم قسم کھا کر کہیں گے کہ وہ دنیا میں تھوڑی دیر کے سوا نہیں رہے ہیں۔

محل استشہاد:- اس آیت میں دو جگہ ”ساعة“ کا لفظ آیا ہے اور دونوں جگہوں میں چاروں امور کے ساتھ ساتھ اسم کے مفرد ہونے میں بھی متفق ہیں۔ جمع ہونے میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں جیسے

عَدَقَ الْاَجَالَ اَجَالَ وَالْهَوَى لِلْمَرْأَةِ قِتَالَ۔

اس میں اول ”اَجَالَ“ اجل کی جمع ہے بمعنی نیل گائے کی ایک ڈار اور دوسرا ”اَجَالَ“ بھی اجل کی جمع ہے بمعنی مدت۔

ایک مفرد ہوا اور ایک جمع ہو جیسے

وَذِي ذِمَامٍ دَفَّتْ بِالْعَبْدَفَةِ: وَلَا زِمَامَ لَهُ فِي مَذْهَبِ الْعَرَبِ

اس میں ”زِمَام“ اول مفرد ہے بمعنی عہد و پیمان اور دوسرا ”زِمَام“ جمع ہے بمعنی کم پانی والا کنواں۔

وجہ تسمیہ:- اسے مماثل اسلئے کہتے ہیں کہ یہ مماثلت سے لیا گیا ہے اور اہل کلام اتحادی النوع کی تعبیر چونکہ مماثلت سے کرتے ہیں اسلئے اس کو بھی مماثل کہتے ہیں۔

اور اگر ایک نوع کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ وہ دونوع میں پایا جائے کہ ایک اسم ہوا اور دوسرا فعل ہو یا ایک اسم ہوا اور دوسرا حرف ہو یا ایک فعل اور دوسرا حرف ہو تو اسے مستوفی کہتے ہیں

ایک اسم ہوا اور دوسرا فعل ہو جیسے یحییٰ بن عبد اللہ برکی کی تعریف میں یحییٰ کا یہ شعر ہے

مَسَامَاتٍ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ وَأَنَّهُ يَحْيَى لَدَى يَحْيَى ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ

فائدہ:- یہ مانا فیہ نہیں ہے بلکہ مصدر یہ ہے

ترجمہ:- زمانے کا جو کرم مر جائے تو وہ یحییٰ ابن عبد اللہ کے پاس زندہ رہتا ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”یحییٰ“ اول فعل اور ”یحییٰ“ ثانی اسم ہے اور ان دونوں میں باقی چاروں امور میں اتحاد پایا جاتا ہے۔

وَأَيْضًا لِلْجِنَاسِ التَّامِّ تَقْسِيمُهُ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ كَانَ أَحَدُ لَفْظَيْهِ مُرَكَّبًا وَالْآخَرُ مُفْرَدًا اسْمِي جِنَاسِ التَّرَكِيبِ وَحَبِيبُذٍ فَإِنْ اتَّفَقَا إِلَى اللَّفْظَانِ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ فِي الْخَطِّ خَصَّ هَذَا النَّوْعُ مِنْ جِنَاسِ التَّرَكِيبِ بِاسْمِ الْمَشَابِهَةِ لِاتِّفَاقِ اللَّفْظَيْنِ فِي الْكِتَابَةِ كَقَوْلِهِ شِعْرًا ذَا مَلِكٍ لَمْ يَكُنْ ذَاهِبَةً أَيْ صَاحِبُ هَبَةٍ وَعَطَاءٍ فَدَعَا أَيْ أَتْرُكُهُ فَدَوْلَتُهُ ذَاهِبَةً أَيْ غَيْرُ بَاقِيَةٍ وَالْآخَرُ وَإِنْ لَمْ يَتَّفَقِ اللَّفْظَانِ الْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ فِي الْخَطِّ خَصَّ هَذَا النَّوْعُ مِنْ جِنَاسِ التَّرَكِيبِ بِاسْمِ الْمَفْرُوقِ لِإِفْتِرَاقِ اللَّفْظَيْنِ فِي صُورَةِ الْكِتَابَةِ كَقَوْلِهِ شِعْرًا كَلِمَتُكُمْ فَذَاخَذَ الْجَامُ وَلَا جَامَ لَنَا مَا الَّذِي ضَرَّ مُدِيرَ الْجَامِ لَوْ جَامَلْنَا أَيْ عَامَلْنَا بِالْجَمِيلِ هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنِ اللَّفْظُ الْمُرَكَّبُ مُرَكَّبًا مِنْ كَلِمَةٍ وَبَعْضُ كَلِمَةٍ وَالْآخَرُ بِاسْمِ الْمَفْرُوقِ كَقَوْلِكَ أَهَذَا مُصَابٌ أَمْ طَعْمٌ صَابٌ۔

ترجمہ:-

نیز جناس تام کی ایک اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کا ایک لفظ مرکب اور دوسرا مفرد ہو تو اسے جناس ترکیب کہتے ہیں اس وقت اگر متفق ہوں دونوں مفرد اور مرکب لفظ خط میں تو جناس ترکیب کی اس قسم کو متشابہ کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے کتابت میں دونوں لفظوں کے متفق ہونے کی وجہ سے جیسے شعر جب کوئی بادشاہ بہہ والا نہ ہو تو اس کو چھوڑ دے کیونکہ اس کی حکومت ختم ہونے والی ہے ورنہ یعنی اگر دونوں مفرد اور مرکب خط میں متفق نہ ہوں تو جناس ترکیب کی اس نوع کو مفروق کے نام کیساتھ خاص کیا جاتا ہے کتابت میں دونوں لفظوں کے جدا ہونے کی وجہ سے جیسے شعر تم سب نے

جام لیا اور ہمارے پاس جام نہیں ہے کس نے ساقی کو نقصان پہنچایا ہے کاش کہ وہ ہمارے ساتھ بھی نرمی کا معاملہ کرتا یہ اس وقت ہے جب لفظ مرکب کلمہ اور بعض کلمہ سے مرکب نہ ہو ورنہ اسے مفرد کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے جیسے تیرا قول ہے یہ گناہ ہے یا کڑوے درخت کا شیرا۔  
تشریح:-

جناس مذکور کی ایک تقسیم اور بھی اور وہ تقسیم افراد و ترکیب کے اعتبار سے ہے چنانچہ اگر ان میں سے ایک لفظ مفرد اور دوسرا مرکب ہو تو اسے جناس ترکیب کہتے ہیں پھر اگر دونوں لفظ خط اور صورت میں ایک جیسے ہوں تو اسے متشابہ کہتے ہیں جیسے ابوالفتح بستی کا یہ شعر ہے کہ

اذا ملک لم یکن ذاهبة: فدعه فان دولته ذاهبة

تحقیق المفردات:- ملک بادشاہ۔ ذاهبة ای ذات عطاء عطایا اور انعامات والا۔ دغ الترك کے معنی میں ہے یعنی چھوڑ دو۔ ذاهبة حکومت جانے والی اور زوال پزیر ہے۔

ترجمہ:- جب کوئی بادشاہ عطایا والا نہ ہو تو اسے چھوڑ دے اسلئے کہ اس کی حکومت ختم ہونے والی ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”ذاهبة“ دو جگہ مذکور ہے پہلا مرکب ہے ”ذاهبة“ اسم اشارہ اور ”ذاهبة“ سے اور دوسرا لفظ مفرد ہے لیکن رسم الخط میں دونوں ایک طرح ہیں۔

وجہ تسمیہ:- اس کو متشابہ اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں ایک مفرد اور دوسرا مرکب ہونے کے باوجود رسم الخط میں دونوں ایک طرح ہوتے ہیں۔  
اور اگر مفرد اور مرکب رسم الخط میں متحد نہ ہوں تو اسے مفروق کہتے ہیں۔

جیسے مذکورہ بالا شاعر کا یہ شعر ہے کہ

کلکم قد اخذ الحجام ولا جام لنا: فالذی ضرمدیر الحجام لو جاملنا

تحقیق المفردات:- اخذ لینا۔ الحجام شراب کا بالاب بھرا پیالہ۔ مدیر الحجام ساقی شراب پلانے والا۔ ضرر پریشان کرنا نقصان پہنچانا۔ جاملنا باب مفاعلة سے ماضی کا صیغہ ہے حسن سلوک کے معنی میں ہے۔

ترجمہ:- تم میں سے ہر ایک نے جام لیا ہے اور ہمارے پاس کوئی جام نہیں ہے ساقی کا کیا نقصان ہوتا اگر وہ ہمارے ساتھ بھی حسن معاملہ کے ساتھ پیش آتا۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”جاملنا“ میں اول لانفی جنس کے اسم اور خبر سے مرکب ہے اور دوسرا ”جاملنا“ فعل ماضی ہے فعل اور ضمیر منصوب سے مرکب ہے۔ لیکن ضمیر چونکہ کلمہ کے جزء کی طرح ہے اسلئے اس کا مجموعہ کلمہ مفرد کی طرح ہوگا اور اسے مفرد و مرکب کی مثال بنانا صحیح ہے۔

وجہ تسمیہ:- اس کو جناس مفروق اسلئے کہتے ہیں کہ مفروق کے معنی ہیں جدا ہونا اور اس میں بھی دونوں لفظ رسم الخط میں ایک دوسرے سے جدا جدا ہوتے ہیں۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب مرکب لفظ پورے کلمہ سے مرکب ہو اور کلمہ اور جزء کلمہ سے مرکب نہ ہو اور اگر مرکب کلمہ اور جزء کلمہ سے مرکب ہو تو اسے جناس مرفوع کہتے ہیں جیسے ”هذا مصاب ام طعمه صاب“

محل استشہاد:- اس میں ”مصاب“ فعال کے وزن پر ہے اور دوسرا جملہ ”طعمه“ کا آخری حرف ”میم“ مرفوع اور ”صاب“ کے ملانے سے بھی یہی وزن بن جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ:- اسے جناس مرفوع اسلئے کہتے ہیں کہ مرفوع، رفوع، مأخوذ ہے اور رفوع کے معنی ہیں کپڑے میں پیوند لگانا تو جس طرح کپڑے میں پیوند لگایا جاتا ہے اسی طرح اس میں بھی ایک کلمہ کے ساتھ دوسرے کلمہ کا جزء ملا کر اس میں پیوند لگایا جاتا ہے اسلئے اسے مرفوع کہتے ہیں۔

مصاب کے معنی ہیں گنا اور صاب ایک کڑوے درخت سے نکلنے والا شیرہ۔

وإن اختلفا غطفت علی قوٰله والتأم منه أن یتفقأ و علی مخذوف ای هذا إن اتفقا فیمأذ کروان اختلفا ای



لَفْظًا مَتَجَانِسِينَ فِي هَيَاثِ الْحُرُوفِ فَقَطْ أَيْ اتَّفَقًا فِي النُّوعِ وَالْعَدَدِ وَالتَّرَكِيبِ سَمِّيَ التَّجْنِيسُ مُحَرَّفًا لِأَنَّهُ مَرَّافٌ أَحَدَى الْهَيْئَتَيْنِ عَنِ الْأُخْرَى وَالْإِخْتِلَافُ قَدْ يَكُونُ بِالْحَرَكَةِ كَقَوْلِهِمْ حَبَّةُ الْبُرْدِ حَبَّةُ الْبُرْدِ يَعْنِي لَفْظِي بُرْدٌ وَبُرْدٌ بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ وَنَحْوِهِ فِي أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الْهَيْئَةِ فَقَطْ قَوْلُهُمُ الْجَاهِلُ إِذَا مَفْرَطٌ أَوْ مَفْرَطٌ لِأَنَّ الْحَرْفَ الْمُسْتَدَّ لَمَّا كَانَ يَرْتَفِعُ اللِّسَانُ عَنْهُمَا دَفْعَةً وَاحِدَةً كَحَرْفٍ وَاحِدٍ عُدَّ حَرْفًا وَاحِدًا وَجُعِلَ التَّجْنِيسُ مِثَالًا لِإِخْتِلَافٍ فِيهِ الْإِنْفِ الْهَيْئَةِ فَقَطْ وَلِذَا قَالُوا وَالْحَرْفُ الْمُسْتَدُّ فِي هَذَا الْبَابِ فِي حُكْمِ الْمُخْتَفِ وَإِخْتِلَافُ الْهَيْئَةِ فِي مَفْرَطٍ وَمُفْرَطٍ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْفَاءَ مِنْ أَحَدِهِمَا سَاكِنٌ وَمِنْ الْآخَرِ مُفْتَوِّحٌ ترجمہ:-

اور اگر مختلف ہوں اس کا عطف وال تمام منہ ان اتفاق پر ہے یا اس کا عطف محذوف پر ہے یعنی یہ اس صورت میں ہے جب دونوں لفظ مذکورہ امور میں متفق ہوں اور اگر دونوں الفاظ متجانس صرف الفاظ اور بیانات حروف میں مختلف ہوں یعنی نوع، عدد، اور ترکیب میں متفق ہوں تو اس کو تجنیس محرف کہتے ہیں اس کی ایک ہیئت کی دوسری ہیئت سے منحرف ہونے کی وجہ سے پھر اختلاف کبھی حرکت کے ساتھ ہوگا جیسے عربوں کا قول اونی جب سردی کیلئے ڈھال ہے ان میں سے اول باء کے ضم اور ثانی باء کے فتح کے ساتھ ہے یا اختلاف صرف ہیئت میں ہوگا جیسے عربوں کا قول جاہل زیادتی کرنے والا ہے یا کمی کرنے والا۔ کیونکہ حرف مشدود کی ادائیگی کے وقت زبان دفعہ اوپر کی جانب اٹھتی ہے جیسے حرف واحد کی ادائیگی کے وقت اسلئے اس کو ایک حرف شمار کیا جاتا ہے اور تجنیس کی وہ قسم مانی جاتی ہے جس میں اختلاف صرف ہیئت میں ہوتا ہے اسی لئے کہا ہے کہ اس باب میں حرف مشدود مختلف کے حکم میں ہوتا ہے اور مفرط اور مفرط کی ہیئت میں اختلاف اس اعتبار سے ہے کہ ایک میں فاء ساکن ہے اور دوسرے میں فاء مفتوحہ ہے۔ تشریح:-

وان اختلفا:- ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ”وان اتفقا“ پر ہو اس صورت میں اس کا معنی بنے گا کہ اگر دو کلمے ایک دوسرے کے ساتھ مذکورہ بالا چیزوں میں مشترک نہ ہوں۔ جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف محذوف پر ہو اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”هَذَا ان اتفقا في مآذ كروان اختلفا“ یعنی یہ پوری تفصیل تو اس صورت میں ہے جب دونوں متفق ہوں اور اگر یہ دونوں مختلف ہو جائیں تو پھر اس کی تفصیل وہ ہے جو ابھی آ رہی ہے۔

چنانچہ اگر متجانسین مختلف ہوں تو ان کے اختلاف کی پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں ہیئت حروف یعنی صیغہ میں مختلف ہوں کہ باقی تمام چیزوں میں متفق ہونے کے باوجود حرکات و سکنات میں مختلف ہو جائیں تو اسے ”جناس محرف“ کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ:- اسے جناس محرف اسلئے کہتے ہیں کہ محرف تحریف سے ماخوذ ہے اور تحریف کے معنی میں بدلا ہوا ہونا اور اس میں بھی چونکہ ایک کلمہ کی ہیئت دوسرے کلمہ کی ہیئت سے بدلی ہوئی ہوتی ہے اسلئے اسے جناس محرف کہتے ہیں۔ پھر ہیئت میں اختلاف کی مختلف صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ صرف حرکت میں اختلاف ہو جیسے حَبَّةُ الْبُرْدِ حَبَّةُ الْبُرْدِ یعنی اون کا جبہ سردی سے ڈھال ہوتا ہے۔

محل استنباط:- اس میں ”برد“ اول اور ثانی میں صرف حرکت کا اختلاف ہے کہ اول کا ”با“ مضموم اور ثانی کا ”پا“ مفتوح ہے۔

دوسری مثال جیسے الجاهل امام مفرط او مفرط“ اس میں اول افراط باب افعال سے اور ثانی تفریط باب تفعیل سے ہے یعنی جاہل آدمی یا زیادتی کرتا ہے اور یا کمی۔

محل استنباط:- اس میں ”مفرط“ اول اور ثانی میں صرف حرکت کے اعتبار سے فرق ہے کہ اول ”فا“ ساکن ہے جبکہ ثانی ”فا“ مفتوح ہے۔

فائدہ:- تجنیس میں حرف مشدود ایک ہی حرف کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ حرف مشدود کے اداء کرتے وقت چونکہ زبان ایک ہی بار اٹھتی ہے اسلئے

اسے ایک ہی حرف سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے اس میں تجنیس کا اعتبار ہوتا ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ الْاِخْتِلَافُ بِالْحَرْكَةِ وَالشُّكُونِ جَمِيعًا كَقَوْلِهِمْ الْبِدْعَةُ شَرَكُ الشَّرِكِ فَإِنَّ الشَّيْنَ مِنَ الْأَوَّلِ مَفْتُوحٌ وَمِنْ الثَّانِي مَكْسُورٌ وَالرَّاءُ مِنَ الْأَوَّلِ مَفْتُوحٌ وَمِنْ الثَّانِي سَاكِنٌ وَإِنْ اِخْتَلَفَا أَيْ لَفْظًا الْمُتَجَانِسِينَ فِي أَعْدَادِهَا أَيْ أَعْدَادِ الْحُرُوفِ بَأَن يَكُونُ فِي أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ حَرْفٌ زَائِدٌ أَوْ أَكْثَرُ إِذَا سَبَقَتْ حَصَلَ الْجِنَاسُ التَّامُّ يُسَمَّى الْجِنَاسُ نَاقِصًا لِنَقْصَانِ أَحَدِ اللَّفْظَيْنِ عَنِ الْآخَرِ۔

ترجمہ:-

اور کبھی اختلاف حرکت اور سکون دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے عربوں کا قول بدعت شرک کا جال ہے یہاں اول میں شین مفتوح اور ثانی میں شین مکسور ہے اور اول میں راء مفتوح اور ثانی میں ساکن ہے اور اگر دونوں الفاظ متجانسہ مختلف ہوں اعداد حروف میں اس طور پر کہ لفظ میں کوئی ایسا حرف زائد ہو کہ اگر اس کو گرا دیا جائے تو جناس تام حاصل ہو جائے تو اسے جناس ناقص کہتے ہیں کیونکہ اس میں ایک کے الفاظ دوسرے سے کم ہوتے ہیں۔  
تفہیم:-

دوسری صورت یہ ہے کہ متجانسین حرکت اور سکون دونوں کے اعتبار سے مختلف ہوں جیسے الْبِدْعَةُ شَرَكُ الشَّرِكِ "بدعت شرک کا جال ہے محل استشہاد:- اس میں "شَرِك" "اول میں شین مفتوح اور "شَرِك" "ثانی میں شین مکسور ہے اسی طرح "شَرِك" "اول میں راء مفتوح اور "شَرِك" "ثانی میں راء ساکن ہے۔

وإن اختلفا - اختلاف کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں تعداد حروف میں اس طور پر اختلاف ہو کہ ان میں سے ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کم ہوں اس طور پر کہ اگر زائد حروف میں سے ایک یا دو حرفوں کو حذف کر دیا جائے تو اس سے جناس تام بن جائے تو اس کو "جناس ناقص" کہتے ہیں جناس ناقص اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں طرفین میں سے ایک کے حروف دوسرے سے کم ہوتے ہیں۔

وَذَلِكَ الْاِخْتِلَافُ إِذَا بِحَرْفٍ وَاحِدٍ فِي الْأَوَّلِ بِمَثَلِ وَالتَّمَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ بِزِيَادَةِ الْمِيمِ أَوْ فِي الْوَسْطِ نَحْوُ جَدَى جُهْدَى بِزِيَادَةِ الْهَاءِ وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ الْمَشْدَدَ فِي حُكْمِ الْمُخَفَّفِ أَوْ فِي الْآخِرِ نَحْوُ قَوْلِهِ ع يَمْدُونَ مِنْ أَيْدِ عَوَاصِمٍ بَزِيَادَةِ الْمِيمِ وَلَا اِغْتِبَارًا بِالتَّنْوِينِ وَقَوْلُهُ مِنْ أَيْدِي مَسُوقِ مَفْعُولٍ يَمْدُونَ عَلَى زِيَادَةٍ مِنْ كَمَا هُوَ مَذْعَبُ الْأَخْفَشِ أَوْ عَلَى كَوْنِهِ بِالْمُبْعِيضِ كَمَا فِي قَوْلِهِمْ هَزَبٌ مِنْ عِطْفِهِ وَحَرَكٌ مِنْ نَشَاطِهِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ صِفَةُ مَحْدُوفٍ أَيْ يَمْدُونَ بِمَوَاجِدٍ مِنْ أَيْدِ عَوَاصِمٍ جَمْعُ عَاصِيَةٍ مِنْ عَصَاهُ ضَرْبٌ بِالْعَصَا أَوْ عَصِمَ مِنْ عَصَمَةِ حِفْظُهُ وَحَمَاهُ وَتَمَاهُهُ تَصُولُ بِأَسْيَافٍ قَوَاصٍ قَوَاصِبٍ أَيْ يَمْدُونَ أَيْدِيًا ضَارِبَاتٍ لِلْأَعْدَاءِ حَامِيَاتٍ لِلْأَوْلِيَاءِ صَائِلَاتٍ عَلَى الْأَقْرَانِ بِسُيُوفٍ حَاكِمَةٍ بِالْقَتْلِ قَاطِعَةٌ وَرُبَّمَا سُمِّيَ هَذَا الْقِسْمُ الَّذِي يَكُونُ الزِّيَادَةُ فِي الْآخِرِ مُطَرِّفًا۔

ترجمہ:-

اور یہ اختلاف یا تو حرف واحد کے ساتھ ہوگا جیسے اور پنڈلی پنڈلی کے ساتھ لپٹ گئی اس دن تیرے رب کی طرف کھنچ کر جانا ہے ميم کی زیادتی کے ساتھ یا درمیان میں جیسے کوشش کرنا میری طاقت ہے ہاء کی زیادتی کے ساتھ اور یہ بات تو گزر چکی ہے کہ حرف مشدّد مخفف کے جمع میں سمجھا جاتا ہے۔ یا آخر میں جیسے مصرعہ وہ مارنے والے ہاتھ بڑھاتے ہیں اور حفاظت کرنے والے ميم کی زیادتی کے ساتھ اور تنوین کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور من اید میدون کے مفعول کہ جب سے کلمہ من کی زیادتی کے ساتھ جیسا کہ اخفش کا مذہب ہے یا اس بناء پر کہ من تبعیضیہ ہے جیسے اس قول میں ہے کہ اس کے بعض اعضاء نے حرکت کی یا اس بناء پر کہ محذوف کی صفت ہے عواصم عاصیہ کی جمع ہے عصاة بمعنی لکڑی سے مارنا عواصم عصمہ سے مأخوذ ہے بمعنی حفاظت کرنا دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ حملہ کرتے ہیں فیصلہ کرنے والی کاٹنے والی کھواروں کے ساتھ یعنی دہ دشمنوں کو مارنے والے ہیں اور اس قسم کو جس میں زیادتی آخر میں ہو مطرف کہتے ہیں۔

تشریح:-

پھر اس کی تین صورتیں ہیں یہ حرف زائد لفظ کے شروع میں ہوگا یا درمیان میں یا آخر میں۔

شروع میں ہو جیسے والتفت الساق بالساق الی ربك یومئذ المساق۔ اور پندلی پندلی سے مل جائے گی اس دن تیرے رب کی طرف جانا ہوگا۔

محل استشہاد:- اس آیت میں دوسرے جناس میں صرف میم اس طرح اضافی ہے کہ اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو دونوں لفظ برابر ہو جائیں گے اور جناس تام بن جائے گا۔

درمیان میں حرف زائد ہو جیسے جذی جھدی۔ میری طاقت میری کوشش۔

محل استشہاد:- اس میں ”ہا“ لفظ جناس کے درمیان میں اس طرح زائد ہے کہ اگر اسے حذف کر دیا جائے تو یہ جناس تام بن جائے گا۔ اور باقی یہ بات کہ حرف مشدداً ایک حرف سمجھا جاتا ہے یا دو حرف سمجھے جاتے ہیں اس کے بارے میں تفصیل پہلے نثر چکی ہے۔ لفظ جناس کے آخر میں کوئی حرف زائد ہو جیسے متنبی کا یہ شعر ہے

یمدون من اید عواص عواصم:: تصول باسیاف قواص قواضب

تحقیق المفردات:- یمدون مد کی جمع ہے بڑھانا۔ اید ید کی جمع ہے معنی ہاتھ۔ عواص عاصیہ کی جمع ہے ضربہ بالعصا کے معنی میں ہے یعنی لاٹھی کیسا تھ کسی کو مارنا۔ عواصم عاصم کی جمع ہے معنی بچانا محفوظ کرنا۔ تصول صال یصول سے ہے معنی حملہ کرنا اسیاف سیف کی جمع ہے معنی تلوار۔ قواص قاضی کی جمع ہے فیصلہ کرنا حکم کرنا۔ قواضب قاضب کی جمع ہے معنی کاٹنا۔

ترجمہ:- وہ مارنے والے اور حفاظت کرنے والے ہاتھ بڑھاتے ہیں اور حکم کرنے والی اور کاٹنے والی تلواروں کے ساتھ حملہ کرتے ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں دونوں مصرعوں کے آخر میں عواص عواصم اور قواص قواضب محل استشہاد ہے ان میں سے اول میں ”میم“ بڑھا دیا ہے اور ثانی میں ”با“ اس طور پر بڑھا دیا ہے کہ اگر ان کو حذف کر دیا جائے تو دونوں لفظ برابر ہو جائیں گے اور یہ جناس تام بن جائے گا۔ فائدہ:- عواص کی تینوں کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جناس میں فرق نہیں آئے گا۔

فائدہ:- اس شعر میں ”من اید“ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس میں ”اید“ ترکیب میں مفعول بن رہا ہے اس طور پر کہ اس میں ”من“ زائدہ ہے اس کی تقدیری عبارت بنے گی

”یمدون اید“ یعنی وہ اپنے ہاتھ بڑھاتے ہیں اس قول کا قائل امام خفیش ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ”من“ زائد نہ ہو بلکہ من تبعیض کیلئے ہو جیسے کہ ”هز من عطفه وحرک من نشاطم“ میں ”من“ تبعیض کیلئے نہیں ہے۔

اس کے معنی ہیں اس کے بعض اعضاء نے حرکت کی۔ اس صورت اس کے معنی ہوں گے کہ وہ اپنے بعض ہاتھوں کو حرکت دیتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ موصوف محذوف کیلئے صفت ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”یمدون سوا عد من

اید“ یعنی وہ ہاتھوں کی ایسی کلائیوں کو بڑھاتے ہیں جو دشمنوں کو قتل کرنے والی اور دوستوں کی حفاظت کرنے والی ہیں۔

فائدہ:- بعض لوگوں نے اس کو ”جناس مطوف“ کہا ہے اسلئے کہ مطوف کے معنی ہیں طرف میں واقع ہونا اور اس میں اضافہ بھی طرف

میں واقع ہوتا ہے۔

وَأَمَّا أَكْثَرُ مَنْ حَرَفَ وَاجِدٌ وَهُوَ عَطَفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِذَا بَحَرَفَ وَلَمْ يَدْ كُرِمِنْ هَذَا الضَّرْبِ إِلَّا مَا يَكُونُ الزِّيَادَةُ فِي الْآخِرِ كَقَوْلِهَا أَيْ الْخَنَسَاءِ شِعْرَانِ الْبُكَاءِ هُوَ الشَّفَاءُ مِنَ الْجَوَى أَيْ حَرَقَةَ الْقَلْبِ بَيْنَ الْجَوَانِحِ بِزِيَادَةِ النُّونِ وَالْحَاءِ وَرُبَّمَا سُمِّيَ هَذَا النَّوعُ مُدْبِلًا وَإِنْ اخْتَلَفَا أَيْ لَفْظًا الْمُتَجَانِسِينَ فِي أَنْوَاعِهَا أَيْ أَنْوَاعِ الْحُرُوفِ فَيُشْتَرَطُ أَنْ لَا يَنْقَعِ الْإِخْتِلَافُ بِأَكْثَرِ مَنْ حَرَفَ وَاجِدٌ وَإِلَّا لَبَعْدَ بَيْنَهُمَا التَّشَابُهَ وَلَمْ يَبْقَ

التَّجَانُّسُ كَقُلُوبِ نَصْرٍ وَنَكَلٍ ثُمَّ الْحَرْفَانِ اللَّذَانِ وَقَعَ فِيهِمَا الْإِخْتِلَافُ إِنَّ كَانَا مُتَقَارِبَيْنِ فِي الْمَخْرَجِ نَسْبَى الْجِنَاسِ مُضَارِعًا۔  
ترجمہ:-

یازائد کے ساتھ ہوگا جیسے حرف واحد سے اس کا عطف مصنف کے قول اما بحرف پر ہے اس قسم کی صورت کو ذکر کیا ہے جس میں زیادتی آخر میں ہو جیسے حضرت خنساء کا شعر ہے بیشک روناد ل کی جلن اور پسلیوں کے بیچ کی سوزش کیلئے شفاء ہے نون اور حرف جر کی زیادتی کے ساتھ اس قسم کو مذیل کہتے ہیں اور اگر دونوں متجانس انواع حروف میں مختلف ہو جائیں تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ اختلاف ایک حرف سے زیادہ میں نہ ہو ورنہ ان میں تشابہ دور ہو جائے گا اور تجانس باقی نہیں رہے گا جیسے نصر اور نکل میں ہے پھر وہ حروف جن میں اختلاف واقع ہوا ہے اگر متقارب فی المخرج ہوں تو اسے جناس مضارع کہتے ہیں۔

تشریح:-

کبھی کبھار تعداد حروف میں اختلاف دو حروف میں ہوتا ہے پھر مصنف نے اس کی ایک ہی مثال ذکر کر دی ہے کہ آخر میں حرف زائد ہو جیسے حضرت خنساء کا یہ شعر ہے

إِنَّ الْبُكَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ: مِنَ الْجَوَى بَيْنَ الْجَوَانِحِ۔

تحقیق المفردات:- بکاء کے معنی ہیں رونا۔ شفاء کے معنی ہیں بیماری سے صحت یاب ہونا۔ جوائی عشق یا غم کی وجہ سے دل کی جلن کو کہتے ہیں۔ جوائح جانحہ کی جمع ہے اس کے معنی ہیں پسلیاں۔

ترجمہ:- بیشک رونادہ شفاء ہے پسلیوں کے درمیان غم کی وجہ سے جلنے والے دل کی جلن کیلئے۔

محل استشہاد:- اس میں جوی اور جوائح میں دو حرف کاف فرق ہے کہ جوی میں کم اور جوائح میں دو حرف ”نون اور حا“ زائد ہیں اس طور پر کہ اگر ان دونوں حروف کو حذف کر دیا جائے تو جناس تام بن جاتا ہے۔

اس قسم کو ”مذیل“ کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذیل ذیل سے مأخوذ ہے اور ذیل کے معنی قیص کی دامن اور دامن قیص کے آخر میں ہوتی ہے اور اس میں بھی کلمہ کے آخر میں زیادتی ہوتی ہے اسلئے اس کو مذیل کہتے ہیں۔

اور اگر الفاظ متجانسہ میں انواع حروف میں اختلاف پایا جائے یعنی دو لفظوں میں حروف مختلف ہوں تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ یہ اختلاف صرف ایک حرف تک محدود ہو ایک سے زائد میں اختلاف نہ ہو کیونکہ زائد میں اختلاف ہونے کی صورت میں دو لفظوں کے درمیان بعد بہت زیادہ بڑھ جائے گا اور یہ بعد تشابہ کی وجہ سے جناس سے خارج ہو جائے گا۔

پھر جناس کے جن دو لفظوں میں ایک حرف زائد ہوگا تو یہ دونوں حروف مختلف متقارب المخرج ہوں گے یا نہیں؟ اگر دونوں حرف قریب المخرج ہوں تو اسے ”جناس مضارع“ کہتے ہیں۔

وَهُوَ ثَلَاثَةٌ أَضْرِبُ لِأَنَّ الْحَرْفَ الْأَجْنَبِيَّ إِنَّمَا فِي الْأَوَّلِ نَحْوُ قَوْلِهِ بَيْنِي وَبَيْنَ كُنِّي لَيْلٍ دَامِسُ وَطَرِيقُ طَابِسُ  
أَوْ فِي الْوَسْطِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ أَوْ فِي الْآخِرِ نَحْوُ الْخَيْلِ مَعْقُودُ بَنَوَاصِيهَا  
الْخَيْرُ وَلَا يَخْفَى تَقَارُبُ الدَّالِ وَالطَّاءِ وَكَذَا الْهَاءِ وَالْهَمْزَةُ وَكَذَا اللَّامُ وَالرَّاءُ وَالْأَيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَرْفَانِ  
مُتَقَارِبَيْنِ سُمِّيَ لَاحِقًا وَهُوَ أَيْضًا إِنَّمَا فِي الْأَوَّلِ نَحْوُ وَيْلٍ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لَمْزَةٍ الْهَمْزَةُ الْكُسْرُ وَاللَّزْمَةُ الطَّعْنُ  
وَشَاعَ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْكُسْرِ مِنْ أَعْرَاضِ النَّاسِ وَالطَّعْنِ فِيهَا وَبَنَاءُ فُعْلَةٍ يَذُلُّ عَلَى الْإِعْتِيَادِ أَوْ فِي الْوَسْطِ  
نَحْوُ ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ وَفِي عَدَمِ تَقَارُبِ الْفَاءِ وَالْمِيمِ نَظَرٌ فَإِنَّهُمَا  
شَفَوِيَّتَانِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالتَّقَارُبِ أَنْ يَكُونَ بَحِيْثٌ تَدْغُمٌ أَحَدُهُمَا فِي الْأُخْرَى فَالْفَاءُ وَالْهَمْزَةُ لَيْسَتَا كَذَلِكَ

أَوْفَى الْأَجْرِ نَحْوُ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ -

ترجمہ:-

پھر اس کی تین قسمیں ہیں یا تو ابتداء میں ہوگا جیسے میرے اور میرے گھر کے درمیان شب تاریک اور بے نشان راستہ ہے یا درمیان میں ہوگا جیسے وہ روکتے ہیں اس سے اور دور رہتے ہیں اس سے یا آخر میں ہوگا جیسے گھوڑوں کی پیشانی کے ساتھ بھلائی باندھی گئی ہے اور دال اور طاء کے ایک دوسرے کے ساتھ قرب بالکل ظاہر ہے اسی طرح باء اور ہمزہ کا اور لام اور راء کا متقارب ہونا اور نہ یعنی اگر وہ متقارب نہ ہوں تو ان کا نام لاحق رکھا جاتا ہے اور یہ بھی ابتداء میں ہوگا جیسے ہلاکت ہے ہر طعنہ دینے والے اور عیب چینی کرنے والے کیلئے ہمزہ توڑنا اور لکڑہ طعن دونوں کا استعمال جہت عزت کیلئے شائع ہے اور فعلتہ کا وزن عادی بننے پر دلالت کرتا ہے یا درمیان میں جیسے یہ بدلہ ہے اس کا جو تم زمین میں ناحق تکبر کرتے پھرتے تھے اور اس کا جو تم لکڑتے تھے۔ اس میں فاء اور میم کے متقارب نہ ہونے میں نظر ہے کیونکہ یہ دونوں شنفوی ہیں اور اگر متقارب سے ان دونوں کا اس حیثیت سے ہونا مراد ہو کہ ایک دوسرے میں مدغم ہو سکیں تب تو فاء اور ہمزہ بھی ایسے نہیں ہیں یا آخر میں جیسے جب ان کے پاس کوئی امر امن کا آیا۔

تشریح:-

پھر اس کی تین قسمیں ہیں۔ حرف مختلف شروع میں ہوگا یا درمیان میں اور یا آخر میں؟۔

شروع میں ہو جیسے حریری کا قول ہے بیسی و بیسی کسئی لیل داسس و طریق طاسس میرے اور میرے گھر کے درمیان تاریک رات اور نشان مٹے ہوئے رستہ ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”داسس“ اور ”طاسس“ جناس میں دو مختلف حرف ہیں اور ان دونوں کے شروع میں ”میم“ اور ”طا“ مختلف ہیں درمیان میں دونوں مختلف ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وہم ینھون عنہ وینھون عنہ“ وہ اس سے باز اور دور رہتے ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں ”ینھون“ اور ”ینھون“ میں جناس ہے ان میں ”ہمزہ“ اور ”ھا“ میں اختلاف ہے اور یہ دونوں حروف خلقی قریب الحرج ہیں۔

جناس کے آخر میں دونوں حروف مختلف ہوں جیسے ارشاد نبوی ہے ”الخبیل معقود دینوا حبیب الخیر“ گھوڑوں کی پیشانی کے ساتھ بھلائی باندھی گئی ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”الخبیل“ اور ”الخیر“ کے درمیان جناس ہے اور ان کا آخری حرف ایک دوسرے سے مختلف ہے کہ اول کے آخر میں لام اور ثانی کے آخر میں را ہے۔

اور اگر دونوں حروف مختلف قریب الحرج نہ ہوں تو اس کی بھی تین قسمیں ہیں کہ وہ حروف مختلفہ کلمہ جناس کے شروع میں ہوں گے یا درمیان میں یا آخر میں۔

شروع میں ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ویل لکل همزة لمزة - ”همزة“ کے معنی ہیں توڑنا اور ”لمزة“ کے معنی ہیں طعن زنی کرنا اور ”فعلة“ کا وزن چونکہ فطری کاموں کیلئے استعمال ہوتا ہے اسلئے اس کے معنی ہوں گے ہلاکت و بربادی ہو ہر طعنہ دینے والے اور لوگوں کی عزتوں پر

دھبہ لگانے والے پر۔

محل استشہاد:- اس میں ”همزة“ اور ”لمزة“ دو حرف جناس کے شروع میں آئے ہیں اور دونوں مختلف ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ قریب الحرج بھی نہیں ہیں۔

جناس کے درمیان میں دو حرف مختلف ہو جائیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذالکم بما کنتم تفرحون فی الارض وبما کنتم تمرحون۔“ یہ اسلئے کہ تم لوگ زمین پر تکبر کرتے تھے اور اتر کر چلتے تھے۔

محل استشہاد:- اس میں تفرحون اور تمرحون میں جناس ہے اور حرف مختلف اول میں ”فا“ اور ثانی میں ”میم“ لفظ جناس کے درمیان

میں ہیں اور دونوں قریب الخرج بھی نہیں ہیں۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ آپ نے اس آیت کو غیر قریب الخرج کی مثال میں ذکر کیا ہے جبکہ اس میں میم اور فادونوں حروف شفوی ہونے کی وجہ سے قریب الخرج ہیں تو پھر آپ نے اسے غیر قریب الخرج کی مثال کیسے بنایا؟ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ قریب الخرج ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ دونوں کا آپس میں ادغام ہو سکتا ہو ان دونوں کا چونکہ آپس میں ادغام نہیں ہو سکتا ہے اسلئے ان کو یہاں پر غیر قریب الخرج کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

لیکن اس پر پھر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر یہ بات ہے تو پھر متقارین میں ”ینھون اور ینثون“ کی مثال صحیح نہیں ہونی چاہئے اسلئے اس میں ہاء اور ہمزہ کا ایک دوسرے میں ادغام کرنا اگر صحیح نہیں ہے لیکن پھر بھی آپ نے اس کو متقارین کی مثال میں ذکر کر دیا ہے۔  
الغرض اس آیت کو متقارین کی مثال بنانا اعتراض سے خالی نہیں ہے۔

جناس کے آخر میں دو حرف مختلف ہو جائیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”واذا جاء هم امر من الامن“ اور جب آئے ان کے پاس کوئی معاملہ امن میں سے۔

محل استشہاد: اس میں ”امر“ اور ”امن“ جناس میں سے ہیں ان میں حرف مختلف آخر میں ہے کہ ایک میں ”را“ جبکہ دوسرے میں ”نون“ ہے اور یہ دونوں قریب الخرج نہیں ہیں۔

وَانْ اَخْتَلَفَتْ اَنْی لَفْظُ الْمُتَجَانِسَيْنِ فِی تَرْتِیْبِهَا اَنْی تَرْتِیْبُ الْحُرُوفِ بَانَ یَتَّحِدُ النَّوْعُ وَالْعَدَدُ وَالْهَیْئَةُ لٰكِنْ قَدْ اَمَّ فِیْ اَحَدِ اللَّفْظَیْنِ بَعْضُ الْحُرُوفِ وَاخْرَفِی الْفَلْظُ الْاٰخَرُ سُمِّیَ هٰذَا النَّوْعُ تَجْنِیْسُ الْقَلْبِ نَحْوُ حَسَامَةٍ فَتَحَ لَاوِلِیَّائِهِ حَتَفَ لَاَعْدَائِهِ وَیُسَمِّی قَلْبُ کُلِّ لِاِنْعِکَاسِ تَرْتِیْبِ الْحُرُوفِ کُلِّهَا وَنَحْوُ اَللّٰهُمَّ اسْتَرْ عَوْرَاتِنَا وَامِنْ رُّوعَاتِنَا وَیُسَمِّی قَلْبُ بَعْضٍ اِذْلَمَ یَقَعُ الْاِنْعِکَاسُ الْاَبْنِیْنَ بَعْضُ حُرُوفِ الْکَلِمَةِ۔  
ترجمہ:-

اور اگر الفاظ متجانسہ ترتیب حروف میں مختلف ہوں اس طور پر کہ نوع عدد اور ہیئت میں متحد ہوں لیکن ایک لفظ میں بعض حروف مقدم ہوں اور دوسرے بعض مؤخر ہوں اس کو تجنیس قلب کہتے ہیں جیسے اس کی تلوار دوستوں کیلئے فتح اور دشمنوں کیلئے موت ہے اور اس کو قلب کل کہتے ہیں کیونکہ کل کی ترکیب منعکس ہے اور جیسے اے اللہ ہمارے عیوب چھپالے اور ہم کو گھبراہٹوں سے محفوظ فرما۔ اور اس کو قلب بعض کہتے ہیں کیونکہ انعکاس کلمہ کے بعض حروف میں ہے۔

تشریح:-

اختلاف کی چوتھی صورت یہ ہے کہ دونوں متجانسین باقی تینوں چیزوں میں متحد ہوں البتہ صرف ترتیب حروف میں ان کے درمیان اختلاف پایا جائے کہ ایک کلمہ میں کچھ حروف مقدم ہوں اور دوسرے کلمہ میں اس ترتیب کو بدل کر ان میں سے کچھ کو مقدم اور کچھ کو مؤخر کر دیا گیا ہو تو اسے تجنیس قلب کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ:- اسے تجنیس قلب اسلئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی ہیں بدلنا اور اس میں بھی کلمہ کی اصل ترتیب بدل دی جاتی ہے۔  
پھر قلب کی دو قسمیں ہیں قلب کل قلب بعض۔

قلب کل یہ ہے کہ جناس اول کی پوری ترتیب بدل دی گئی ہو یعنی کلمہ اول کے حرف اول کو دوسرے کلمہ کے آخر میں ذکر کر دیا جائے اسی طرح درمیان کو درمیان میں اور کلمہ اول کے حرف آخر کو دوسرے کلمہ کے شروع میں ذکر کر دیا جائے جیسے

حسامہ فتح لاولیائہ حتف لاعدائہ۔

ترجمہ:- اس کی تلوار اپنے دوستوں کیلئے مدد اور دشمنوں کیلئے موت ہے۔

محل استنباد:- اس میں ”حتف اور فتح“ میں تجنیس ہے اور اس میں دونوں کلموں کی ترتیب بالکل الٹ دی گئی ہے کہ جنیس اول کے شروع میں ”ح“ تھا تو اسے جنیس ثانی کے آخر میں ذکر کر دیا ہے اور جنیس اول کے آخر میں ”ف“ تھا تو اسے جنیس ثانی کے شروع میں ذکر کر دیا ہے قلب بعض یہ ہے کہ متجانسین کی پوری ترتیب نہ بدلی جائے بلکہ ان میں سے بعض حروف کی ترتیب بدلی جائے جیسے ارشاد نبوی ﷺ ہے

اللّٰهُم استر عوراتنا وامن روعاتنا۔

ترجمہ:- اے اللہ ہمارے عیوب (گناہ) کو چھپا دے اور ہمارے خوف کو بے خوبی میں بدل دے۔

محل استنباد:- اس میں ”عوراتنا اور روعاتنا“ الفاظ متجانس ہیں اور ان میں کچھ حروف کی ترتیب بدلی گئی ہے۔

وَإِذَا وَقَعَ أَحَدُهُمَا أَيْ أَحَدَى اللَّفْظَيْنِ الْمُتَجَانِسَيْنِ تَجَانَسَ الْقَلْبُ فِي أَوَّلِ الْبَيْتِ وَاللَّفْظُ الْآخَرُ فِي آخِرِهِ سُمِّيَ تَجْنِيسُ الْقَلْبِ جِنْسِيَّةً مَقْلُوبًا مُجْتَنًا لِأَنَّ اللَّفْظَيْنِ بِمَنْزِلَةِ جَنَاحَيْنِ لِلْبَيْتِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ لَاحَ أَنْوَارِ الْهُدَى مِنْ كَفِّهِ فِي كُلِّ حَالٍ وَإِذَا أَوَّلِي أَحَدِ الْمُتَجَانِسَيْنِ أَيْ تَجَانَسَ كَانَ وَلِذَا ذَكَرَهُ بِاسْمِهِ الظَّاهِرِ الْمُتَجَانِسِ الْآخَرَ سُمِّيَ الْجِنَاسُ مَزْدُوجًا وَمُكْرَّرًا وَمُرَدَّدًا نَحْوُ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاءٍ بِنَبَأَيْنِ هَذَا مِنَ التَّجْنِيسِ اللَّاحِقِ وَأَمثلة الْأَقْسَامِ الْآخِرِ ظَاهِرَةٌ بِمَا سَبَقَ۔

ترجمہ:-

اور جب تجانس قلب میں سے کوئی ایک شعر کے شروع میں ہو اور دوسرا شعر کے آخر میں ہو تو اس صورت میں تجنیس قلب کو مقلوب مجع کہتے ہیں کیونکہ دونوں لفظ شعر کیلئے بازوؤں کی طرح ہیں جیسے شعر ہر حال میں سخاوت کے انوار اس کی تھیلی سے ظاہر ہیں اور جب ایک متجانس متصل ہو جس قسم کا بھی تجانس ہو اسی لئے اسم ظاہر کے ساتھ ذکر کیا ہے دوسرے متجانس کے ساتھ تو اسے مزدوج، مکرر، اور مردود کہتے ہیں جیسے میں لایا ہوں تمہارے پاس قوم سباء سے ایک یقینی خبر یہ تجنیس لاحق ہے اور باقی قسموں کی مثالیں ماسبق سے ظاہر ہیں۔

تشریح:-

واذا وقع احدهما :- تجنیس قلب کی ایک قسم یہ ہے کہ جب متجانسین میں سے ایک شعر کے شروع میں اور دوسرا شعر کے آخر میں واقع ہو جائے تو اسے ”تجنیس مجع“ کہتے ہیں جیسے

لاح انوار الهدى :: من كف في كل حال

ترجمہ:- ہدایت کے انوار ظاہر ہو گئے اس کی تھیلی میں ہر حال میں۔

محل استنباد:- اس میں ”لاح اور حال“ الفاظ متجانس ہیں ان میں سے ایک شعر کے شروع میں ہے اور دوسرا شعر کے آخر میں ہے اور ان کے درمیان حروف کی ترتیب بدل دی گئی ہے۔

وجہ تسمیہ:- اسے مقلوب مجع کہتے ہیں کہ اس میں الفاظ متجانسہ دو مصرعوں کے کناروں میں واقع ہوتے ہیں اور مخج جناح سے مأخوذ ہے اور جناح پر اور بازو کو کہتے ہیں اور بازو اور پر بھی طرف میں واقع ہوتے ہیں اور یہ بھی دونوں اطراف میں واقع ہوتے ہیں اسلئے اسے بھی مقلوب مجع کہتے ہیں۔

واذا اولی احد المتجانسين :- یہاں سے تجنیس کی ایک اور صورت ذکر کر رہے ہیں جو ماقبل کی بیان کردہ تمام صورتوں کو شامل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک متجانس دوسرے متجانس کے قریب واقع ہو جائے اور دونوں مل جائیں تو اسے جناس مزدوج جناس مکرر اور جناس مردد کہتے ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَاءٍ بِنَبَأَيْنِ یقین۔ اور میں تمہارے پاس آیا ہوں قوم سباء کی طرف سے یقینی خبر لیکر۔

محل استنباد:- اس میں ”سبأ اور نبأ“ الفاظ متجانسہ ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ واقع ہوئے ہیں۔

وجہ تسمیہ:- اسے مزدوج اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ازدواج سے مأخوذ ہے اور اس کے معنی ہیں ملنا ملنا اور اس میں بھی دو الفاظ متجانسہ ملے ہوئے

ہوتے ہیں اسلئے اسے مزدوج کہتے ہیں۔ مکرر اسلئے کہتے ہیں کہ یہ تکرار سے مأخوذ ہے اور تکرار کے معنی ہیں ایک چیز کا ایک بار سے زیادہ لانا اور اس میں بھی ایک چیز کو ایک بار سے زیادہ لایا جاتا ہے۔ مرّد اسلئے کہتے ہیں کہ مرّد کے معنی ہیں لوٹنا اور اس میں بھی ایک لفظ کو دوبارہ لوٹایا جاتا ہے اسلئے اسے مرّد دہکتے ہیں۔

فائدہ:- ہم نے عرض کر دیا تھا کہ یہ قسم سابقہ تمام قسموں میں جاری ہوتی ہے چنانچہ ان تمام قسموں کی مثال بنائی جاسکتی ہے۔ تجنیس تام کی مثال جیسے تقوم الساعة في ساعة۔ تجنیس محرف کی مثال جیسے لك جبة وخنة من البرد للمبرد۔ تجنیس ناقص کی مثال جیسے جدی جہدی تجنیس منقوب کی مثال جیسے هذا السيف للاعداء والاولياء حتف وفتح۔

وَيُلْحَقُ بِالْجِنَاسِ شَيْئَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْمَعَ اللَّفْظَيْنِ الْإِشْتِقَاقُ وَهُوَ تَوَافُقُ الْكَلِمَتَيْنِ فِي الْحُرُوفِ الْأَصُولِ مَعَ الْإِتِّفَاقِ فِي أَصْلِ الْمَعْنَى نَحْوُ قَائِمٍ وَجَهَكَ لِلَّذِينَ الْقِيمُ فَإِنَّهُمَا مُشْتَقَّانِ مِنْ قَامَ يَقُومُ وَالثَّانِي أَنْ يَجْمَعَهُمَا أَيْ اللَّفْظَيْنِ الْمُشَابَهَةُ وَهِيَ مَا يَشْبَهُ أَيْ إِتْفَاقُ يَشْبَهُ الْإِشْتِقَاقُ وَلَيْسَ بِإِشْتِقَاقٍ فَلَفْظَةُ مَا مَوْصُولَةٌ أَوْ مَوْصُوفَةٌ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهَا مُصَدَّرِيَّةٌ أَيْ إِشْبَاهُ اللَّفْظَيْنِ الْإِشْتِقَاقُ وَهُوَ غَلَطٌ لَفْظًا وَمَعْنَى إِمَّا لَفْظًا فَلِأَنَّهُ جُعِلَ الضَّمِيرُ الْمُفْرَدُ فِي يَشْبَهُ لِلْفَظَيْنِ وَهُوَ لَا يَصِحُّ الْإِبْتِائِيلُ بَعِيدٌ فَلَا يَصِحُّ عِنْدَ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنْهُ وَإِنَّمَا مَعْنَى فَلِأَنَّ اللَّفْظَيْنِ لَا يَشْبَهُانِ الْإِشْتِقَاقَ بَلْ تَوَافَقَهُمَا قَدْ يَشْبَهُ الْإِشْتِقَاقُ بَأَن يَكُونَ فِي كُلِّ بِنْتِهِمَا جَمِيعُ مَا يَكُونُ فِي الْآخَرِينَ الْحُرُوفِ أَوْ أَكْثَرُهَا لَكِنْ لَا يَرْجِعَانِ إِلَى أَصْلِ وَاحِدٍ كَمَا فِي الْإِشْتِقَاقِ نَحْوُ قَالِ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ فَالْأَوَّلُ مِنَ الْقَوْلِ وَالثَّانِي مِنَ الْقَلَى وَقَدْ تَوَهَّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِمَا يَشْبَهُ الْإِشْتِقَاقَ هُوَ الْإِشْتِقَاقُ الْكَبِيرُ وَهَذَا أَيْضًا غَلَطٌ لِأَنَّ الْإِشْتِقَاقَ الْكَبِيرَ هُوَ الْإِشْتِقَاقُ فِي الْحُرُوفِ الْأَصُولِ دُونَ التَّرْتِيبِ بِثُلِّ الْقَمَرِ وَالرَّقْمِ وَالْمَرْقِ وَقَدْ مَثَلُوا فِي هَذَا الْمَقَامِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْأَرْضَ مَعَ أَرْضَيْتُمْ لَيْسَ كَذَلِكَ۔

ترجمہ:-

اور جناس کے ساتھ دو چیزیں ملتی ہیں ایک یہ کہ جامع ہو دو لفظوں کو اشتقاق اور وہ متوافق ہونا ہے دو کلموں کا اصلی حروف میں اصل معنی میں اتفاق کے ساتھ جیسے آپ اپنے چہرے کو سیدھے راستے کی طرف سیدھا کر دیں یہ دونوں يقوم سے مشتق ہیں دوسرا یہ کہ جامع ہو دو لفظوں کو مشابہت اور وہ اتفاق ہے جو مشابہ اشتقاق ہو اور حقیقت میں اشتقاق نہ ہو تو یہ کلمہ ماموصولہ ہے یا موصوفہ ہے اور حقیقت میں اشتقاق نہ ہو۔ لفظ ماموصوفہ یا موصولہ ہے۔ جبکہ بعض نے کہا ہے کہ یہ مصدر یہ ہے یعنی دو کلموں کو اشتقاق کے مشابہ کرنا اور یہ لفظاً و معنی غلط ہے اسلئے کہ قائل نے شبہ کی ضمیر مفرد کو دو لفظوں کیلئے راجع کیا ہے جو تاویل بعید کے بغیر صحیح نہیں ہے اسلئے یہ بھی معنی کے استغنی کے وقت صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ وہ دو لفظ مشابہ نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کا توافق مشابہ اشتقاق ہوتا ہے اس طور پر کہ ان حروف میں سے کل یا اکثر ہر ایک میں وہ ہو جو دوسرے میں ہے لیکن وہ اصل واحد کی طرف راجع نہ ہو جیسا کہ اشتقاق میں ہوتے ہیں جیسے کہا کہ بیشک میں تمہارے کام سے بیزار ہوں تو ان میں سے اول قول سے ہے اور ثانی قلی سے کچھ لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے ما شبہ الاشتقاق سے مراد اشتقاق کبیر ہے یہ بھی غلط ہے اسلئے کہ اشتقاق کبیر تو وہ ہوتا ہے جو حروف اصلی میں ہوں نہ کہ ترتیب میں جیسے قمر، رقم، اور مرق اور انھوں نے اس موقع میں اس آیت سے مثال ذکر کی ہے کہ تم زمین کی طرف بوجھل ہوتے جاتے ہیں کیا تم کو دنیا کی زندگی پسند آگئی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ ارض ارضیتم کے ساتھ ایسا نہیں ہے۔

تشریح:-

وَيُلْحَقُ بِالْجِنَاسِ شَيْئَانِ:- یہاں سے تجنیس کے ملحکات بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ تجنیس کے دو ملحکات ہیں۔ ایک ملحق یہ ہے کہ دو لفظ ہوں اور ان دونوں لفظوں میں اشتقاق کے اعتبار سے فرق ہو لیکن ان کا مصدر مادہ اور معنی مصدری ایک ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ قَامَ وَجَهَكَ لِلدِّينِ الْقِيمِ۔



ترجمہ: تم اپنا چہرہ سیدھے دین کیلئے سیدھا کرو!

محل استشہاد: اس میں ”اقم اور قیم“ الفاظ متجانسہ ہیں اور ان دونوں کا مصدر اور ماخذ اشتقاق ایک ہی ہے اور وہ ”قیام“ ہے۔

دوسرا ملحق یہ ہے کہ ایسے دو لفظوں کو جمع کر دیا جائے جن کے ماخذ اشتقاق کے بارے میں ظاہری طور پر مشابہت پائی جاتی ہو کہ بظاہر تو ان

دونوں کا ماخذ اشتقاق ایک ہو لیکن حقیقت میں ایک نہ ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے قال انی لعملمکم من القالین۔

ترجمہ: کہا کہ مجھے تمہارے عمل سے بغض ہے۔

محل استشہاد: اس میں ”قال اور قلی“ کا ماخذ اشتقاق بظاہر ایک معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان کے درمیان فرق ہے ”قال“ کا مصدر

اور ماخذ اشتقاق ”قول“ ہے جبکہ ”قالین“ کا ماخذ اشتقاق ”قلی“ ہے بالفاظ دیگر اول کا ماخذ اشتقاق اجوف واوی ہے اور ثانی کا ماخذ اشتقاق ناقص یائی ہے۔

شارح نے اس کے ضمن میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات: پہلی بات ”ایشبہ“ کے میم کے بارے میں کہی ہے کہ یہ میم کیا ہے چنانچہ اس میم کے بارے میں دو احتمال ہیں یہ یا تو میم موصولہ اور یا میم موصوفہ ہے اگر موصولہ ہو تو اس کے معنی ہوں گے کہ مشابہت وہ چیز ہے جو مشابہ اشتقاق ہو اور دوسری صورت میں اس کے معنی ہوں گے کہ مشابہت ایسی چیز کا نام ہے جو اشتقاق کا مشابہ ہو۔ دونوں صورتوں میں اس کا مطلب یہ بنے گا کہ دونوں لفظوں کا تمام حروف یا بعض حروف میں ایسا اتفاق ہو جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہو کہ دونوں کا ماخذ اشتقاق ایک ہے لیکن حقیقت میں ان کا ماخذ اشتقاق ایک نہ ہو بلکہ جدا جدا ہو جبکہ کچھ لوگوں نے ما کو مصدر یہ کہا ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ”اشبہ اللفظین الاشتقاق“ اس میں یہ اضافت اضافۃ المصدر الی الفاعل کے قبیل سے ہوگی اور اس کا معنی ہوگا دونوں لفظوں کا اشتقاق کے مشابہ ہونا۔ یہ معنی لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ لفظاً اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں ضمیر مفرد کے مرجع کا تشنیع کی طرف لوٹنا لازم آئے گا جو تاویل بعید کے بغیر صحیح نہیں ہے اور تاویل بعید اس میں یہ کرنی پڑے گی کہ اس میں ”لفظین“ مرجع کو مذکور کے معنی میں کر دیا جائے اور اس طرح کی تاویل بعید کا ارتکاب صرف اس صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کوئی اور جائز صورت نہ بن سکتی ہو جبکہ یہاں پر اس کے بغیر ہی معنی صحیح بن جاتا ہے کہ ہم اس ما کو موصولہ یا موصوفہ بنائیں۔ اور معنی اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس صورت میں الفاظ کا اشتقاق کے مشابہ ہونا لازم آ رہا ہے جبکہ الفاظ اشتقاق کے مشابہ نہیں ہوتے ہیں بلکہ دو لفظوں میں تو ان اشتقاق کے مشابہ ہوتا ہے۔ لہذا یہ موصولہ یا موصوفہ ہے مصدر یہ نہیں ہے۔

دوسری بات یہ بتائی ہے کہ ما شبہ الاشتقاق میں کونسا اشتقاق مراد ہے اشتقاق کبیر یا اشتقاق صغیر تو مصنف کے نزدیک یہاں پر اشتقاق صغیر مراد ہے جبکہ بعض لوگوں کے نزدیک یہاں پر اشتقاق کبیر مراد لیا ہے اور اس بات کی وضاحت کیلئے انھوں نے اس کی مثال میں قرآن کریم کی یہ آیت ذکر کی ہے کہ ”وانا قلتم الی الارض ارضیتم بالحوایۃ الدنیا“ اس میں ”ارض“ اور ”ارضیتم“ میں تجانس ہے اور ان دونوں میں اشتقاق میں تشابہ ہے۔ جبکہ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں پر اشتقاق کبیر مراد لینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اشتقاق کبیر کہتے ہیں اس اشتقاق کو جو اصول حروف میں ہو یعنی دو یکے حروف اصلی میں ایک دوسرے کے موافق ہوں ترتیب میں نہ ہوں جیسے ”القمر الرقہ“ اور ”المرق“ وغیرہ میں ہے۔ جبکہ مذکورہ آیت میں تو دو نوں یکے حروف اصلی میں بھی ایک دوسرے کے موافق نہیں ہیں کیونکہ ”ارض“ میں تمام حروف اصلی ہیں اور ”ارضیتم“ میں ہمزہ استفہام کا ہے اصلی نہیں ہے تو اس کو ہم اشتقاق کبیر کیسے کہیں گے؟ الغرض یہاں پر یہ اشتقاق صغیر ہے کبیر نہیں ہے۔

وَبِسْنَةِ أَى مِنَ اللَّفْظِي رَدَّ الْعَجْزَ عَلَى الصَّدْرِ وَهُوَ فِي الشَّرْأَنِ يُجْعَلُ أَحَدُ اللَّفْظَيْنِ الْمُكَرَّرَيْنِ أَى الْمُتَّفَقَيْنِ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى أَوِ الْمُتَجَانِسَيْنِ أَى الْمُتَشَابِهَيْنِ فِي اللَّفْظِ دُونَ الْمَعْنَى أَوِ الْمُلْحَقَيْنِ بَعْضُهُمَا بِالْمُتَجَانِسَيْنِ يَعْْنِي اللَّفْظَيْنِ اللَّذَيْنِ يَجْمَعُهُمَا الْإِشْتِقَاقُ أَوْ شَبَهُ الْإِشْتِقَاقِ فِي أَوَّلِ الْفِقْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَاهَا وَاللَّفْظُ الْآخِرُ فِي الْآخِرِهَا أَى فِي الْآخِرِ الْفِقْرَةِ فَتَكُونُ الْأَقْسَامُ أَرْبَعَةً نَحْوُ وَنَحْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ

أَنْ تَخْشَاهُ فِي الْمَكْرَزَيْنِ وَنَحْوُ سَائِلِ اللَّئِيمِ يَرْجِعُ وَدَمْعُهُ سَائِلٌ فِي الْمُتَجَانِسِينَ وَنَحْوُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا فِي الْمُلْحَقِينَ اِشْتِقَاقًا وَنَحْوُ قَالَ أَنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ فِي الْمُلْحَقِينَ بِشَيْبَةِ الْإِشْتِقَاقِ -  
ترجمہ:-

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک رد العجز علی الصدر ہے اور وہ نثر میں یہ ہے کہ کر دیا جائے دو لفظوں میں سے ایک کو جو مکرر ہوں یعنی لفظاً و معنی متفق ہوں یا متجانس ہوں یعنی صرف لفظ میں تشابہ ہوں نہ کہ معنی میں یا ان دونوں کے ساتھ ملحق ہوں یعنی وہ دو لفظ جن کو اشتقاق یا شبہ اشتقاق جامع ہو فقرہ کے شروع میں اور فقرہ کے معنی تو تم کو معلوم ہو چکے ہیں اور دوسرے لفظ کو فقرہ کے آخر میں تو یہ چار قسمیں بن جائیں گی جیسے تو لوگوں سے ڈرتا تھا جبکہ اللہ زیادہ حقدار ہے کہ تو اس سے ڈرے۔ مکررین میں جیسے بخیل سے مانگنے والا اس حال میں لوٹتا ہے کہ اس کے آنسوں بہہ رہے ہوتے ہیں اور متجانسین میں سے جیسے تم اپنے رب سے مغفرت مانگو بیشک وہ بخشنے والا ہے ملحق بالاشتقاق میں اور جیسے کہ البتہ میں تمہارے کام سے بیزار ہوں ملحق بشبہ الاشتقاق میں۔  
تشریح:-

رد العجز (۲) :- اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں۔ عجز کسی بھی چیز کا پچھلا حصہ۔ اس کو رد العجز اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں کلام منشور یا منظوم میں فقرہ اور پچھلے حصے کو پہلے لایا جاتا ہے۔

رد العجز کلام منشور اور کلام منظوم دونوں میں ہوتا ہے۔  
کلام منشور میں رد العجز کی تعریف :- دو مکررین یا متجانسین یا تشابہین یا شبہ تشابہین میں آخر میں مذکور فقرہ کو لانے کو رد العجز کہتے ہیں۔  
فائدہ :- مکررین ان دو لفظوں کو کہتے ہیں جو لفظاً و معنی متحد ہوں۔ متجانسین ان دو لفظوں کو کہتے ہیں جو لفظاً تو متحد ہوں لیکن معنی مختلف ہوں اس کی چار صورتیں بن جائیں گی۔ (۱) دو مکرروں کے درمیان رد العجز ہو (۲) دو متجانسین کے درمیان رد العجز ہو (۳) مشتق ملحق بالمتجانسین میں رد العجز ہو (۴) شبہ اشتقاق ملحق بالمتجانسین میں رد العجز ہو۔

مکررین میں رد العجز ہونے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ احِقْ أَنْ تَخْشَاهُ۔ اور آپ لوگوں سے ڈرتے ہیں حالانکہ اللہ زیادہ حقدار ہیں کہ اس سے ڈرا جائے۔  
محل استشہاد:- اس میں ”تَخْشَى“ مکرر ہے کہ دونوں مقام پر اس کا معنی ایک ہے ایک فقرہ کے شروع میں ہے جبکہ دوسرا فقرہ کے آخر میں ہے۔

متجانسین میں رد العجز ہو جیسے سَائِلِ اللَّئِيمِ يَرْجِعُ وَدَمْعُهُ سَائِلٌ۔ کینہ آدمی سے مانگنے والا لوٹ رہا ہے اس حال میں کہ اس کے آنسوں بہہ رہے ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں ”سَائِلِ“ مکرر ہے کہ ایک فقرہ کے آخر میں ہے جبکہ دوسرا فقرہ کے شروع میں ہے اور یہ دونوں الفاظ متجانس ہیں کہ ان میں الفاظ میں تو اتحاد ہے لیکن ان کے معنی میں اتحاد نہیں ہے کہ اول سائل کے معنی بہکاری ہے اور ثانی سائل کے معنی بہنا ہے۔

ملحقین بالمتجانسین مشتقین کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ هُوَ اسْتَغْفَرُ وَإِيَّكُمْ أَنْ كَانَ غَدَّارًا۔ تم اپنے رب سے گناہوں کی مغفرت مانگو بیشک وہ بخشنے والا ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”اسْتَغْفَرُوا“ اور ”غَفَّارًا“ مکرر ہے کہ ایک فقرہ کے شروع میں اور دوسرا فقرہ کے آخر میں ہے اور یہ دونوں متجانسین تو نہیں ہیں البتہ ملحق بالمتجانسین ہیں اسلئے کہ ان میں اگرچہ بظاہر فرق معلوم ہو رہا ہے لیکن ان کا مآخذ اشتقاق ایک ہے اور وہ ”مغفرت“ ہے۔  
شبہ الاشتقاق ملحق بالمتجانسین کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ هُوَ قَالَ أَنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ۔ کہا کہ مجھے تمہارے عمل سے نفرت ہے

محل استشہاد:- اس میں ”قال اور قالین“ مکرر ہیں ان میں سے ایک فقرہ کے آخر میں ہے جبکہ دوسرا فقرہ کے شروع میں ہے اور ان دونوں کا مآخذ اشتقاق اگرچہ بظاہر ایک معلوم ہو رہا ہے لیکن حقیقت میں ایک نہیں ہے اسلئے کہ قال قول اجوف واوی سے مشتق ہے اور قالین قلی ناقص یا لی سے مشتق ہے۔

هُوَ فِي النَّظْمِ أَوْ يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَيْ أَحَدَ اللَّفْظَيْنِ الْمُكَرَّرَيْنِ أَوِ الْمُتَجَانِسَيْنِ أَوِ الْمُحَقَّقَيْنِ بِهِمَا إِشْتِقَاقًا أَوْ شَبَهُ إِشْتِقَاقٍ فِي الْإِخْرَاقِ وَاللَّفْظُ الْآخِرُ فِي صَدْرِ الْمِضْرَاعِ الْأَوَّلِ أَوْ حَشْوِهِ أَوْ خِرِهِ أَوْ فِي صَدْرِ الْمِضْرَاعِ الثَّانِي فَيَكُونُ الْأَقْسَامُ سِتَّةَ عَشَرَ حَاصِلَةً مِنْ ضَرْبِ أَرْبَعَةٍ فِي أَرْبَعَةٍ وَالْمُصَنَّفُ أَوْ ذَلَالَةُ عَشَرَ سِتًّا وَأَهْمَلْ ثَلَاثَةً كَقَوْلِهِ شِعْرٌ سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطَمُ وَجْهَهُ وَلَيْسَ إِلَى دَاعِيِ النَّدَى بِسَرِيعٍ فَيَمَّا يَكُونُ الْمُكَرَّرُ الْآخِرُ فِي صَدْرِ الْمِضْرَاعِ الْأَوَّلِ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ تَمْتَعُ مِنْ شَمِيمٍ عَرَارٍ نَجْدٍ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَّةِ مِنْ عَرَارٍ فَيَمَّا يَكُونُ الْمُكَرَّرُ الْآخِرُ فِي حَشْوِ الْمِضْرَاعِ الْأَوَّلِ وَمَعْنَى الْكَيْتِ اسْتَمْتَعَ بِشَمٍّ عَرَارٍ نَجْدٍ وَهِيَ وَرْدَةٌ صَفْرَاءُ طَلِيَّةٌ الرَّائِحَةُ فَإِنَّا نَعْدِمُهُ إِذَا أَمْسَيْنَا بِحُرُوجِنَا مِنْ أَرْضٍ نَجْدٍ وَمُسَانِيَتِهِ

ترجمہ:-

اور نظم میں یہ ہے کہ ان میں سے ایک ہو یعنی ان دو لفظوں میں سے ایک جو مکرر ہوں یا متجانس ہوں یا ملحق ہوں یا ملحق شبہ الاشتقاق ہوں شعر کے آخر میں اور دوسرا پہلے مصرعہ کے شروع میں یا درمیان یا آخر میں یا دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو تو چار کو چار میں ضرب دینے سے کل سولہ قسمیں بن جائیں گی مصنف نے تیرہ قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں تین کی چھوڑ دی ہیں جیسے شعر کزن کو تھپڑ مارنے میں جلد بازی کرنے والا ہے اور سخاوت کے داعی کی طرف جلدی کرنے والا نہیں ہے اس صورت میں جس میں دوسرا مکرر مصرعہ اول کے شروع میں ہو اور جیسے شعر فائدہ حاصل کر لے نجد کا عرار پھول سوگھ کر کیونکہ شام کے بعد نجد کا کوئی عرار پھول نہ ہوگا اس صورت میں جس میں مکرر آخر مصرعہ اولی کے درمیان میں ہو اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ نجد کا پھول سوگھ فائدہ حاصل کر لے۔ عرار ایک زردی مائل خوشبودار پھول ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم اس کو شام کے وقت سرزمین نجد سے کوچ کرنے کے بعد نہیں پائیں گے۔

تشریح:-

اگر نظم میں رد الجوز ہو تو اس کی تعریف بھی یہی ہے کہ شعر کے آخری لفظ کو پہلے لانا پھر اس کی چار صورتیں ہیں آخری لفظ کو پہلے والے مصرعہ کے شروع میں لایا جائے گا یا درمیان میں یا آخر میں یا دوسرے مصرعہ کے شروع میں تو ان چار صورتوں کو سابقہ چار صورتوں کے ساتھ ضرب دینے سے سولہ صورتیں بن جائیں گی مثلاً چار صورتیں مکررین کی چار صورتیں متجانسین کی چار صورتیں ملحق بالمتجانسین کی چار صورتیں ملحق بالمتجانسین کی۔ مصنف نے ان میں سے تیرہ صورتوں کی مثالیں ذکر کی ہیں یعنی آخری چار صورتوں میں سے صرف ایک صورت کی مثال ذکر کی ہے باقی تین صورتوں کی مثالیں ذکر نہیں کی ہیں۔

مکررین کی چار صورتوں کی مثالیں درجہ ذیل ہیں۔

پہلی صورت کی مثال:- جیسے مغیرہ ابن عبد اللہ کا یہ شعر ہے۔

سريع الهی ابن العم يلطم وجهه :: وليس الى داعي الندى بسريع

تحقیق المفردات:- سریع بمعنی تیز، جلدی کرنے والا۔ ابن العم چچا زاد، کزن۔ یلطم لطم سے فعل مضارع ہے طمانچہ مارتا ہے۔

داعی سبب۔ ندی سخاوت اور کرم کے معنی میں ہے۔

ترجمہ چچا زاد کے چہرے پر طمانچہ مارنے میں تیزی دکھانے والا ہے اور کرم کے اسباب اختیار کرنے میں تیزی نہیں دکھاتا ہے۔

محل استشہاد:- اس میں لفظ ”سريع“ مکرر ہے اور دونوں جگہوں پر اس کا معنی ایک ہی ہے دوسرے مصرعہ کے آخر میں ہے اور اسے پہلے مصرعہ کے شروع میں ذکر کر دیا ہے۔

دوسری صورت کی مثال:- جیسے صدر ابن عبداللہ قشیری کا یہ شعر ہے

تَمَتُّعٌ مِنْ شَمِيمٍ عَرَارٍ نَجْدًا ۖ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَةِ مِنْ عَرَارٍ

تحقیق المفردات:- تَمَتُّعٌ باب تَفَعُّل سے امر واحد مذکر حاضر کا صیغہ ہے بمعنی فائدہ اٹھاؤ۔ شَمِيمٌ مصدر ہے بمعنی سونگھنا۔ عَرَارٍ نجد میں پایا جانے والا زرد رنگ کا نرم و گدازا ایک پھول ہے جس کی بھینی بھینی خوشبو بڑی عمدہ اور دلآویز ہوتی ہے۔

ترجمہ:- تم فائدہ اٹھاؤ نجد کے عرار پھول کی خوشبو سونگھنے کے ساتھ کیونکہ شام کے بعد کوئی عرار پھول نہیں ہوگا۔

یعنی شام ڈھلے تک چونکہ ہم لوگ نجد کے علاقے سے نکل جائیں گے اسلئے دن ہی دن میں اس کی خوشبو سونگھتے ہوئے مسفید ہو جاؤ!

محل استشہاد:- اس میں ”عرار“ مکرر ہے جسے پہلے مصرعہ کے شروع میں ذکر کر دیا ہے اور دونوں جگہوں میں اس کے ایک ہی معنی ہیں۔

وَقَوْلُهُ شِعْرًا وَمَنْ كَانَ بِالْبَيْضِ الْكَوَاعِبِ جَمْعُ كَاعِبٍ وَهِيَ الْجَارِيَةُ حَتَّى يَبْدُوَ ثَدْيُهَا لِلنَّهْودِ مُعْرَمًا مُؤَلَعًا  
فَمَا زِلْتُ بِالْبَيْضِ الْقَوَاضِبِ أَيْ الشَّيُوفِ الْقَوَاطِعِ مُعْرَمًا فَيَمَآيَكُونُ الْمُكَرَّرُ الْأَخْرَفِيُّ الْخِرَ الْمَضْرَاعِ  
الْأَوَّلُ وَقَوْلُهُ شِعْرًا وَلَمْ يَكُنِ الْأَمْعَرُجُ سَاعَةً هُوَ خَيْرٌ كَانَ وَاسْمُهُ ضَمِيرٌ يُعْوِذُ إِلَى الْإِلْمَامِ الْمَذْلُولِ عَلَيْهِ  
فِي النَّبَيْتِ السَّابِقِ وَهُوَ شِعْرٌ أَلَمَّا عَلَى الدَّارِ الَّتِي لَوْ وَجَدْتُهَا بِهَا أَهْلَهَا مَا كَانَ وَحْشًا مَقِيلًا قَلِيلًا صِفَةً  
مُؤَكَّدَةً لِفَهْمِ الْقِلَّةِ مِنْ إِضَافَةِ التَّعْرِيجِ إِلَى السَّاعَةِ أَوْ صِفَةً مُقَيَّدَةً أَيْ الْآتَعْرِيجُ حَاقِلِيلًا فِي سَاعَةٍ فَإِنِّي نَافِعٌ لِي  
قَلِيلًا مَرْفُوعٌ فَاعِلٌ نَافِعٌ وَالضَّمِيرُ لِلْسَّاعَةِ وَالْمَعْنَى قَلِيلُ التَّعْرِيجِ فِي السَّاعَةِ يَنْفَعُنِي وَيَشْفِي غَلِيلَ وَجَدِي  
وَهَذَا فَيَمَآيَكُونُ الْمُكَرَّرُ الْأَخْرَفِيُّ صَدْرُ الْمَضْرَاعِ الثَّانِي۔

ترجمہ:-

اور جیسے شعر اور جو کوئی ابھری ہوئی پستان والی خوبصورت لڑکیوں پر عاشق ہو تو ہو۔ کواعب کا عبة کی جمع ہے ابھری ہوئی چھاتی والی لڑکی۔ میں تو سفید اور تیز کانٹے والی تلواروں پر فریفتہ ہوں۔ اس صورت میں جس میں دوسرا کمر مصرعہ اول کے آخر میں ہے اور جیسے شعر اگرچہ نہ ہو مگر تھوڑی دیر کیلئے ٹھہرنا ”معرج ساعۃ“ کان کی خبر ہے اور اس کا اسم وہ ضمیر ہے جو ”المال“ کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ شعر سے سمجھ میں آ رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ٹھہر جاؤ اس گھر پر کہ اگر پاتا میں اس کے رہنے والے تو اس کی اقامت وحشت کا سبب نہ ہوتی۔ قلیل صفت ہے اور اس قلت کی تاکید ہے جو ساعۃ کی طرف تعریج کی اضافت سے سمجھ میں آتا ہے یا صفت مقیدہ ہے۔ کیونکہ میرے لئے اس کا قلیل حصہ بھی نافع ہے ”قلیلھا“ نافع کا فاعل ہے اور ضمیر ساعۃ کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی میرے لئے تھوڑی سی اقامت بھی کافی ہے اور سوز غم سے شفاء بخش ہے اور یہ اس کی مثال ہے جس میں مکرر آخر مصرعہ کے شروع میں ہوتا ہے۔

تشریح:-

تیسری صورت کی مثال جیسے متنبی کا یہ شعر ہے

وَمَنْ كَانَ بِالْبَيْضِ الْكَوَاعِبِ مُعْرَمًا ۖ فَمَا زِلْتُ بِالْبَيْضِ الْقَوَاضِبِ مُعْرَمًا۔

تحقیق المفردات:- بَيْضٌ بياض کی جمع ہے بمعنی سفید رنگ۔ کواعب کا عبة کی جمع ہے وہ لڑکی جس کی چھاتیوں میں ابھار شروع ہوا ہو۔ معرم غرام سے مأخوذ ہے وہ محبت جو انسان کو بے کل اور بے چین کر دے اور مجہول سے اغْرَمَ کے معنی ہیں کسی چیز کو بہت زیادہ چاہنا ٹوٹ کر چاہنا۔ قواضب قاضیہ کی جمع ہے بہت تیز کانٹے والی تلوار۔

ترجمہ:- اور جو کوئی سفید رنگ کی خوبصورت ابھرے ہوئے چھاتیوں والی لڑکیوں پر عاشق ہو تو (کوئی بات نہیں) اسلئے کہ میں تو ہمیشہ سے سفید

کانٹے والی تلواروں کا عاشق رہا ہوں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”معرم“ مکرر ہے جو پہلے والے مصرعہ کے آخر میں اور دوسرے مصرعہ کے بھی آخر میں ہے اور دونوں کا معنی ایک ہے۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے ذوالرمہ کا یہ شعر ہے کہ

وان لم یکن الامعرج ساعة: قليلاً فانی نافع لی قليلاً

تحقیق المفردات:- معرج مصدر مہمی ہے اقامت کے معنی میں ہے۔ قلیل کے معنی ہیں کم عرصہ۔

ترجمہ:- اگرچہ اس کا اترنا نہ ہو مگر تھوڑی سی دیر کیلئے تو اس کا تھوڑی دیر کیلئے اترنا بھی میرے لئے مفید ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”قلیل“ مکرر ہے اور دونوں جگہوں میں ایک ہی معنی میں مستعمل ہے اور دوسرے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ اگر میری محبوبہ زیادہ دیر کیلئے میرے ہاں نہیں ٹھہر سکتی ہے تو نہ ٹھہرے کوئی بات نہیں تھوڑی دیر کیلئے ہی

ٹھہر جائے اس سے میرے عشق کی جلن اور تڑپ کیلئے فائدہ پہنچ جائے گا۔

فائدہ:- اس شعر میں ”الامعرج ساعة“ لیکن فعل ناقص کیلئے خبر ہے اور اس کا اسم اس میں موجود وہ ضمیر ہے جو سابقہ شعر سے سمجھ آنے

والے ”الامام“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ سابقہ شعر اس طرح ہے

الماعلی الدار التی لو وجدتھا: لھا اھلھا ما کان وحشاً مقیلھا

تم اتر جاؤ اس گھر میں میں کہ اگر میں اس گھر میں اس کے کینوں کو پالیتا تو دوپہر کے وقت اس میں میرے لئے ٹھہرنا وحشت کا باعث نہ ہوتا۔

فائدہ:- دوسرے مصرعہ میں ”قلیلاً“ یا تو ماقبل کیلئے تو صفت مؤکدہ ہے اور اس صورت میں معرج کی اضافت قلیل کی طرف ہوگی اور قلیل

مضاف الیہ بنے گا اور یہ صفت مقیدہ ہے صفت مقیدہ کی صورت میں تقدیری یوں عبارت بنے گی ”الاتعریضاً قلیلاً فی ساعة“

اور یہ چاروں مثالیں مکررین کی تھیں،

وَقَوْلُهُ شِعْرٌ دَعَانِي أَيْ أَتْرُكُنِي مِنْ مَلَأَ مَكْمَأَسَافَهَا أَيْ خَفَّةً وَقَلَّةً عَقْلٍ فِدَاعِي الشُّوقَ قَبْلَكُمْ دَعَانِي  
مِنْ الدُّعَاءِ هَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُتَجَانِسُ الْآخِرُ فِي صَدْرِ الْمَضْرَاعِ الْأَوَّلِ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ وَإِذَا الْبَلَابِلُ جَمْعُ  
بُلْبُلٍ وَهُوَ طَائِرٌ مَعْرُوفٌ أَفْصَحَتْ بِلَغَاتِهَا فَانْفِ الْبَلَابِلُ جَمْعُ بُلْبُلٍ وَهُوَ الْحَزْنُ بِاخْتِسَاءِ الْبَلَابِلِ جَمْعُ  
بُلْبُلَةٍ بِالضَّمِّ وَهُوَ ابْرِيْقُ فِيهِ الْخَمْرُ وَهَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُتَجَانِسُ الْآخِرُ أَعْنِي الْبَلَابِلُ الْأَوَّلُ فِي حَشْوِ  
الْمَضْرَاعِ الْأَوَّلِ لِأَنَّ صَدْرَهُ هُوَ قَوْلُهُ وَإِذَا وَقَوْلُهُ شِعْرٌ فَمَشْغُوفٌ بِآيَاتِ الْمَثَانِي أَيْ الْقُرْآنِ وَمَفْتُونٌ بِرَنَاتِ  
الْمَثَانِي أَيْ بِنَغَمَاتِ أَوْ تَارِ الْمَزَامِيرِ الَّتِي ضَمَّ طَاقٌ مِنْهَا إِلَى طَاقِ هَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُتَجَانِسُ الْآخِرُ فِي  
آخِرِ الْمَضْرَاعِ الْأَوَّلِ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ أَمَلْتُهُمْ ثُمَّ تَأَمَّلْتُهُمْ فَلَاخَ أَيْ ظَهَرَ لِي أَنْ لَيْسَ فِيهِمْ فَلَاخَ أَيْ  
فَوْزٌ وَنِجَاةٌ هَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُتَجَانِسُ الْآخِرُ فِي صَدْرِ الْمَضْرَاعِ الثَّانِي -

ترجمہ:-

اور جیسے شعر اور تم یہ توقف سمجھ کر مجھے ملامت کرنا چھوڑ دو کیونکہ داعی شوق نے مجھ سے پہلے بلایا ہے دعائی دعاء سے ماخوذ ہے یہ اس کی مثال

ہے جس میں متجانس آخر مصرعہ اول کے شروع میں ہے اور جیسے شعر اور جب بلبلیں۔ بلا بل بلبلی کی جمع ہے جو مشہور پرندہ ہے چھپانے لگ جائیں تو رنج

اور غم کو دور کر بلبال کی جمع ہے بمعنی حزن و ملال شراب کا کوزہ پی کر بلا بل بلبلی کی جمع ہے وہ لونجا جس میں شراب ہوتی ہے اور یہ اس کی مثال ہے جس میں

متجانس آخر یعنی پہلا بلا بل مصرعہ اول کے درمیان میں ہو کیونکہ شعر کا شروع واذا سے ہو رہا ہے اور جیسے شعر بعض لوگ قرآن کی آیتوں پر عاشق ہیں اور

بعض باجوں کے نعمات پر فریفتہ ہیں یعنی ساز کے ان تاروں پر جن میں ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا جاتا ہے اس کی مثال ہے جو جس میں دوسرا متجانس

مصرعہ اول کے آخر میں ہو اور جیسے شعر میں نے ان سے امید رکھی پھر ان کے متعلق غور کیا تو میرے لئے ظاہر ہو گیا کہ ان میں کوئی بھلائی نہیں ہے یہ اس کی

مثال ہے جس میں دوسرا متجانس دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو۔

تشریح:-

متجاسنین کی چار صورتیں درج ذیل ہیں۔  
پہلی صورت کی مثال جیسے قاضی کا یہ شعر ہے

دعانی من ملامکما سفاھا: فداعی الشوق قبلکما دعانی

تحقیق المفردات:- دعانی ودع يدع سے تشبیہ امر حاضر کا صیغہ ہے اتر کا کنی کے معنی میں ہے یعنی مجھے چھوڑ دو! ملامت کر کے معنی میں ہے ڈانٹنا، جھڑکنا۔ سفاھا سفسیہ کا مصدر ہے بیوقوف احمق کم عقل کے معنی میں ہے۔ شوق عشق کے معنی میں ہے دعانی دعا بدعوا سے تشبیہ فعل ماضی کا صیغہ ہے بمعنی بلانا۔

ترجمہ:- تم بیوقوف سمجھتے ہوئے مجھے ملامت کرنا چھوڑ دو! اسلئے کہ مجھے جمال یار کے دیکھنے کے شوق نے تم سے پہلے بلایا ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”دعانی“ مکرر ہے جو پہلے والے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے اور ان دونوں جگہوں میں ان کے معنی میں فرق ہے اول دعانی بمعنی اتر کا کنی (چھوڑ دو) کے ہے اور ثانی دعانی بلانے کے معنی میں ہے۔  
دوسری صورت کی مثال جیسے ثعالبی کا یہ شعر ہے

واذا البلبال افسحت بلا غتها: فانف البلبال باحتساء بلبل

تحقیق المفردات:- بلبل بلبل کی جمع ہے ایک معروف پرندہ ہے جسے تقریباً اکثر و بیشتر زبانوں میں بلبل ہی کہتے ہیں۔ افسحت بلا غتها“ فصاحت کے ساتھ چھپانا۔ فانف نفی کے معنی میں ہے اور یہ امر کا صیغہ ہے دور کر دو دوسرا بلبل بلبل کی جمع ہے غم، اندوہ، پریشانی، دکھ، احتساء تھوڑا تھوڑا کر کے پینا۔ اور تیسرا بلبل بلبلہ کی جمع ہے شراب کا کوزا، لونا۔

ترجمہ:- اور جب بلبلیں فصاحت کے ساتھ چھپانے لگ جائیں تو تم شراب کا کوزہ پی کر غم دور کر دو!

محل استشہاد:- اس میں ”بلبل“ متجاسنین میں سے ہے اور مکرر ہے اور پہلے والے مصرعہ کے درمیان میں آیا ہے اسلئے کہ اس سے پہلے اول بلبل بلبل بلبل کی جمع ہے معروف پرندہ اور دوسرا بلبل بلبلہ کی جمع ہے بمعنی شراب کا لونا۔  
تیسری صورت کی مثال جیسے اہل بصرہ کے بارے میں حریری کا یہ شعر ہے۔

فمشغوف بآیات المثنائی: ومفتون برنات المثنائی

تحقیق المفردات:- مشغوف کسی چیز میں منہمک ہو جانا۔ آیات آیت کی جمع ہے قرآن کریم کی آیت۔ مثنائی مثنیہ کے معنی میں ہے یعنی بار بار دہرایا جانا اس سے مراد قرآن کریم کی آیات وعدو عید ہیں۔ مفتون کسی چیز پر فریفتہ ہو جانا، دیوانہ اور عشق کی آگ میں جل مرنا۔

رنات رنہ کی جمع ہے آواز کو کہتے ہیں۔ مثنائی سیمٹی سے لیا گیا ہے اس سے مراد باج، ستار وغیرہ آلہ ہوا و لعب مراد ہے۔

ترجمہ:- (ان اہل بصرہ میں سے) کچھ تو قرآن کی آیات پر عاشق و فریفتہ ہیں اور کچھ باجوں کے ساز کے سروں پر فریفتہ ہیں۔

اور اس شعر سے مقصود بصرہ شہر کی عظمت بتلانا ہے کہ بصرہ کا شہر بہت بڑا ہے اس میں ہر نقاش کے لوگ ہوتے ہیں نیک و صالح اور قرآن کی آیات کے عاشق بھی ہیں تو لہو و لعب اور لغویات میں حد سے بڑھ جانے والے بھی موجود ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں ”مثنائی“ متجاسن کرر پہلے والے مصرعہ کے آخر میں آیا ہے اور اول قرآن کے معنی میں ہے اور ثانی باجے اور ستار کے معنی میں ہے۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے قاضی ار جانی کا یہ شعر ہے۔

امثلتھم ثم تأملتھم: فلاح أن لیس فیہم فلاح

تحقیق المفردات:- امثلتھم باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے بمعنی امید کرنا۔ تأملتھم باب تفعیل سے واحد متکلم کا صیغہ ہے غور و فکر کرنا۔ لاح باب نصر سے واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے بمعنی ظاہر ہونا۔ فلاح ثانی اسم ہے کامیابی کے معنی میں۔

ترجمہ:- میں نے ان سے امید کی پھر میں نے ان میں غور کیا تو مجھ پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ ان میں کامیابی نہیں ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”فلاح“ متجانس مکرر دوسرے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے اور دونوں جگہوں پر ان کے معنی مختلف ہیں اول ”فلاح“ ظاہر ہونے کے معنی میں ہے اور ثانی ”فلاح“ کامیابی کے معنی میں ہے۔

یہ چار مثالیں متجانسین کی ہیں۔

وَقَوْلُهُ شِعْرُ ضَرَائِبَ جَمْعُ ضَرْبَةٍ وَهِيَ الطَّبِيعَةُ الَّتِي ضُرِبَتْ لِلرَّجُلِ وَطُبِعَ عَلَيْهَا ابْدَعَتْهَا فِي السَّمَاحِ فَلَسْنَا نَرَى لَكَ فِيهَا ضَرْبًا أَيْ مَثَلًا وَأَصْلُهُ الْمَثَلُ فِي ضَرْبِ الْقَدَاحِ هَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُلْحَقُ الْآخِرُ بِالْمُتَجَانِسِينَ اِسْتِثْقَا فَيُصَدَّرُ الْمِضْرَاعُ الْأَوَّلُ وَقَوْلُهُ شِعْرُ إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزُنْ عَلَيْهِ لِسَانَهُ فَلَيْسَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ بِخَزَانٍ أَيْ إِذَا لَمْ يَحْفَظْ الْمَرْءُ لِسَانَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَا يَعْوُدُ ضَرَرُهُ إِلَيْهِ فَلَا يَحْفَظُ عَلَى غَيْرِهِ بِمَثَلٍ أَوْ ضَرَرًا فِيهِ وَهَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُلْحَقُ الْآخِرُ اِسْتِثْقَا فَيُحْشَوِ الْمِضْرَاعُ الْأَوَّلُ

ترجمہ:-

اور شاعر کا قول شعر ایسی طبیعتیں ہیں یہ ضربہ کی جمع ہے بمعنی وہ طبیعت جس پر انسان کو پیدا کیا جاتا ہے تو نے سخاوت میں ایجاد کی ہیں تو ہم ان میں تیرا کوئی مثل نہیں پاتے ہیں یہ اصل میں جوئے کیلئے تیرے گھمانے کیلئے بولا جاتا ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق متجانس بالاشتقاق مصرعہ اول کے شروع میں ہو جیسے شعر جب آدمی اپنی زبان کی حفاظت نہ کر سکے تو اس کے علاوہ کی حفاظت بطریق اولیٰ نہیں کر سکتا ہے جن میں اس کا نقصان نہیں ہے اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق اشتقاق کے اعتبار سے مصرعہ اول کے درمیان میں ہو۔

تشریح:-

جہت اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتساہین کی مثال جیسے بھڑی کا یہ شعر ہے۔

ضرائب ابدعتها في السماح: فلسنانرى لك فيها ضربيا

تحقیق المفردات:- ضرائب ضربیہ کی جمع ہے وہ طبعی عادت و خصلت جس پر انسان کی تخلیق ہوئی ہے۔ ابدعت بغیر کسی نظیر اور سابقہ مثال کے نئی چیز ایجاد کرنا۔ ضربیب ضرب القداح کی طرح ہے جوئے کا تیر گھمانا اور یہاں پر یہ مثال کے معنی میں ہے۔

ترجمہ:- تو نے سخاوت میں کچھ ایسی طبیعتیں ایجاد کی ہیں کہ ہم ان میں تیرا کوئی مثل نہیں دیکھتے ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”ضرائب“ جہت اشتقاق کے اعتبار سے متجانسین کے ساتھ ملحق ہے اور پہلے والے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے اور ان دونوں کا ماخذ اشتقاق ایک ہی ہے یعنی ضرب بمعنی مثل۔

دوسری صورت کی مثال جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے۔

إذا المرأ لم يخزن عليه لسانه: فليس على شيء سواه بخزان

تحقیق المفردات:- لم يخزن لم يحفظ کے معنی میں ہے یعنی حفاظت نہیں کی۔ باقی واضح ہے

ترجمہ:- جب آدمی اپنی زبان کی حفاظت نہ کر سکے تو وہ اس کے علاوہ سے اپنی حفاظت بطریق اولیٰ نہیں کر سکتا ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”لم يخزن اور خزان“ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمتجانسین ہیں اور ان دونوں کا ماخذ اشتقاق ”خزن“ ایک ہے۔

وَقَوْلُهُ شِعْرُ لَوْ اخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْإِحْسَانِ رُزُقْتُمْ وَالْعَذَابُ مِنَ الْمَاءِ يَهْجُرُ لِأَفْرَاطٍ فِي الْخَضِرِ أَيْ الْبُرُودَةِ يَعْنِي أَنْ بُعِدَ بَيْنِي عَنْكُمْ لِكَثْرَةِ أَنْعَامِكُمْ عَلَيَّ وَقَدْ تَوَهَّمْتُ بَعْضَهُمْ أَنَّ هَذَا الِيمَالُ مُكَرَّرٌ حَيْثُ كَانَ اللَّفْظُ الْآخَرُ فِي حَشْوِ الْمِضْرَاعِ الْأَوَّلِ كَمَا فِي النَّبِيتِ الَّذِي قَبْلَهُ وَلَمْ يَعْرِفْ أَنَّ اللَّفْظَيْنِ فِي النَّبِيتِ السَّابِقِ مِمَّا يَجْمَعُهُمَا اِسْتِثْقَا وَفِي هَذَا النَّبِيتِ مِمَّا يَجْمَعُهُمَا شَبُهُ اِسْتِثْقَا وَالْمُصَنَّفُ لَمْ يَذْكُرْ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ

الْأَهْدَ الْمِثَالُ وَأَهْمَلُ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَّةَ قَدْ أَوْزَدْنَا هَافِي الشَّرْحِ - وَقَوْلُهُ شِعْرٌ فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي  
:أَطْنَيْنُ أَجْنَحَةَ الذَّبَابِ يَضِيرُ هَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُلْحَقُ الْآخِرُ اشْتِقَاقًا وَهُوَ ضَائِرِي فِي إِخْرَ الْمَصْرَاعِ الْأَوَّلِ  
وَقَوْلُهُ شِعْرٌ وَقَدْ كَانَتْ الْبَيْضُ الْقَوَاضِبُ فِي الْوَعْيِ أَيْ الشُّيُوفُ الْقَوَاطِعُ فِي الْحَرْبِ بَوَاتِرَ أَيْ  
قَوَاطِعُ بِحُسْنِ اسْتِعْمَالِهِ إِيَّاهَا فَهِيَ الْآنَ مِنْ بَعْدِهِ بُتْرٌ جَمْعُ ابْتَرٍ إِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهُ مَنْ يَسْتَعْمِلُهَا اسْتِعْمَالَهُ  
وَهَذَا فِيمَا يَكُونُ الْمُلْحَقُ الْآخِرُ اشْتِقَاقًا فِي صَدْرِ الْمَصْرَاعِ الثَّانِي -

ترجمہ:-

اور جیسے شعر اگر تم احسان میں کمی کرتے تو میں تمہاری زیارت کرتا اور بیٹھاپانی بھی تو بہت ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے چھوڑا جاتا ہے یعنی میرا تم سے دور رہنا تمہارے انعام کے کثرت کی وجہ سے ہے کچھ لوگوں کو یہ دوہم ہو گیا ہے یہ مثال مکرر ہے کیونکہ دوسرا لفظ مصرعہ اول کے درمیان میں ہے جیسا کہ سابقہ شعر میں ہے اور وہ یہ بھی نہ سمجھ سکے کہ سابقہ شعر میں دو لفظ وہ ہیں جن کو اشتقاق جامع ہے اور اس شعر میں وہ ہیں جن کو شبہ اشتقاق جامع ہے مصنف نے اس قسم کی صرف یہی مثال ذکر کی ہے باقی تین کو چھوڑ دیا ہے اور ہم نے ان کو شرح میں ذکر کیا ہے۔ اور جیسے شعر پر اس تو مجھے دھمکی دینا چھوڑ دے کیونکہ تیری دھمکی مجھے نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے کیا کبھی کی جھنناہٹ نقصان پہنچا سکتی ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق یعنی ضائری اول مصرعہ کے آخر میں ہے۔ اور جیسے شعر اور لڑائی میں تیز چمکدار تلواریں تھیں دشمنوں کو کاٹنے والی کیونکہ اس کے بعد ان کو اچھے طریقے سے استعمال کرنے والا کوئی نہیں رہا ہے یہ اس کی مثال ہے جس میں دوسرا ملحق اشتقاق کے اعتبار سے دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو۔

تشریح:-

تیسری صورت کی مثال جیسے عبد اللہ محمد کا یہ شعر ہے

فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي :أَطْنَيْنُ أَجْنَحَةَ الذَّبَابِ يَضِيرُ

تحقیق المفردات:- دع اترك کے معنی میں ہے چھوڑ دو۔ وعید دھمکی۔ ضائر ضرر سے مأخوذ ہے نقصان دینا۔ طنین کبھی کے اڑنے سے پیدا ہونے والی اس کے پروں کی جھنناہٹ۔ اجنحة جناح کی جمع ہے پر۔ یضیر ضرر دینا نقصان دینا۔  
ترجمہ:- تم دھمکی دینا چھوڑ دو اس لئے کہ تمہاری دھمکی مجھے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے کیا کبھی کے پروں کی جھنناہٹ کوئی نقصان پہنچا سکتی ہے؟  
یہ استفہام انکاری ہے یعنی جس طرح کبھی کے پروں کی جھنناہٹ نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے اسی طرح تمہاری دھمکی بھی مجھے نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”ضائری اور یضیر“ ملحق بالمستحسَن ہے دونوں کا ماخذ اشتقاق ایک ”ضیر“ بمعنی ضرر پہنچانا ہے۔ اور اسے پہلے والے مصرعہ کے آخر میں لائے ہیں۔

چوتھی صورت کی مثال جیسے منتہی کا یہ شعر ہے۔

وَقَدْ كَانَتْ الْبَيْضُ الْقَوَاضِبُ فِي الْوَعْيِ :بَوَاتِرَ هَتْرُ الْآنَ مِنْ بَعْدِهِ بُتْرٌ

تحقیق المفردات:- قواضب قاضبہ کی جمع ہے تیز کاٹنے والی تلوار۔ وعی جنگ لڑائی۔ بواتر باتر کی جمع ہے کاٹنا۔ ہتر ابتر کی جمع ہے بمعنی بیکار ہونا۔

ترجمہ:- اور تحقیق سفید کاٹنے والی تلوار لڑائیوں میں استعمال کرنے والے کی وجہ سے اچھی تھیں لیکن وہ ابھی ان کے بعد بیکار ہیں۔ کیونکہ ان کا استعمال کرنے والا نہیں رہا۔ تو ویسے ہی بیکار پڑے پڑے بیکار ہو گئی ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”بواتر ہتر“ اس میں یہ لفظ ملحق بالاشتقاق ہیں کیونکہ ان کا مشتق منہ ایک ہے اور وہ ہے ”ہتر“۔ اور اس میں لفظ مکرر دوسرے مصرعہ کے شروع میں آیا ہے۔



شبہ اشتقاق کے اعتبار سے ملحق بالمجانسنین کی مثال جیسے ابوعلیٰ معری کا یہ شعر ہے۔

لواختصرتم من الاحسان زرتکم: والعذب يهجر للافراط في الخصر۔

تحقیق المفردات:- اختصار باب افعال سے ترکتم کے معنی میں ہے یعنی تم احسان کرنا چھوڑ دو۔ زرتکم ملاقات کرنے کے معنی میں

ہے۔ العذب بیٹھا پانی۔ یهجر چھوڑ دینا۔ افراط حد اعتدال سے بڑھ جانا۔ الخصر ٹھنڈا ہونا خشک ہونا۔

ترجمہ:- اگر تم احسان کرنا چھوڑ دو تو میں تمہاری ملاقات کرتا اسلئے کہ زیادہ ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے بیٹھے پانی کو بھی چھوڑ دیا جاتا ہے۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ تم مجھ پر احسانات کرنا کم نہیں کرتے ہو کہ جن میں اضافہ کرنے کا مطالبہ کرنے کے بہانے میں تم سے ملنے کیلئے آتا اس

وجہ سے ہماری ملاقات نہیں ہو رہی ہے اس کے علاوہ کوئی اور بات نہیں ہے کیونکہ بیٹھا پانی بھی ہرلعزیز ہونے کے باوجود زیادہ ٹھنڈا ہونے کی وجہ سے

چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح میں نے بھی تمہارے ہرلعزیز ہونے کے باوجود تمہاری ملاقات چھوڑ دی ہے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”اختصرتم اور خصر“ شبہ اشتقاق کی وجہ سے ملحق بالمجانسنین ہیں ان میں ایک کو پہلے مصرعہ کے درمیان

میں ذکر کر دیا ہے اور یہ شبہ اشتقاق کے ملحق ہونے کے اعتبار سے ہیں کہ ان کے بارے میں بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ان کا مشتق منہ ایک ہے جبکہ حقیقت

میں ان کا مشتق منہ ایک نہیں ہے بلکہ اختصر تم باب افعال اختصار سے مشتق ہے اور خصر بارو کے معنی میں ہے ٹھنڈا پانی۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ آپ نے پہلے مصرعہ کے درمیان میں لفظ کے تکرار کے آنے کی دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں تو شارح نے اس کا

جواب دیا ہے کہ ان دو مثالوں میں فرق ہے اذ المرأ۔ والے شعر میں ملحق بالمجانسنین کی مثال ہے اور اس شعر میں شبہ اشتقاق کی وجہ سے ملحق ہونے کی مثال

ہے کیونکہ پہلے والے شعر میں دونوں لفظوں کا مشتق منہ ایک ہے اور اس میں مذکور دونوں لفظوں کا مشتق منہ ایک نہیں ہے بلکہ جدا جدا ہے اسلئے ان دونوں

میں فرق ہے کہ ایک ملحق بالاشتقاق کی مثال ہے جبکہ دوسری شبہ ملحق بالاشتقاق کی مثال ہے۔

فائدہ:- شبہ بالاشتقاق کی وجہ سے ملحق بالمجانسنین کی ایک مثال ذکر کی ہے کہ پہلے والے مصرعہ کے درمیان میں بحر مکرر آئے جیسا کہ ابھی مذکور

ہو بالا مثال میں گزر گیا۔

شبہ اشتقاق کے اعتبار سے لفظ متجانسنین کے ساتھ ملحق ہو اور پہلے والے مصرعہ کے شروع میں لفظ مکرر آئے جیسے حریری کے اس شعر میں ہے۔

ولاح يلجى على جرى العنان الى :: لهي فسحقاله من لائح لاحي

اس میں پہلا والا لاح واحد مذکر غائب فعل ماضی ظاہر ہونے کے معنی میں ہے اور دوسرا لاحي لحاء اسم فاعل ہے بمعنی ملامت کرنا اور دونوں کا مشتق

منہ جدا جدا ہے۔

پہلے والے مصرعہ کے آخر میں ہو جیسے حریری کا یہ شعر ہے

ومضطلع بتلخيص المعانى :: ومطلع الى تلخيص عانى

اس میں معانی عنی یعنی سے ہے اور عانی عنایعناو سے ہے اور پہلے والے مصرعہ کے آخر میں ہے۔

دوسرے مصرعہ کے شروع میں ہو جیسے یہ شعر۔

لعمرى لقد كان الثريا مكانه :: ثراء فاضحاً الآن مشواه فى الثرى

اس میں ثراء اول داوی ثروت سے ہے بمعنی مالدار ہونا اور ثرى ثانی یائی ہے۔

فائدہ:- یہ تینوں مثالیں متن میں متروک ہیں۔

وَبْنَهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِ السَّجْعُ قِيلَ هُوَ تَوَاطُؤُ الْفَاصِلَتَيْنِ مِنَ النَّثْرِ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ فِي الْآخِرِ وَهُوَ مَعْنَى

قَوْلِ السَّكَائِي وَهُوَ أَيْ السَّجْعُ فِي النَّثْرِ كَالْقَافِيَةِ فِي الشَّعْرِ يَعْنِي أَنَّ هَذَا الْمُقْصُودُ كَلَامُ السَّكَائِي

وَسَخْصُولُهُ وَالْأَوَّلُ السَّجْعُ عَلَى التَّفْسِيرِ الْمَذْكُورِ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ أَعْنَى تَوَافُقِ الْفَاصِلَتَيْنِ فِي الْحَرْفِ

الْأَخِيرَ وَعَلَى كَلَامِ السَّكَكِيِّ هُوَ نَفْسُ اللَّفْظِ الْمُتَوَاطِئُ الْأَخْرَفِيُّ أَوْ آخِرُ الْفَقْرِ وَلِذَا ذَكَرَهُ السَّكَكِيُّ بِلَفْظِ الْجَمْعِ حَيْثُ قَالَ إِنَّهَا فِي الشَّرِّ كَالْقَوَافِي فِي الشَّعْرِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقَافِيَةَ لَفْظٌ فِي آخِرِ النَّبْتِ أَمَّا الْكَلِمَةُ فَتُفَسِّهُ أَوِ الْآخِرُ مِنْهَا أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ عَلَى تَفْصِيلِ الْمَذْهَبِ وَلَيْسَتْ عِبَارَةً عَنْ تَوَاطُؤِ الْكَلِمَتَيْنِ مِنْ أَوْ آخِرِ الْآيَاتِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السَّجْعَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلِمَةِ الْآخِرَةِ مِنَ الْفَقْرِ بِإِعْتِبَارِ تَوَافُقِهَا لِلْكَلِمَةِ الْآخِرَةِ مِنَ الْفَقْرِ الْآخَرَى وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَفْسِ تَوَافُقِهِمَا وَمَرْجِعُ الْمَعْنَيْنِ وَاحِدٌ۔ ترجمہ:-

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک سجج ہے کہا گیا ہے کہ سجج دو فاصلوں کا ایک حرف پر متفق ہونے کا نام ہے سکا کی کے اس قول کا بھی مطلب ہے کہ سجج نثر میں شعر میں قافیہ کی طرح ہے یعنی سکا کی کے کلام کا مقصد اور حاصل یہی ہے ورنہ سجج مذکورہ تفسیر کے مطابق مصدر کے معنی میں ہے یعنی آخری حرف میں دو فاصلوں کا متفق ہونا اور سکا کی کے کلام کے اعتبار سے سجج بعینہ وہ لفظ ہے جو فقرہ کے آخر میں آخری حرف کے موافق ہو اس لئے سکا کی نے سجج کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”انھانی الشعر“ اس کی وجہ یہ ہے کہ قافیہ شعر کے آخر میں ایک لفظ ہوتا ہے خواہ بعینہ کلمہ ہو یا اس کا اخیر یا کچھ اور ہو علی تفصیل المذہب اور قافیہ شعر کے آخری دو کلموں کے موافق ہونے کا نام نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ سجج کا اطلاق کبھی فقرہ کے آخری کلمہ پر ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے فقرہ کے آخری کلمہ کے ساتھ موافق ہے اور کبھی نفس توافیق کلمتین پر ہوتا ہے مال دونوں کا ایک ہی ہے تشریح:-

السَّجْعُ (۳):- سجج کے لغوی معنی ہیں کبوتر کی غمرغموں اور اصطلاح میں سجج آیات کے فواصل یا نثر میں فقروں کے بحر کا ایک حرف پر جمع ہونے کو کہتے ہیں۔ سجج کی تعریف مصنف نے ان الفاظ میں کی ہے کہ سجج دو فاصلوں کا کلام کے آخر میں ایک حرف پر جمع ہونا اور علامہ سکا کی نے سجج کی جو تعریف کی ہے اس کا حاصل اور خلاصہ یوں نکلتا ہے کہ کلام منثور میں سجج بالکل اس طرح ہے جیسے کلام منظوم میں توافی۔ شارح نے کہا ہے کہ یہ معنی سکا کی کے کلام کا حاصل ہے سکا کی کا عین کلام نہیں ہے سکا کی کا عین کلام یوں ہے ”الاسجاع فی النثر کالقوافی فی الشعر“ مصنف اور سکا کی کے کلام کا خلاصہ اور لب لباب تو ایک ہے لیکن بنظر غائر دیکھنے سے دونوں میں فرق ہے مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ سجج معنی مصدری یعنی الفاظ کا موافق ہونے کا نام ہے جبکہ سکا کی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ عین الفاظ کو سجج کہتے ہیں اس پر شارح نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ذکر کی ہے کہ علامہ سکا کی نے یہاں پر سجج کا لفظ استعمال کیا ہے کہ ”الاسجاع فی النثر کالقوافی فی النظم“ سجج کی تشبیہ توافی کے ساتھ دی ہے اور توافی کو جمع لایا ہے جبکہ مصنف نے مصدر لایا ہے اور مصدر چونکہ مفرد جمع سب ہی کو شامل ہوتا ہے اس لئے اس کو جمع لانے کی ضرورت نہیں ہے لہذا سکا کی کا اس کو جمع لانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قافیہ ہر نظم کے آخری لفظ کو کہتے ہیں۔

اور لفظ سے معنی مصدری کے مراد ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے کالقوافی کہا ہے اور قافیہ کہتے ہیں فاصلہ کے آخری لفظ کو یا کلمہ کے آخری جزء کو اور ہم نے کہا ہے کہ سجج موافق ہونے کا نام ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سجج نفس اس لفظ کا نام نہیں ہے بلکہ آخری لفظ کا سابقہ لفظ کے ساتھ موافق ہونے کا نام ہے۔

الفرض سجج کا اطلاق کبھی تو اس کلمہ پر ہوتا ہے جو کسی فاصلہ کے آخر میں ہوتا ہے اور اس لفظ کے موافق ہوتا ہے جو دوسرے کلمہ کے آخر میں ہو اور کبھی نفس توافیق پر بھی سجج کا اطلاق ہوتا ہے مال کار کے اعتبار سے ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وَهُوَ أَيْ السَّجْعُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ مُطَرَفٌ إِنْ اخْتَلَفَتَا أَيْ الْفَاصِلَتَانِ فِي الْوِزْنِ نَحْوُ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا فَإِنَّ الْوَقَارَ وَالْأَطْوَارَ مُخْتَلِفَانِ وَزْنَ أَوْ أَلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ تَخْتَلِفَا فِي الْوِزْنِ فَإِنْ كَانَ مَافِي أَحَدِي الْقَرِينَتَيْنِ مِنَ الْأَلْفَاظِ أَوْ كَانَ أَكْثَرُهُ أَيْ أَكْثَرُ مَا فِي أَحَدِي الْقَرِينَتَيْنِ بِمِثْلِ مَا يُقَابِلُهُ مِنْ

الْقَرْنِیَّةُ الْآخَرَىٰ فِي الْوِزْنِ وَالْتَّفَیَّةِ اٰی التَّوَافُقِ عَلٰی الْحَرْفِ الْاٰخِرِ فَتَرْصِیْعُ نَحْوُ وَهُوَ یَطْبَعُ الْاَسْمَاعَ بِجَوَاهِرٍ لَفْظُهُ وَيَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ بِزَوَاجِرٍ وَعَظْمُهُ فَجَمِیْعُ مَا فِی الْقَرْنِیَّةِ الثَّانِیَةِ مُوَافِقٌ لِمَا یُقَابِلُهُ مِنَ الْقَرْنِیَّةِ الْاُولٰی وَاَمَّا لَفْظُ فَهُوَ لَا یُقَابِلُهُ شَیْءٌ مِنَ الثَّانِیَةِ وَلَوْ قِلَّ بَدَلُ الْاَسْمَاعِ الْاَذَانُ لَكَانَ مِثَالًا لِمَا یَكُوْنُ اَكْثَرَ مَا فِی الثَّانِیَةِ مُوَافِقًا لِمَا یُقَابِلُهُ۔

ترجمہ:-

اور صحیح کی تین قسمیں ہیں اگر دو فاصلے وزن میں مختلف ہوں تو مطرف ہے جیسے تم کو کیا ہوا کہ اللہ کیلئے بڑائی کی امید نہیں رکھتے ہو حالانکہ اسی نے تم کو طرح طرح بنایا ہے۔ وقار اور اطوار وزن میں دونوں مختلف ہیں ورنہ یعنی اگر وزن میں مختلف نہ ہوں تو پھر اگر ایک قرینہ میں پائے جانے والے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ اس کے مقابل دوسرے قرینہ میں پائے جانے والے تمام یا بعض کی طرح ہوں وزن اور قافیہ میں تو ترصیع ہے قافیہ میں برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آخری حرف میں دونوں موافق ہوں جیسے وہ اپنے قیمتی الفاظ کے ساتھ قافیہ بند کلام ڈھال رہا تھا اور اپنے ڈانٹنے والے وعظ کے ساتھ کانوں کو کھٹکھٹا رہا تھا اس میں قرینہ ثانیہ کے تمام الفاظ قرینہ اولیٰ کی طرح ہیں البتہ قرینہ ثانیہ میں لفظ ہو کا کوئی مماثل نہیں ہے اور اگر علامہ حریری اسماع کی جگہ آذان کا لفظ استعمال کرتے تو یہ اس کی مثال بن جاتی جس میں قرینہ ثانیہ کے اکثر الفاظ اس کے مقابل کے موافق ہوں۔

تشریح:-

پھر صحیح کی تین قسمیں مطرف، ترصیع، اور متوازی۔

ان کی وجہ حصر اس طرح ہے کہ دو فاصلے وزن میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق ہوں گے یا مختلف۔ اگر ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو اسے مطرف کہتے ہیں اور اگر وزن اور حروف جمع میں ایک دوسرے کے ساتھ موافق ہوں تو پھر دیکھیں گے کہ تمام الفاظ میں موافق ہیں یا اکثر میں یا اقل میں۔ اگر تمام میں یا اکثر میں موافق ہوں تو اسے مرصع کہتے ہیں اور اگر اقل میں موافق ہوں تو اسے متوازی کہتے ہیں۔

مطرف کی تعریف:- مطرف وہ جمع ہے جس میں ایک فاصلہ دوسرے فاصلہ سے وزن میں مختلف اور حروف جمع میں متفق ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "مَالِكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا۔ وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا۔"

ترجمہ:- کیا ہوا تم لوگ اللہ کی عظمت کی امید نہیں رکھتے ہو حالانکہ اس نے تم کو طرح طرح پیدا کیا ہے۔

محل استشہاد:- اس آیت میں "وقارًا" اور "اطوارًا" وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود حروف جمع میں ایک دوسرے کے موافق ہیں۔

فائدہ:- یہاں وزن میں برابر ہونے سے وزن صرفی میں برابر ہونا مراد نہیں ہے بلکہ وزن شعری میں برابر ہونا مراد ہے اور وزن شعری یہ ہے کہ مطلقاً ایک حرکت حرکت کے مقابلے میں آئے خواہ وہی حرکت ہو یا کوئی حرکت ہو اور سکون سکون کے مقابلے میں آئے جبکہ وزن صرفی میں بعینہ اسی حرکت کا اس کے مقابلے میں آنا ضروری ہوتا ہے دوسری حرکت کے مقابلے میں آنے کو وزن کا برابر ہونا نہیں کہتے ہیں۔

جمع مرصع کی تعریف:- دو فقروں کے تمام الفاظ یا اکثر الفاظ کا وزن اور قافیہ دونوں کے اعتبار سے ایک دوسرے کے موافق ہونا جیسے حریری کے اس قول میں ہے "وَهُوَ یَطْبَعُ الْاَسْمَاعَ بِجَوَاهِرٍ لَفْظُهُ وَيَقْرَعُ السَّمَاعَ بِزَوَاجِرٍ وَعَظْمُهُ۔"

ترجمہ:- وہ مقفہ کلام اپنے الفاظ کی موتیوں ساتھ ڈھال رہا تھا اور ڈرانے والے وعظ کیساتھ کانوں کو کھٹکھٹا رہا تھا۔

محل استشہاد:- اس میں تمام الفاظ وزن اور قافیہ دونوں میں ایک دوسرے کے مطابق ہیں چنانچہ "یطبع" اور "یقرع" مطابق ہیں "الاسمع" اور "اسماع" مطابق ہیں "جواہر" اور "زواجیر"۔

مطابق ہیں لفظہ اور "وعظہ" مطابق ہیں اور اگر حریری "الاسماع" کے بجائے "الآذان" کہتا تو یہ مثال ایک فقرے کے دوسرے فقرے کے ساتھ اکثر الفاظ میں برابر ہونے کی مثال بن جاتی۔

وَالْأَفْتَوَازُ أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَمِيعُ مَافِي الْقَرِينَةِ وَلَا أَكْثَرُ مِثْلُ مَا يُقَابَلُهُ مِنَ الْآخَرَى فَهُوَ السَّجْعُ الْمُتَوَازِ نَحْوُ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ لِاخْتِلَافِ سُرُرٍ وَأَكْوَابٍ فِي الْوِزْنِ وَالتَّقْفِيَةِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ الْوِزْنُ فَقَطُّ نَحْوُ وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا فَالْعَصْفَاتِ عَصْفًا وَقَدْ يَخْتَلِفُ التَّقْفِيَةُ فَقَطُّ كَقَوْلِنَا حَصَلَ النَّاطِقُ وَالصَّامِتُ وَهَلَكَ الْحَاسِدُ وَالشَّامِتُ۔

ترجمہ:-

دوسرے متوازی ہے یعنی اگر ایک قرینہ کے تمام یا اکثر الفاظ دوسرے قرینہ کے مماثل نہ ہوں تو یہ صحیح متوازی ہے جیسے اس میں تحت ہیں اونچے بچے ہوئے اور آنچورے ہیں قرینے سے رکھے ہوئے اس میں سرور اور اکواب وزن اور قافیہ مختلف ہیں اور کبھی وزن مختلف ہوتا ہے جیسے حاصل ہوئے غلام اور چوپائے اور ہلاک ہو گیا حاسد اور بدخواہ۔

تشریح:-

صحیح متوازی کی تعریف:- صحیح متوازی وہ صحیح ہے جس میں ایک فقرہ دوسرے فقرہ کے ساتھ اقل الفاظ میں وزن اور قافیہ دونوں میں برابر ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فیہا سرور مرفوعة واکواب موضوعة“

ترجمہ:- اس میں صرف ”مرفوعة“ اور ”موضوعة“ ایک دوسرے کے ساتھ وزن اور قافیہ میں برابر ہیں باقی کوئی لفظ ایک دوسرے کے ساتھ برابر نہیں ہے متوازی کی دوسری صورت یہ ہے کہ صرف وزن میں اختلاف ہو جیسے والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفاف۔

ترجمہ:- قسم ہے ان ہواؤں کی جو دل کو خوش کر دیتی ہیں اور قسم ہے ان ہواؤں کی جو ذرے سے جھونکا دینی والی ہیں۔

محل استشاد:- اس میں ”المرسلات“ اور ”العاصفات“ اور ”عرفا“ اور ”عصفاف“ دونوں قافیہ میں تو برابر ہیں لیکن وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

متوازی کی تیسری صورت یہ ہے کہ صرف قافیہ میں اختلاف ہو جیسے حصل الناطق والصامت وهلك الحاسد والشامت۔

ترجمہ:- حاصل ہو گئے غلام اور چوپائے اور ہلاک ہو گئے حاسد اور بدخواہ۔

محل استشاد:- اس میں تمام قرائن اور جملے وزن میں ایک دوسرے کے مطابق ہیں ”حصل“ اور ”هلك“ مطابق ہیں ”ناطق“ اور ”حاسد“ مطابق ہیں ”صامت“ اور ”شامت“ مطابق ہیں۔ لیکن قافیہ میں ایک دوسرے سے تمام یا اکثر مختلف ہیں۔

شک والا جملہ ہم نے اسلئے استعمال کیا ہے کہ ان میں صامت اور شامت وزن میں مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ قافیہ میں بھی ایک دوسرے کے مطابق ہیں اور باقی قافیہ میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

قَيْنَ وَأَحْسَنُ السَّجْعِ مَا تَسَاوَتْ قَرَائِنُهُ نَحْوُ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنضُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ نِثْمَ أَيْ بَعْدَ أَنْ لَا يَتَسَاوَى قَرَائِنُهُ فَلَا أَحْسَنَ مَا طَالَتْ قَرِينَتُهُ الثَّانِيَةُ نَحْوُ وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ أَوْ قَرِينَتُهُ الثَّلَاثِيَةُ نَحْوُ خَذُوهُ فَعَلُوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلَوُهُ مِنَ التَّضَلُّعِ وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يُؤْتَىٰ قَرِينَتُهُ أَيْ تُؤْتَىٰ بَعْدَ قَرِينَتِهِ قَرِينَةٌ أُخْرَىٰ أَقْصَرُ مِنْهَا أَقْصَرًا كَثِيرًا لِأَنَّ السَّجْعَ قَدْ اسْتَوْفَىٰ أَمَدَهُ فِي الْأَوَّلِ بِطَوِيلِهِ فَإِذَا جَاءَ الثَّانِي أَقْصَرُ مِنْهُ كَثِيرًا يَبْقَى الْإِنْسَانُ عِنْدَ سَمَاعِهِ كَمَنْ يُرِيدُ الْإِنْتِهَاءَ إِلَىٰ غَايَةٍ فَيَعْبَثُ دُونَهَا وَأَنَّمَا قَالِ كَثِيرًا اخْتِرَازًا غَسَّ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ۔

ترجمہ:-

کہا گیا ہے کہ بہترین صحیح وہ ہے جس کے قرینے برابر ہوں جیسے وہ بے کانے پیریوں میں ہوں گے اور تہہ جہ کیوں میں ہوں گے اور لمبے لمبے پیریوں میں ہوں گے پھر جب ان کے قرائن برابر نہ ہوں تو بہتر وہ ہے جس کا دوسرا قرینہ لمبا ہو جیسے قسم ہے ستارے کی جب وہ گر جائے تمہارا ساتھی بیکا

نہیں ہے اور نہ ہی گمراہ ہوا ہے یا تیسرا قرینہ لمبا ہو جیسے اس کو پکڑو پھر اسے طوق ڈالو پھر آگ کی ڈھیر میں اس کو ڈالو اور یہ بہتر نہیں ہے اسلئے کہ اس میں بعد کا قرینہ اپنے سے پہلے والے قرینہ سے بہت چھوٹا ہے۔ کیونکہ اول میں طویل ہونے کے اعتبار سے صحیح اپنی انتہاء کو پہنچ چکی ہے لہذا جب ثانی اس سے بہت کم ہوگا تو انسان اس کو سن کر اس آدمی کی طرح ہو جائے گا جو منزل مقصود سے بہت ہی پہلے پھسل کر گر جائے۔ مصنفؒ نے کثیر اسلئے کہا ہے تاکہ اس آیت سے احتراز ہو جائے کہ کیا تو نے نہیں دیکھا ہے کہ کیا کیا تیرے رب نے ہاتھی والوں کے ساتھ کیا ان کی تدبیر کو غلط نہیں کر دیا۔  
تشریح:-

واحسن السجع:- یہاں سے صحیح کے توابع اور ملحکات بیان کر رہے ہیں چنانچہ سب سے احسن وہ صحیح ہے جس میں ایک فقرہ کے تمام قرائن تعداد حروف اور تعداد کلمات میں برابر برابر ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فی سدر من خضود و طلع من خضود و ظل من خضود۔  
ترجمہ:- وہ بے کانٹے پیری میں ہوں گے اور تہہ جہہ کیلوں میں ہوں گے اور لمبے لمبے سائیں میں ہوں گے۔  
محل استشہاد:- اس میں تین قرائن ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور سب کے سب تعداد حروف میں برابر ہیں۔  
اور اگر مساوی نہ ہوں تو دوسرے نمبر پر پھر وہ احسن ہے جس کا قرینہ ثانیہ قرینہ اولی سے لمبا ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”والنجم اذا هوى“  
ماضی صاحبکم وما غوی“

ترجمہ:- قسم ہے ستارے کی جب وہ گر جائے تمہارا ساتھی بے راہ نہیں ہوا ہے اور نہ ہی بہکا ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”والنجم اذا هوى“ ایک قرینہ ہے اور ”ماضی صاحبکم وما غوی“ دوسرا قرینہ ہے اور یہ دوسرا قرینہ پہلے والے قرینہ سے لمبا ہے۔

اور تیسرے نمبر پر وہ صحیح احسن ہے جس کا تیسرا قرینہ اول اور ثانی سے لمبا ہو جیسے خذوه فغلوه ثم الجحیم صلّوہ۔

ترجمہ:- اسے پکڑو پھر اسے زنجیروں میں جکڑ دو پھر اسے جہنم میں جلا دو۔

محل استشہاد:- اس میں تین قرائن مذکور ہوئے ہیں اول ”خذوه“ دوم ”فغلوه“ سوم ”ثم الجحیم صلّوہ“ یہ تیسرا قرینہ اول دونوں قرینوں سے لمبا ہے۔

ولا یحسن ان یؤتی قرینۃ:- یہاں سے عدم حسن کی ایک صورت بیان کر رہے ہیں کہ صحیح میں ایک صورت غیر حسن بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی جملہ میں ایک لمبے قرینہ کے بعد بہت ہی چھوٹا اور مختصر قرینہ لایا جائے تو اس لمبے قرینہ کے بعد چھوٹے قرینہ کے لانے کی مثال یوں بنے گی جیسے کوئی آدمی کسی بہت ہی اونچی جگہ جانا چاہتا ہو لیکن جانے کیلئے قدم اٹھاتے ہی اس کے پیر کے پھسل جانے کی وجہ سے وہ گر جائے تو اس کا منزل تک پہنچنا محال ہوتا ہے اسی طرح اس میں بھی متکلم جب کلام کے شروع میں لمبا قرینہ ذکر کرے گا تو سامع کے ذہن میں یہ بات آجائے گی کہ اب اس کے بعد کوئی ایسا قرینہ ذکر کرے گا جو کم از کم اس کے برابر ہو یا اس سے لمبا ہو جبکہ متکلم اس سے بہت زیادہ مختصر قرینہ لا کر اس کی امید پر پانی پھیر دیتا ہے اسلئے یہ صورت غیر حسن ہے۔

مصنفؒ نے دوسرے قرینہ کے بہت ہی مختصر ہونے کی قید لگا کر مصنفؒ نے الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل الم یجعل کیدهم فی تضلیل۔ جیسی مثالوں سے احتراز کیا ہے۔ چنانچہ اس میں قرینہ ثانیہ قرینہ اولی سے بہت زیادہ مختصر نہیں ہے کیونکہ قرینہ اولی ہمزہ استفہامیہ اور با جارہ کے ساتھ نو کلمات پر مشتمل ہے اور قرینہ ثانیہ چھ کلمات پر مشتمل ہے تو اس طرح کا جملہ غیر حسن میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں قرینہ ثانیہ مختصر ضرور ہے لیکن زیادہ مختصر نہیں ہے البتہ اگر اس میں مزید کچھ کلمات کو حذف کر دیا جائے تو یہ غیر حسن بن جائے گا۔

وَالْأَسْجَاعُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى سُكُونِ الْأَعْجَازِ أَوْ آخِرُ فَوَاصِلِ الْقَرَائِنِ إِذْ لَا يَتِمُّ التَّوَاطُؤُ وَالْتِزَاؤُ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ إِلَّا بِالْوَقْفِ وَالسُّكُونِ كَقَوْلِهِمْ مَا بَعْدَ مَفَاتٍ وَمَا قَرَبَ مَا هُوَ أَوْ إِذْ لَوْلَمْ يُعْتَبَرِ السُّكُونُ لَفَاتِ السَّجْعُ لِأَنَّ النَّاءَ مِنْ فَاتٍ مَفْتُوحٌ وَمِنْ أَوْ مَنُونٌ مَكْسُورٌ قِيلَ وَلَا يُقَالُ فِي الْقُرْآنِ أَسْجَاعٌ رِغَايَةٌ لِأَلَا دَبِ

وَتَعْظِيمًا إِذِ السَّجْعُ فِي الْأَصْلِ هَدْيُ الْحَمَامِ وَنَحْوَهَا وَقِيلَ لِعَدَمِ الْإِذْنِ السُّرْعَى وَفِيهِ نَظَرٌ اذْلَمَ يَقُلْ  
أَحَدٌ بَتَوْفٍ أَمْثَالِ هَذَا عَلَى إِذْنِ الشَّارِعِ وَأَنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يُقَالُ لِلَّاسْجَاعِ فِي  
الْقُرْآنِ أَغْنَى الْكَلِمَةِ الْآخِرَةِ مِنَ الْفِقْرَةِ فَوَاصِلُ  
ترجمہ:-

اور اسجاع کا دار و مدار اعجز کے سکون پر ہے یعنی فواصل قرآن کے آخر پر ہے کیونکہ تمام صورتوں میں توافق وقف اور سکون کے ساتھ ہی ہو سکتا  
جیسے عربوں کا قول ہے کتا دور ہے وہ جو فوت ہو چکا اور کتا قریب ہے وہ جو آنے والا ہے اگر سکون کا اعتبار نہ کیا جائے تو جع فوت ہو جائے گا کیونکہ فات  
کی تاء مفتوح اور آت کی تاء منون کمور ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں ادب اور تعظیم کا خیال رکھتے ہوئے اسجاع کا لفظ استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ جع  
اصل میں کبوتر وغیرہ کے غفرغوں کو کہتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ شرعی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے نہیں کہا جاتا ہے لیکن اس میں اعتراض ہے کیونکہ اس  
قسم کی چیزوں کی اجازت کا شارع پر موقوف ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے تو قیف کی بات تو صرف اسماء خداوندی میں ہے بلکہ قرآن کے اسجاع کو  
فواصل کہا جاتا ہے یعنی اسکے آخری فقرہ کے آخری کلمہ کو  
تشریح:-

والاسجاع مبنیة على سکون الاعجاز :- یہاں سے مطلق جع کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تمام  
اسجاع کا دار و مدار توفانی کے آخر کو ساکن کرنے پر ہے کہ آخر کو اگر ساکن پڑھا جائے تو جع برابر ہو گا ورنہ نہیں ہے۔ جیسے ما ابعث ما فأت وما اقرب  
ما آت۔ جو فوت ہو جائے وہ کتنا زیادہ دور ہے اور جو آتی والی چیز ہوتی ہے وہ کتنی زیادہ قریب ہوتی ہے۔  
محل استشہاد:- اس میں اگر ”فات“ اور ”آت“ کو متحرک پڑھا جائے تو جع برابر نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ ”فات“ ماضی کا صیغہ ہے اور متحرک  
مفتوح ہے اور ”آت“ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور منون کمور ہے۔

اور اختلاف جع کیلئے اتنا سا اختلاف کافی ہوتا ہے البتہ جب ان کو دونوں مقام پر ساکن پڑھیں گے تو جع برابر ہو جائے گا۔  
ولا يقال فى القرآن اسجاع :- یہاں سے ایک دوسرا قاعدہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں مسجع مستعمل ہونے والے  
کلام کو کیا کہا جائے گا؟ جع یا قافیہ یا فاصلہ۔

تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جع کا اطلاق اصل لغت کے اعتبار سے چونکہ کبوتر کی غفرغوں اور دوسرے جانوروں اور پرندوں کی آواز پر ہوتا ہے تو بے  
ادبی سے بچنے کیلئے اور قرآن کریم کی عظمت و طوطا خاطر رکھتے ہوئے قرآن کریم میں اس طرح استعمال ہونے والے الفاظ کو فاصل کہا جاتا ہے۔ بعض  
لوگوں نے کہا ہے کہ قرآن کریم کے ایسے الفاظ کو فاصل کہنے کا حکم تو قیفی ہے یعنی شرعی حکم ہے جس کی خلاف ورزی کرنا ناجائز ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے  
اسلئے کہ ان جیسے الفاظ کو تو قیفی کسی نے نہیں کہا ہے بلکہ قرآن کریم میں صرف اللہ کے اسماء تو قیفی ہیں۔

وَقِيلَ السَّجْعُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالنَّشْرِ وَمِثَالُهُ مِنَ النِّظْمِ قَوْلُهُ شِعْرٌ تَجَلَّى بِهِ رُشْدِي وَأَثَرْتُ  
ذَاتَ ثُرُوءٍ بِهِ يَدِي وَفَاضَ بِهِ ثَمْدِي هُوَ بِالْكَسْرِ الْمَاءُ الْقَلِيلُ وَالْمَرَادُ هُنَا أَلْمَالُ وَأَوْزَى أَيْ صَارَ ذَاوَرَى بِهِ  
رَنْدِي وَأَمَّا أَوْزَى بِضَمِّ الْأَهْمَزَةِ عَلَى أَنَّهُ مُتَكَلِّمُ الْمُضَارِعِ مِنْ أَوْزَيْتِ الرِّندِ أَخْرَجْتُ نَارَهُ فَتَصَحَّيْتُ وَمَعَ  
ذَلِكَ يَأْتِيهِ الطَّبَعُ۔  
ترجمہ:-

اور بعض نے کہا ہے کہ جع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نظم میں اس کی مثال شاعر کا یہ شعر ہے شعر اس کی وجہ سے میری ہدایت روشن ہو گئی اور میرا ہاتھ غنی  
ہو گیا اور میرا مال زیادہ ہو گیا نہ کسرہ کے ساتھ تھوڑے پانی کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر مال مراد ہے اور میرا چھماق آگ دینے والا ہو گیا باقی اورئی ہمزہ کے  
ضمہ کے ساتھ مضارع کی صورت میں واحد مشکم کا صیغہ ہے یہ اوریت الرند سے ماخوذ ہے بمعنی میں نے اس سے آگ نکالی تو یہ تعیف ہے اس کے

ساتھ طبع سلیم بھی اس کو قبول نہیں کرتی ہے۔

تشریح:-

وقیل السجع غیر مستخص بالنثر:- اب تک وہ صورتیں بیان ہوئیں جن میں سجع نثر میں پایا جاتا تھا اور اب بعض لوگوں کا قول بیان کر رہے ہیں چنانچہ بعض لوگوں کے نزدیک سجع نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ نثر اور نظم دونوں میں ہم قافیہ مستعمل ہونے والے الفاظ پر بولا جاتا ہے جیسے منتہی کے اس شعر میں ہے۔

تجلی بہ رشدی و اثر بہ یدی و فاض بہ نمدی و اوری بہ زندگی

تحقیق المفردات:- تجلی روشن ہونا چمک اٹھنا۔ رشدی ہدایت۔ اثر ثروت سے ماخوذ ہے بالدار ہونا یعنی ہونا۔ فاض زیادہ ہونے کے معنی میں ہے۔ نمدیم کے کسرہ کے ساتھ ہے وہ تھوڑا سا پانی جسے سردی کے زمانہ میں جمع کر دیا جاتا ہے جو گرمیوں کے آنے پر خشک ہو جاتا ہے اس سے مراد مال ہے۔ اوری کے معنی ہیں آگ والا ہونا۔ زند چمقاؤ وہ پتھر جس کے ٹکرانے سے آگ پیدا ہو جاتی ہے۔

ترجمہ:- اس کی وجہ سے میری ہدایت چمک اٹھی اور اس کی وجہ سے میرا ہاتھ بالدار ہو گیا اور اس کی وجہ سے میرا کم مال زیادہ ہو گیا اور اس کی وجہ سے میرا چمقاؤ جل اٹھا۔

محل استشہاد:- اس شعر میں چار قرآن مستعمل ہوئے ہیں باقی واضح ہے۔

وَمِنَ السَّجْعِ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ أَيْ الْقَوْلِ بَعْدَ اخْتِصَاصِهِ بِالنَّثْرِ مَا يُسَمَّى التَّشْطِيرُ وَهُوَ جَعْلُ كُلِّ مِنْ شَطْرِي الْبَيْتِ سَجْعَةً مُخَالَفَةً لِاخْتِهَا أَيْ لِسَجْعَةِ النَّثْرِ فِي الشَّطْرِ الْأَخْرَفَقَوْلُهُ سَجْعَةً فِي مَوْضِعِ الْمَصْدَرِ أَيْ مَسْجُوعًا سَجْعَةً لِأَنَّ الشَّطْرَ نَفْسَهُ لَيْسَتْ بِسَجْعَةٍ أَوْ هُوَ مَجَازٌ تَسْمِيَةُ الْكُلِّ بِاسْمِ جُزْئِهِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ تَدْبِيرُ مُعْتَصِمٍ بِاللَّهِ مُنْتَقِمٌ لِلَّهِ مُرْتَعِبٌ فِي اللَّهِ أَيْ رَاغِبٌ فِي مَا يُقَرِّبُهُ رِضْوَانَهُ مُرْتَقِبٌ أَيْ مُنْتَظَرٌ ثَوَابُهُ أَوْ خَائِفٌ عِقَابَهُ فَالْشَّطْرُ الْأَوَّلُ سَجْعَةٌ مُبْنِيَّةٌ عَلَى الْمِيمِ وَالثَّانِي سَجْعَةٌ مُبْنِيَّةٌ عَلَى الْبَاءِ۔

ترجمہ:-

اور اس قول کے مطابق سجع میں سے ہے یعنی نثر کے ساتھ خاص نہ ہونے کے قول کے مطابق وہ سجع میں سے ہے جس کو تشطیر کہتے ہیں اور وہ شعر کے ہر مصرعہ کو دوسرے مصرعہ کے مخالف کر دینے کو کہتے ہیں لہذا لفظ سجع مصدر کی جگہ ہے یعنی مجموعہ کیونکہ مصرعہ بعینہ سجع نہیں ہے یا مجاز ہے یعنی تسمیۃ الکل باسم الجزء کے قیل سے ہے جیسے شعر معتصم باللہ کی تدبیر جو اللہ ہی کیلئے انتقال لیتا ہے اس کی خوشنودی میں رغبت رکھتا ہے اور اسی کا منتظر ہے یعنی اس کے ثواب کا منتظر ہے یا اس کے عذاب سے ڈرتا ہے تو مصرعہ اولی کا سجع میم پر مبنی ہے اور مصرعہ ثانی کا سجع باء پر مبنی ہے۔

تشریح:-

اس اعتبار سے پھر سجع کی دو قسمیں بن جائیں گی سجع کی ایک قسم وہ جو گزر چکی اور دوسری قسم وہ جسے تشطیر کہتے ہیں اور تشطیر کہتے ہیں ایک مصرعہ

میں دوسرے مصرعہ میں پائے جانے والے سجع کے خلاف لانے کو جیسے منتہی کے اس شعر میں ہے

تدبیر معتصم باللہ منتقم باللہ مرتغب فی اللہ مرتقب

تحقیق المفردات:- منتقم انتقام اور بدلہ لینے والا۔ مرتغب رغبت رکھنے والا۔ مرتقب انتظار کرنے والا۔

ترجمہ:- معتصم باللہ کی تدبیر جو صرف اللہ کیلئے انتقام لیتا ہے اس کی خوشنودی کے کاموں میں رغبت رکھتا ہے اور اسی کے ثواب کا منتظر ہے

محل استشہاد:- اس میں پہلے والے مصرعہ کے آخر میں ”میم“ اور دوسرے مصرعہ کے آخر میں ”ب“ آیا ہے اور یہ دونوں مصرعے سجع میں ایک

دوسرے سے مختلف ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کی عبارت ”جعل کل من شطری البيت سجعاً“ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پورے مصرعہ کو

جمع کہا جاتا ہے حالانکہ پورا مصرعہ تو جمع نہیں کہلاتا ہے اس لئے اس عبارت میں جمع کی مفعول مطلق کے ساتھ تاویل کی جائے گی کہ

”سَجُوعَةٌ سَجُوعَةٌ“ کہ اس مصرعہ میں جمع کو جمع بنایا گیا ہو اور یا چونکہ اس کے آخری جزء میں جمع ہوتا ہے اسلئے اس کو ”تسمیۃ الکمل باسم الجزء“ کے قیل سے بنائیں گے کہ اصل میں تو جمع صرف آخری جزء کو کہتے ہیں لیکن اس جزء کی وجہ سے پورے مصرعہ پر جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے۔  
 وَمِنْهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِي الْمُوَازِنَةِ وَهِيَ تَسَاوَى الْفَاصِلَتَيْنِ أَيْ الْكَلِمَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مِنَ الْفَقْرَتَيْنِ أَوْ مِنَ الْمَضْرَاعَيْنِ فِي الْوِزْنِ دُونَ التَّقْفِيَةِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَائِي مَبْنُوتَةٌ فَإِنَّ مَصْفُوفَةً وَمَبْنُوتَةً مُتَسَاوِيَانِ فِي الْوِزْنِ لَا فِي التَّقْفِيَةِ إِذَا الْأُولَى عَلَى الْفَاءِ وَالثَّانِي عَلَى الثَّاءِ وَلَا عِبْرَةَ بِنَاءِ الثَّانِيَةِ فِي الْقَافِيَةِ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي مَوْضِعِهِ وَظَاهِرُ قَوْلِهِ دُونَ التَّقْفِيَةِ أَنَّهُ يَجِبُ فِي الْمُوَازِنَةِ عَدَمُ التَّسَاوِيِ فِي التَّقْفِيَةِ حَتَّى لَا يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِيهَا سُرْرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ مِنَ الْمُوَازِنَةِ فَيَكُونُ بَيْنَ الْمُوَازِنَةِ وَالسَّجْعِ مُبَايَنَةً إِلَّا عَلَى رَأْيِ إِنْسِي الْأَثِيرِ فَإِنَّهُ يُشْتَرَطُ فِي السَّجْعِ التَّسَاوِيِ فِي الْوِزْنِ وَالْحَرْفِ الْأَخِيرِ وَفِي الْمُوَازِنَةِ فِي الْوِزْنِ دُونَ الْحَرْفِ الْأَخِيرِ فَنَحْوُ شَدِيدٌ وَقَرِيبٌ مِنَ الْمُوَازِنَةِ دُونَ السَّجْعِ وَهُوَ اخْصَصَ مِنَ الْمُوَازِنَةِ۔  
 ترجمہ:-

اور موازنہ بھی اسی میں سے ہے اور وہ دو فاصلوں کا برابر ہونا ہے یعنی دو مصرعوں یا دو فقروں کے آخری دو کلموں کا وزن میں برابر ہونا ہے نہ کہ قافیہ بندی میں جیسے اور غالبے برابر سمجھے ہوئے ہوں گے اور محمل کے نہا لپے پھیلے ہوئے ہوں گے تو مصفوفہ اور مبنوتہ دونوں صرف وزن میں برابر ہیں قافیہ میں نہیں ہیں کیونکہ پہلا قافیہ فاء پر ہے اور ثانی ثاء پر ہے اور قافیہ میں تاہم تاہم اعتبار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اپنے مقام میں بیان ہو چکا ہے مصنف کے قول دون التقفیۃ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موازنہ میں قافیہ بندی میں برابر نہ ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ ارشاد باری تعالیٰ اس میں اونچے بچھے ہوئے تخت ہیں اور چنے ہوئے آنخوڑے ہیں موازنہ میں سے نہ ہوگا لہذا موازنہ اور جمع میں ابن اثیر کے علاوہ کی رائی میں فرق ہوگا کیونکہ ابن اثیر جمع میں وزن اور آخری حرف کے برابر ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور موازنہ میں صرف وزن میں برابر ہونے کی شرط لگاتے ہیں نہ کہ آخری حرف میں برابر ہونے کی تو شدید اور قریب موازنہ میں سے ہوں گے نہ کہ جمع میں سے اور جمع موازنہ سے اخص ہے۔

تشریح:-

الموازنة (۴):- موازنہ وزن سے ماخوذ ہے اس کے لغوی معنی ہیں برابر ہونا اور اصطلاح میں موازنہ نثر میں دو فقروں کے آخری کلموں کا صرف وزن میں برابر ہونا یا نظم میں دو مصرعوں کا آخری کلمے کا صرف وزن میں برابر ہونا۔

فائدہ:- صرف کی قید ہم نے قافیہ سے احتراز کرنے کیلئے لگائی ہے یعنی دونوں وزن میں برابر ہوں قافیہ میں برابر نہ ہوں جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَائِي مَبْنُوتَةٌ“

ترجمہ:- اور محمل کے غالبے برابر سمجھے ہوئے ہوں گے اور نہا لپے پھیلے ہوئے ہوں گے۔

محل استشہاد:- اس آیت میں ”مَبْنُوتَةٌ اور مَصْفُوفَةٌ“ دونوں وزن میں برابر ہیں لیکن قافیہ میں برابر نہیں ہیں کیونکہ علم توانی کے اصول کے مطابق حروف کے آخر میں مذکور تائے مدوڑہ کا وزن میں اعتبار نہیں ہوتا ہے اور اس کے عدم اعتبار کی صورت میں اول ”ث“ پر ختم ہو رہا ہے اور ثانی ”ف“ پر ختم ہو رہا ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان قافیہ میں برابری نہیں ہوگی صرف وزن میں برابری ہوگی۔

فائدہ:- جمہور کے نزدیک موازنہ میں دونوں جملوں کے درمیان وزن میں برابری ہونا ضروری ہے اور قافیہ میں برابری نہ ہونا ضروری ہے لہذا ان کے نزدیک موازنہ اور جمع میں تباہی کی نسبت ہوگی کیونکہ جمع میں وزن اور قافیہ دونوں میں دونوں جملے ایک دوسرے کے ساتھ مطابق ہوتے ہیں چنانچہ ”قریب“ اور ”شدید“ میں جمہور کی تعریف کے مطابق موازنہ ہوگا جمع نہیں ہوگا کیونکہ ان میں وزن میں برابری ہے قافیہ میں برابری نہیں ہے۔ اور اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”فِيهَا سُرْرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ“ میں بھی جمع ہوگا کیونکہ یہ دونوں وزن اور قافیہ دونوں میں برابر ہیں ان



دونوں کا وزن مفعول بنتا ہے اور دونوں جملوں کا انتہاء ”ع“ پر ہو رہا ہے۔ لہذا جب یہ دونوں میں ایک دوسرے کے برابر ہیں تو اس میں جمع تو پایا جائے گا لیکن موازنہ نہیں پایا جائے گا کیونکہ موازنہ کیلئے قافیہ میں مخالف ہونا ضروری ہے جبکہ اس میں دونوں قافیہ میں بھی برابر ہیں۔

اور علامہ ابن اسیر کے نزدیک ان دونوں کے درمیان بتاؤں کی نسبت نہیں ہے بلکہ عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ان کے نزدیک جمع میں وزن اور قافیہ دونوں میں برابر ہونا ضروری ہے اور موازنہ میں صرف وزن میں برابر ہونا ضروری ہے۔ لہذا جمع خاص مطلق ہوگا اور موازنہ عام مطلق ہوگا یعنی جہاں پر موازنہ پایا جائے وہاں پر جمع کا پایا جانا ضروری نہیں ہے لیکن جہاں پر جمع پایا جائے وہاں پر موازنہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَإِذَا تَسَاوَى الْفَاصِلَتَانِ فِي الْوِزْنِ دُونَ التَّقْفِيَةِ فَإِنْ كَانَ مَافِي إِحْدَى الْقَرِينَتَيْنِ مِنَ الْأَلْفَاظِ أَوْ أَكْثَرَهُ مِثْلَ مَا يُقَابَلُهُ مِنَ الْقَرِينَةِ الْأُخْرَى فِي الْوِزْنِ سَوَاءً كَانَ يُمَازِلُ فِي التَّقْفِيَةِ أَوْ لَا خَصَّ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْمُوازَنَةِ بِاسْمِ الْمُمَازِلَةِ وَهِيَ لَا تَخْتَصُّ بِالنَّشْرِ كَمَا تَوْهَّمُ الْبَعْضُ مِنْ ظَاهِرِ قَوْلِهِمْ تَسَاوَى الْفَاصِلَتَيْنِ وَلَا بِالنَّظْمِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ بَلْ يَجْرِي فِي الْقَبِيلَتَيْنِ فَلِذَلِكَ أَوْرَدَ لِهَمَا مِثْلَيْنِ نَحْوُ وَاتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ وَقَوْلُهُ شِعْرُهَا الْوُحْشُ جَمْعُ مُهَادٍ وَهِيَ الْبَقَرَةُ الْوَحْشِيَّةُ إِلَّا أَنَّ هَاتَا أَيْ هَذِهِ النِّسَاءُ أَوَانِسُ فَنَالِ الْخَطَّ إِلَّا أَنَّ تِلْكَ الْقَنَادَاوِيلَ وَهَذِهِ النِّسَاءُ نَوَاضِرُ وَالْمِثَالَانِ مِمَّا يَكُونُ أَكْثَرُ مَافِي إِحْدَى الْقَرِينَتَيْنِ مِثْلَ مَا يُقَابَلُ مِنَ الْأُخْرَى لِعَدَمِ تَمَازُلِ اتَيْنَاهُمَا وَهَدَيْنَاهُمَا وَزَنَا وَكَذَاهَاتَا وَتِلْكَ وَمِثَالُ الْجَمِيعِ قَوْلُ أَبِي تَمَامٍ شِعْرًا فَخَجَمَ لَمَّالْمَ يَجْدُفِيكَ مَطْمَعًا وَقَدَّمَ لَمَّالْمَ يَجْدُ عَنْكَ مَهْرَبًا وَكَثُرَ مَدَائِحُ أَبِي الْفَرَجِ الرَّؤُوسِيُّ مِنْ شُعْرَاءِ الْعَجَمِ عَلَى الْمُمَازِلَةِ وَقَدْ افْتَتَى الْأَنْوَرِيُّ إِثْرَهُ فِي ذَلِكَ۔

ترجمہ:-

اور جب دو قافیہ صلی وزن میں برابر ہوں نہ کہ قافیہ بندی میں تو اگر ایک قرینہ کے تمام یا اکثر الفاظ اس کے مقابل دوسرے قرینہ کے الفاظ کی طرح ہوں خواہ قافیہ میں مماثل ہوں یا نہ ہوں تو موازنہ کی اس قسم کو مماثلہ کے نام کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے اور یہ نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ کچھ لوگوں کو مصنف کے قول تساوی الفاصلتین کے ظاہر سے اس کا وہم ہوا ہے اور نہ نظم کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ بعض لوگ اس کی طرف گئے ہیں بلکہ یہ دونوں میں جاری ہوتا ہے اسلئے مصنف نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں جیسے اور ہم نے ان کو واضح کتاب دی اور ان کو سیدھا راستہ دکھایا اور جیسے شعر وہ تیل گائیں ہیں مہامحہ کی جمع ہے بمعنی نیل گائیں البتہ یہ عورتیں زیادہ محبت کرنے والی ہیں قد کے لمبا ہونے میں نیزوں کی طرح ہیں لیکن وہ نیزے سوکھے اور بے رونق ہیں اور یہ عورتیں تروتازہ ہیں یہ دونوں مثالیں اس کی ہیں کہ ایک قرینہ کے اکثر الفاظ دوسرے کے مقابل قرینہ کی طرح ہوں کیونکہ آئینہما اور ہدینا موازن کے اعتبار سے مماثل نہیں ہیں اسی طرح ہاتا اور باقی سب کی مثال جیسے ابوتام کا یہ شعر جب وہ تجھ سے باپوس ہو گیا تو پیچھے ہٹا اور جب اس نے تجھ سے بھاگنے کی کوئی جگہ نہ پائی تو آگے بڑھا شعراء عجم میں سے ابو الفرج رومی کے اکثر مدحیہ اشعار مماثلہ پر مبنی ہیں اور انوری بھی انہی کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

تشریح:-

پھر نثر یا نظم میں جب دو قافیہ صلی ایک دوسرے کے ساتھ صرف وزن میں برابر ہوں نہ کہ قافیہ میں تو ان میں سے ایک میں مذکور تمام یا اکثر قرائن دوسرے میں مذکور تمام یا اکثر قرائن کے ساتھ وزن میں برابر ہوں خواہ برابر ہوں یا نہ ہوں تو اسے مماثلہ کہتے ہیں۔

فائدہ:- مصنف کے نزدیک موازنہ نثر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نثر اور نظم دونوں میں پایا جاتا ہے اسی وجہ سے انھوں نے نثر اور نظم دونوں میں موازنہ کی مثال ذکر کی ہے جبکہ بعض لوگوں کے نزدیک موازنہ صرف نظم میں پایا جاتا ہے اور بعض کے نزدیک صرف نظم میں پایا جاتا ہے۔ موازنہ کے نثر میں پائے جانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے وَاتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ۔

ترجمہ:- ہم نے ان دونوں کو واضح کتاب دی اور ہم نے ان کو سیدھا راستہ سمجھایا۔

محل استشہاد:- اس میں ”وَاتَيْنَاهُم الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ“ اور ”وَهَدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور ان دونوں میں اکثر قرائن میں مطابقت پائی جاتی ہے چنانچہ ”الكتاب اور الصراط“ برابر ہیں اور ”هم“ اور ”هم“ ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہیں اور ”مستبين“ اور ”مستقيم“ ایک دوسرے کے برابر ہیں البتہ ”اتیناھم“ اور ”ھدیناھم“ ایک دوسرے کے برابر نہیں ہیں۔ موازنہ کے نظم میں پائے جانے کی مثال جیسے مثنوی کے اس شعر میں

مُهَا الْوَحْشُ الْإِنَانُ هَاتَا وَأَنْسَ: قُنَا الْخَطَّ إِلَّا أَنْ تَلَكَ ذَوَابِلُ-

مہا مہاۃ کی جمع ہے جنگلی نیل گائے۔ او انس آنسہ کی جمع ہے پاکیزہ طہیت والی مائوس لڑکی۔ قن قناتہ کی جمع ہے بمعنی نیزے، خط یمامہ میں ایک جگہ ہے جہاں پر بڑے عمدہ نیزے بنتے تھے۔ ذوابل ذابل کی جمع ہے پڑ مردہ ہونا کمزور ہونا۔

ترجمہ:- وہ عورتیں نیل گائیں ہیں مگر یہ کہ وہ زیادہ انس والی ہیں (درازے قد میں) وہ خطی نیزے ہیں مگر وہ نیزے زیادہ کھر درے اور بے رونق ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں دونوں متقابل ایک دوسرے کے ساتھ اکثر قرائن میں برابر ہیں چنانچہ مہا اور قن برابر ہیں اور الوحش اور الخط ایک دوسرے کے برابر ہیں اور ”الان“ دونوں ایک دوسرے کے برابر ہیں البتہ ہاتا اور تلک ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور او انس اور ذوابل ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہیں۔

یہ دونوں مثالیں اکثر میں ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہیں تمام قرائن میں ایک دوسرے کے ساتھ برابر ہونے کی مثال مثنوی کے اس شعر میں ہے

فَاحْجَمْ لِمَالِمٍ يَجِدُ فَيْكٍ مَطْعَمًا: وَأَقْدَمْ لِمَالِمٍ يَجِدُ عَنْكَ مَهْرَبًا-

تحقیق المفردات:- احجم باب افعال سے ماضی کا صیغہ ہے پیچھے ہٹا۔ اقدم یہ بھی باب افعال سے ماضی واحد کا صیغہ ہے آگے بڑھا۔ مطعم مصدر میسی ہے امید۔ مہرب بھاگنے کی جگہ۔

ترجمہ:- وہ پیچھے ہٹ گیا جب اس نے تیرے پاس اپنی امید نہیں پائی اور وہ آگے بڑھا جب اس نے تجھ سے بھاگنے کی جگہ نہیں پائی۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ایک مقابل کے تمام الفاظ دوسرے مقابل کے ساتھ صرف وزن میں موافق ہیں چنانچہ احجم اور اقدم۔ لمالم یجد دونوں اور فیک اور عنک اور مطعم اور مہربا یہ سب کے سب ایک دوسرے کے ساتھ صرف وزن میں موافق ہیں اور قافیہ میں برا بر نہیں ہیں اسلئے ان میں موازنہ ہوگا۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِي الْقَلْبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ بِحَيْثُ لَوْ عَكُسَتْهُ وَبَدَأَتْ بِحَرْفِهِ الْآخِرِ إِلَى الْأَوَّلِ كَأَنَّ الْحَاصِلَ بَعَيْنِهِ هُوَ هَذَا الْكَلَامُ يَجْرِي فِي النِّظْمِ وَالنَّثْرِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ مُؤَدَّتُهُ تَدْوُمٌ لِكُلِّ هَوَلٍ وَهَلْ كَلَّ مُؤَدَّتُهُ تَدْوُمٌ فِي مَجْمُوعِ النَّبِيِّ وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي كُلِّ مِنَ الْمَضْرَاعَيْنِ كَقَوْلِهِ عَ أَرَأَانَا إِلَّا لَهُ هَلَاكًا إِنَّا رَأَوْفَى التَّنْزِيلِ كُلِّ فِي فَلْكَ وَرَبِّكَ فَكَبَّرَ وَالْحَرْفُ الْمُشْتَدُّ فِي حُكْمِ الْمُخَفَّفِ وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي مُفْرَدٍ نَحْوِ سَلَسٍ وَتَغَايُرِ الْقَلْبِ بِهَذَا الْمَعْنَى لِتَجَنُّبِ الْقَلْبِ ظَاهِرًا فَإِنَّ الْقُلُوبَ هُنَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ اللَّفْظِ الَّذِي ذُكِرَ بِخِلَافِ ثَمَّةٍ وَيَجِبُ ثَمَّةُ ذِكْرُ اللَّفْظَيْنِ جَمِيعًا بِخِلَافِ هُنَا۔

ترجمہ:-

اور محسنات معنویہ میں سے ایک قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اس طرح کا ہو کہ اگر اس کا عکس کرتے ہوئے آخری حرف کو شروع میں لایا جائے تو اول حرف تک پہنچنے تک کلام بعینہ وہی بن جائے اور یہ نظم و نثر دونوں میں جاری ہوتا ہے جیسے شعر اس کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے ہر ڈر کے باوجود اور کیا ہر آدمی کی دوستی ہمیشہ رہتی ہے اور کبھی قلب ہر مصرعہ میں ہوتا ہے جیسے اللہ ہمارے لئے چاند کو روشن کرے جس نے نور پھیلا دیا ہے اور قرآن میں ہے کل فی

فلک، در بک قلتر۔ اور حرف مشد مخفف کے حکم میں ہے اور بھی قلب کلمہ مفردہ میں ہوتا ہے جیسے سلس اس معنی کے اعتبار سے قلب کا مخالف تجنیس ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہاں پر مقلوب کیلئے ضروری ہے کہ وہ بعینہ وہ لفظ ہو جو پہلے مذکور ہے بخلاف تجنیس کے اور تجنیس میں ضروری ہے دونوں لفظوں کا مذکور ہونا بخلاف قلب کے۔

تشریح:

محسبات لفظیہ میں ت۔ (۵) ایک قلب ہے قلب کے معنی ہیں بدلنا اسی وجہ سے عربی کے اس شعر میں قلب کی وجہ تسمیہ بتائی ہے کہ ”و ما سمسی القلب قلباً الا انه يتقلب“ کہ قلب کو قلب اسلئے کہتے ہیں کہ یہ بدلتا رہتا ہے اور علم بدیع کی اصطلاح میں قلب اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے حروف کی ترتیب کے بدلنے کے بعد پھر وہی لفظ بنے جو پہلے تھا پھر قلب لظم اور نثر دونوں میں ہوتا ہے پورے شعر کے دو مصرعوں میں بھی ہوتا ہے اور ایک مصرعہ میں بھی ہوتا ہے اور جس طرح کلام مرکب میں ہوتا ہے اسی طرح کلام مفرد میں بھی ہوتا ہے۔

لظم میں قلب کے پائے جانے کی مثال قاضی ار جانی کے اس شعر میں ہے۔

مودتہ قدوم لكل هول: وهل كل مودتہ قدوم۔

تحقیق المفردات:۔ مودتہ دل سے چاہنے کو مودتہ کہتے ہیں۔ هول مصیبت، پریشانی، آفت۔ قدوم دوام سے فعل مضارع ہے ہمیشہ رہنا ترجمہ:۔ اس کی محبت ہر مصیبت میں ہمیشہ رہتی ہے اور کیا ہر انسان کی محبت اسی طرح ہمیشہ رہتی ہے یعنی نہیں رہتی ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر کو ہم شروع سے پڑھیں یا آخر سے دونوں صورتوں میں اس کا مطلب یہی بنتا ہے اور اس کے الفاظ بھی یہی بنیں گے۔ اور اگر صرف مصرعہ اول کو الٹا کر کے پڑھیں تو بعینہ مصرعہ ثانیہ بن جائیگا اور اگر مصرعہ ثانیہ کو الٹا کر کے پڑھیں تو بعینہ مصرعہ اول بن جائے گا تو اس میں دو طرح سے قلب ہوا پورے شعر کا بھی قلب ہو سکتا ہے اور ایک مصرعہ کا بھی قلب ہو سکتا ہے۔

دونوں مصرعوں میں قلب کے حاصل ہونے کی مثال جیسے ارانا الالہ ہلالاً اناراً

ترجمہ:۔ ہمیں اللہ نے چمکتا ہوا چاند دکھا دیا۔

محل استشہاد:۔ اس میں پورے شعر میں بھی قلب ہے کہ اگر اس کو الٹا کر کے پڑھیں تو تب بھی یہی بنے گا کہ ”ارانا الالہ ہلالاً اناراً“۔ اور ہر ہر مصرعہ میں بھی قلب ہے۔ چنانچہ اگر پہلے مصرعہ کا قلب کر دیا جائے تو دوسرا مصرعہ ”ہلالاً اناراً“ بن جائے گا اور اگر دوسرے مصرعہ کا قلب کیا جائے تو بعینہ اول مصرعہ ”ارانا الالہ“ بن جائے گا۔

نثر میں قلب کے پائے جانے کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے کل فی فلک۔ اور بک فکبر ”ان دونوں جملوں کو شروع سے پڑھیں یا آخر سے دونوں صورتوں میں یہی الفاظ ہوں گے اور یہی معنی بنے گا۔

فائدہ:۔ قلب اور اوزان میں حروف مشدہ کو ایک ہی حرف سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ جملہ ”ارض خضرا“ شروع سے پڑھیں یا آخر سے دونوں صورتوں میں یہی لفظ بنتا ہے۔ اسی طرح حریری کا یہ قول ”سا کب کاس“ اسی طرح قاضی القصاۃ شرف الدین ابن البازی کا یہ شعر ہے۔

سورحماء بر بهامحروس۔

مذکورہ بالا صورتیں قلب کے مرکب ہونے کی تھیں اور قلب مرکب کی طرح مفرد میں بھی ہوتا ہے جیسے سلس اس میں عکس کی صورت میں بھی لفظ بنتا ہے فائدہ کبھی کبھار کلمات میں بھی قلب ہوتا ہے جیسے

عدلوا فما ظلمت لهم دول: سعدوا فما زالت لهم نعم

بذلوا فما شحت لهم شیم: رفعوا فما زالت لهم قدم

نعم لهم زالت فما سعدوا: دول لهم ظلمت فما عدلوا

قدم لهم زالت فما رفعوا: شیم لهم شحت فما بذلوا

حل استہدایہ: اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے والے دو شعروں کا دوسرے دو شعروں میں بالکل قلب کر دیا گیا ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ اللَّفْظِيُّ التَّشْرِيعُ وَيُسَمَّى التَّوْشِيْعُ وَذَاقَاتِيْنِ وَهُوَ بِنَاءُ النَّبِيتِ عَلَى قَافِيَتَيْنِ يَصْحُ الْمَعْنَى عِنْدَ الْوُقُوفِ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا أَيْ مِنَ الْقَافِيَتَيْنِ فَإِنْ قِيلَ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ يَصْحُ الْوَزْنُ وَالْمَعْنَى عِنْدَ الْوُقُوفِ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا لِأَنَّ التَّشْرِيعَ هُوَ أَنْ يَنْبِي الشَّاعِرَ نَبِيَّاتِ الْقَصِيدَةِ ذَاتَ قَافِيَتَيْنِ عَلَى بَحْرَيْنِ أَوْ صَرْنَيْنِ مِنْ بَحْرٍ وَاحِدٍ فَعَلَى أَيْ الْقَافِيَتَيْنِ وَقَفَتْ كَانَ شِعْرًا مُسْتَقِيمًا قُلْنَا الْقَافِيَةُ أَنْمَا هِيَ الْخِرَ النَّبِيتُ فَالْبِنَاءُ عَلَى قَافِيَتَيْنِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا إِذَا كَانَ النَّبِيتُ بِحَيْثُ يَصْحُ الْوَزْنُ وَيَحْصُلُ الشَّعْرُ عِنْدَ الْوُقُوفِ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا وَلَا لَمْ تَكُنِ الْأُولَى قَافِيَةً كَقَوْلِهِ شِعْرًا بِأَخِاطِبِ الدُّنْيَا مِنْ خُطْبِ الْمَرْأَةِ الدُّنْيَا الْحَسِينَةِ إِنَّهَا شَرَكُ الرَّدَى أَيْ حُبَالَةَ الْهَلَالِ وَقَرَارَةُ الْكَدَارِ أَيْ مَقَرُّ الْكَدُورَاتِ فَإِنْ وَقَفَتْ عَلَى الرَّدَى فَالْبِنَاءُ مِنَ الضَّرْبِ الثَّامِنِ مِنَ الْكَامِلِ وَإِنْ وَقَفَتْ عَلَى الْكَدَارِ فَهُوَ مِنَ الضَّرْبِ الثَّانِي مِنْهُ وَالْقَافِيَةُ عِنْدَ الْخَلِيلِ مِنْ الْخَرْ حَرْفٍ فِي النَّبِيتِ إِلَى أَوَّلِ سَاكِنٍ يَلِيهِ مَعَ الْحَرْكَةِ الَّتِي قَبْلَ ذَلِكَ السَّاكِنِ فَالْقَافِيَةُ الْأُولَى مِنْ هَذَا النَّبِيتِ هُوَ لَفْظُ الرَّوْيِ مَعَ حَرْكَةِ الْكَافِ مِنْ شَرَكِ وَالْقَافِيَةُ الثَّانِيَةُ هِيَ مِنْ حَرْكَةِ الدَّالِ مِنَ الْكَدَارِ إِلَى الْآخِرِ وَقَدْ يَكُونُ الْبِنَاءُ عَلَى أَكْثَرِ مِنَ الْقَافِيَتَيْنِ وَهُوَ قَلِيلٌ مُتَكَلَّفٌ وَمِنْ لَطِيفِ ذِي الْقَافِيَتَيْنِ نَوْعٌ يُوجَدُ فِي الشَّعْرِ الْفَارِسِيِّ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْآلِفَاظُ الْبَاقِيَةُ بَعْدَ الْقَوَافِي الْأُولِ بِحَيْثُ إِذَا اجْتَمَعَتْ كَانَ شِعْرًا مُسْتَقِيمًا الْمَعْنَى

ترجمہ:-

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک تشریع ہے جس کو توشیع اور ذواقاتین بھی کہتے ہیں اور وہ شعر کو ایسے دو قافیوں پر بنانے کو کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی پر بھی وقف کرنے کی صورت میں اس شعر کا معنی صحیح ہو جائے اگر یہ کہا جائے کہ مصنف کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ ان میں سے کسی ایک پر وقف کرنے کے وقت وزن اور معنی صحیح ہو جائیں کیونکہ تشریع یہ ہے کہ شاعر دو قافیوں والے قصیدے کے اشعار کو دو بحر و بحر پر یا ایک ہی بحر کے دو ضربوں پر اس طرح بنائے کہ ان میں سے کسی بھی ایک پر وقف کرنے کی صورت میں شعر صحیح ہو جائے ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قافیہ شعر کے آخر کو کہتے ہیں تو دو قافیوں پر بنانا اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب شعر کا وزن صحیح ہو اور ہر ایک قافیہ پر وقف کرنے کی صورت میں شعر بن جاتا ہو ورنہ پہلا قافیہ ہی نہ ہو گا جیسے شعراے کمینی دنیا کو رشتہ بھیجنے والے بیشک دنیا تا ہی کا چال اور حوادث اور مصائب کا گڑھا ہے اگر تم الردی پر وقف کرو گے تو یہ شعر بحر کامل کے ضرب ثامن میں سے بن جائے گا اور اگر الاکدار پر وقف کرو گے تو یہ شعر بحر کامل کے ضرب ثانی میں سے بن جائے گا اور علامہ ظہیل کے نزدیک قافیہ شعر کے آخری ساکن سے پہلے اس کے متصل ساکن تک ہوتا ہے اس حرکت کے ساتھ جو اس ساکن سے پہلے ہے تو اس شعر کا پہلا قافیہ لفظ الردی ہے شرک کے کاف کی حرکت کے ساتھ اور دوسرا قافیہ اکدار کے دال کی حرکت سے آخر تک ہے اور کبھی بناء شعر دو قافیوں سے زائد پر بھی ہوتی ہے لیکن یہ بہت کم ہے کہ پہلے قافیہ کے بعد باقی الفاظ اس طرح ہوں کہ جب وہ جمع ہوں تو شعر کا معنی صحیح بن جائے۔

تشریح:-

(۶) اس کو توشیع اور ذواقاتین بھی کہتے ہیں۔ توشیع کے معنی ہیں مزین کرنا اور خوبصورت بنانا اور اس کے ساتھ بھی چونکہ کلام خوبصورت بنتا ہے اسلئے اسے توشیع کہتے ہیں اور ذواقاتین اسے اسلئے کہتے ہیں کہ یہ دو قافیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

فائدہ:- شیخ سبکی نے کہا ہے کہ تشریع کا لفظ چونکہ صرف ان امور کے ساتھ خاص ہے جو شرعی ہوتے ہیں اسلئے اسے تشریع کہنا صحیح نہیں ہے بہر حال جو بھی ہو علم بدیع میں یہ تشریع کی اصطلاح سے معروف ہے۔

اصطلاح میں تشریع کسی شعر کو ایسے دو قافیوں پر مبنی کرنے کو کہتے ہیں جن میں سے کسی بھی ایک قافیہ پر وقف کرنے کی صورت میں

شعر کا معنی صحیح بننا ہو اور اس کے معنی میں کوئی نقصان نہ آتا ہو جیسے حریری کا یہ شعر

یا مخاطب الدنيا الدنية: انھا شرک الردی وقرارة الأکدار

تحقیق المفردات:- مخاطب خطبة النساء سے ماخوذ ہے کسی عورت کو پیغام نکاح دینا۔ دنیہ کمینہ، شرک متحرک الاوسط ہے بمعنی شکار کا جال۔ ردی ہلاکت۔ قرارة جائے قرار، ٹھہرنے کی جگہ۔ اکدار کدورت کے معنی میں ہے زندگی کو کڑوی اور تلخ بنانے والی چیزیں۔ ترجمہ:- اے کمینہ دنیا سے نکاح کرنے والے بیشک دنیا ہلاکتوں کا جال اور حواشات کی جگہ ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”الردی“ اور ”اکدار“ دونوں ایسے قافیہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پر وقف کرنے کی صورت میں شعر کے معنی اور وزن پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

پھر اس کی مزید تشریح سے پہلے علم عروض کی ذرا سی تفصیل کا جاننا ضروری ہے۔

اس میں بحر کامل کا ذکر آیا ہے تو بحر کامل اس وزن کو کہتے ہیں جس میں متفاعلن متفاعلن متفاعلن کا وزن دوبار آئے یعنی کل چھ بار متفاعلن کا وزن آئے متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن۔

پھر اگر ہم اس شعر میں الردی پر وقف کریں تو یہ شعر بحر کامل کے ضرب ثامن میں سے بن جائے گا اور اگر ہم اس کا وقف الاکدار پر کریں تو یہ بحر کامل کے ضرب ثانی میں سے بن جائے گا۔ پھر استعمال میں کبھی تو اس کے چھ کے چھ اوزان آتے ہیں اور کبھی چار اوزان آتے ہیں بحر کامل کے ضرب ثانی میں اس کے اوزان صحیح سالم اور پورے ہوتے ہیں البتہ اس کا ضرب مقطوع ہوتا ہے اور بحر کامل کے ضرب ثامن سے ہونے کی صورت میں اس کے چار اوزان صحیح سالم نہیں ہوتے ہیں بلکہ دو محذوف ہو جاتے ہیں چنانچہ اس پورے شعر کا وزن اس طرح ہے۔

یا مخاطب مستغفلن نیدنی مستغفلن یتانھا مستغفلن شر کرردا مستغفلن وقراتل متفاعلن اکدار مفعولن

تو ارادای پر وقف کرنے کی صورت میں ار اوزن بن جائیں گے اور الاکدار پر وقف کرنے کی صورت میں اس کے چھ اوزان بن جائیں گے۔ یعنی

مستغفلن مستغفلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن مفعولن۔

شارح نے شرح میں دو باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات یہ ذکر کی ہے مصنفؒ پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت ”یصح المعنی عند الوقوف علی کل منھما“ ناقص ہے بلکہ ان کو اس عبارت میں لفظ ”وزن“ کا اضافہ کر کے یوں عبارت لانی چاہئے تھی کہ ”یصح الوزن والمعنی عند الوقوف علی کل منھما“ کیونکہ تفریح کہتے ہیں شاعر کا اپنے شعر کے دو قافیوں کو ایسے دو بحروں پر یا ایک ہی بحر کے ایسے دو ضربوں پر پڑنی کرنے کو کہتے ہیں جن میں سے کسی بھی ایک پر وقف کرنے کی صورت میں اس شعر کا وزن اور معنی دونوں صحیح ہوں الغرض مصنفؒ کو معنی کی قید کے ساتھ وزن کی بھی قید لگانی چاہئے تھی جسے نہ لگا کر انھوں نے عبارت کو ناقص بنایا ہے۔

جواب:- مصنفؒ کی طرف سے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ (ان میں سے کسی بھی قافیہ پر وقف کرنے کی صورت میں شعر کا معنی صحیح ہو) اور قافیہ پر وقف تب ہی صحیح ہوتا ہے جب اس شعر کا وزن برابر ہو لہذا وزن کی شرط چونکہ قافیہ پر وقف کرنے کے ضمن میں آ رہا تھا اسلئے اس کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے مصنفؒ نے وزن کی قید نہیں بڑھائی ہے۔

شارحؒ نے دوسرے نمبر پر قافیہ کی تعریف کے بارے میں غلیل غوی کا قول نقل کر کے اسے اس شعر پر فٹ کیا ہے چنانچہ غلیل غوی نے قافیہ کی تعریف یوں کی ہے کہ قافیہ شعر کے آخری حرف سے پہلے ساکن اور اس سے پہلے والے متحرک حرف کے مجموعے کو کہتے ہیں چنانچہ مذکورہ شعر میں اگر ہم ردی پر وقف کریں تو قافیہ آخری ساکن سے پہلے متحرک چونکہ ”کاف“ ہے اسلئے قافیہ کاف سمیت آخر تک ہوگا اور اگر دوسرے مصرعہ پر وقف کریں تو شعر کے آخری ساکن سے پہلے چونکہ متحرک دال ہے اسلئے قافیہ دال سے آخر تک ہوگا۔

فائدہ:- مذکورہ شعر کے بعد حریری کے اشعار کچھ اس طرح ہیں۔

دارمٹی اضحک من یومها: ابکت عدا بعدلہا من دار

غاراتھا لا تنقضی واسیرھا: لا یفتدی بجلال الاخطار

یہ دوسری قافیہ پڑنی ہیں اگر پہلے والے قافیہ کو اختیار کیا جائے تو اشعار اس طرح بنیں گے

یا خاطب الدنیا الدنیا: انھا شرک الردی۔

دارمٹی ما اضحکت: من یومھا ابکت غدا۔

غاراتھا لا تنقضی: واسیرھا لا یفتدی۔

تشریح عام طور پر تو دو قافیوں پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسے زیادہ پر مشکل ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار زیادہ میں بھی تشریح پائی جاتی ہے جیسے حریری کے اس شعر میں ہے

جودی علی المستہتر الصب الجوی: وتعطفی بوصالہ وترحمی

ذالمبتلی المتفکر القلب الشجی: لم اکشفی عن حالہ لا تظلمی

اس میں کئے قافیہ ہیں اول رائیہ جو ”مستہتر“ اور ”متفکر“ میں ہے چنانچہ ان کو حذف کرنے کے بعد یوں کہا جاسکتا ہے۔

جودی علی المستہتر: ذالمبتلی المتفکر

دوسرا رائیہ ہے جو صب اور قلب میں ہے چنانچہ یوں کہا جاسکتا ہے۔

جودی علی المستہتر الصب الجوی: ذالمبتلی المتفکر القلب الشجی

تیسرا رائیہ جو ”تعطفی“ اور ”اکشفی“ میں ہے چنانچہ اس کو یوں بھی پڑھا جاسکتا ہے۔

جودی علی المستہتر الصب الجوی وتعطفی: ذالمبتلی المتفکر القلب الشجی ثم اکشفی۔

چوتھے نمبر پر جو وصالہ اور حالہ میں ہے چنانچہ اس کو یوں پڑھا جاسکتا ہے۔

فیقال جودی علی المستہتر الصب الجوی وتعطفی وصالہ

ذالمبتلی المتفکر القلب الشجی ثم اکشفی عن حالہ

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِي لَزُومٌ مَا لَا يَلْزَمُ وَيُقَالُ لَهُ الْإِلْتِزَامُ وَالتَّضَمُّنُ وَالتَّشْدِيدُ وَالْإِعْنَاثُ وَهُوَ أَنْ يَجْنِي قَبْلَ

الْحَرْفِ الرَّوِيِّ وَهُوَ الْحَرْفُ الَّذِي تُبْنَى عَلَيْهِ الْقَصِيدَةُ وَتُنْسَبُ إِلَيْهِ فَيُقَالُ قَصِيدَةُ لَامِيَّةٍ أَوْ مِثْمِيَّةٍ مَثَلًا مِنْ

رَوَيْتُ الْحَبْلَ إِذَا قَاتَلْتَهُ لِأَنَّهُ يُجْمَعُ بَيْنَ الْآيَاتِ كَمَا أَنَّ الْقَتْلَ يُجْمَعُ بَيْنَ قَوَى الْحَبْلِ أَوْ مِنْ رَدَيْتُ عَلَى

الْبَعِيرِ إِذَا شَدَدْتُ عَلَيْهِ الرِّوَاءَ وَهُوَ الْحَبْلُ الَّذِي يُجْمَعُ بِهِ الْأَحْمَالُ أَوْ مَافِي مَعْنَاهُ أَيْ قَبْلَ الْحَرْفِ الَّذِي

هُوَ فِي مَعْنَى الرَّوِيِّ مِنَ الْفَاصِلَةِ يَعْنِي الْحَرْفَ الَّذِي وَقَعَتْ فِي فَوَاصِلِ الْفَقْرِ مَوْقِعَ حَرْفِ الرَّوِيِّ فِي

قَوَافِي الْآيَاتِ وَفَاعِلُ يَجْنِي هُوَ قَوْلُهُ مَا لَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ يَعْنِي يُؤْتَى قَبْلَهُ بِشَيْءٍ لَوْ جُعِلَ الْقَوَافِي

أَوْ الْفَوَاصِلُ اسْتِجَاعًا لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْإِتْيَانِ بِذَلِكَ الشَّيْءِ وَيَتِمُّ السَّجْعُ بِذَوْنِهِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ كَانَ يَنْبَغِي

أَنْ يَقُولَ مَا لَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ أَوْ الْقَافِيَةَ لِيُؤَافِقَ قَوْلُهُ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِيِّ أَوْ مَافِي مَعْنَاهُ فَهُوَ لَمْ يَعْرِفْ

مَعْنَى هَذَا الْكَلَامِ ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ يَجْنِي قَبْلَ كَذَا مَا لَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ

فِي بَيِّنَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ أَوْ فَاصِلَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ وَالْأَفْقَى كُلُّ بَيْتٍ وَفَاصِلَةٍ يَجْنِي قَبْلَ الْحَرْفِ الرَّوِيِّ أَوْ مَافِي مَعْنَاهُ

مَا لَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ قَفَانَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلَ بَسِيطِ اللَّوِيِّ بَيْنَ الدُّخُولِ

فَحَوْمِلٍ وَقَدْ جَاءَ قَبْلَ اللَّامِ بَيْنَهُمْ مَفْتُوحٌ وَهُوَ لَيْسَ بِلَازِمٍ فِي السَّجْعِ وَقَوْلُهُ قَبْلَ حَرْفِ الرَّوِيِّ أَوْ مَافِي

مَعْنَاهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ يَجْرِي فِي النَّثْرِ وَالنُّظْمِ نَحْوُ قَامَا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرُ وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرُ فَالرَّاءُ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الرَّوْيِ وَمَجْنَبُ الْهَاءِ قَبْلَهَا فِي الْفَاعِلَتَيْنِ لُزُومٌ مَا يَلْزَمُ لِصِحَّةِ الشَّجْعِ بِدُونِهَا لَخَوْفِ لَا تَنْهَرُ وَلَا تَسْخَرُ وَلَا تَنْخَرُ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ سَائِسٌ كَرَعَمُرٍ وَإِنْ تَرَخْتُ مَبْنِيَّ أَيْدِي بَدَلٌ مِنْ عَمُرٍ وَلَمْ تَمْنَنْ وَإِنْ هَبِي جَلَبَتْ أَيْ لَمْ تَقْطِعْ أَوْ لَمْ تَخْلُطْ بِهِ وَإِنْ عَظُمَتْ وَكَثُرَتْ فَتَى غَيْرُ مَخْجُوبٍ الْغِنَى عَنْ صِدْقِهِ وَلَا مُظْهَرِي الشُّكُوفِ إِذَا النُّعْلُ زَلَّتْ زَلَّةً الْقَدَمُ وَالنُّعْلُ كِنَايَةٌ عَنْ نُزُولِ الشَّرِّ وَالْمَخْنَةُ رَأْيُ خَلَّتِي أَيْ فَفَرَى مِنْ حَيْثُ يَخْفَى مَكَانَهَا لِأَنِّي كُنْتُ أَسْتَرْهَا بِالْجَمَلِ فَكَانَتْ أَيْ خَلَّتِي قَدَى عَيْنِيهِ حَتَّى تَجَلَبَتْ أَيْ انْكَشَفَتْ وَزَالَتْ بِأَصْلَاحِهِ إِيَّاهَا بِأَيْدِيهِ يَغْنَى مِنْ أَحْسَنِ اهْتِمَامِهِ جَعَلَهُ كَالدَّاءِ اللَّارِمِ لِأَشْرَفِ أَعْضَائِهِ حَتَّى تَلَفَّاهُ بِالْإِصْلَاحِ فَحَرَّتْ الرَّوْيُ وَهُوَ التَّاءُ وَقَدْ جَبِي قَبْلَهُ بِلَامٍ مُشَدَّدَةٍ مَفْتُوحَةٍ وَهُوَ لَيْسَ بِلَا زِمٍ فِي الشَّجْعِ لِصِحَّةِ الشَّجْعِ بِدُونِهَا لَخَوْفِ جَلَبَتْ مُدَّتْ وَمَنْتْ وَأَنْشَقَّتْ وَنَحْوُ ذَلِكَ تَرْجَمَ -

اور محسنات لفظیہ میں سے ایک لزوم مالا یلزم ہے جس کو التزام، تضمین، تشدید، اعنات بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حرف روی سے پہلے آئے۔ حرف روی وہ حرف ہے جس پر قصیدہ کی بناء ہوتی ہے اور اس کی طرف قصیدہ منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے قصیدہ لامیہ یا میمییہ یہ رویت اخیل سے ماخوذ ہے بمعنی رسی بٹنا کیونکہ یہ بھی اشعار کو جمع کر دیتا ہے جیسے قفل کے ذریعہ رسی کے ریشے جمع ہو جاتے ہیں یا رویت الجیر سے ماخوذ ہے بمعنی اونٹ پر بوجھ کیلئے رسی باندھنا رواں بوجھ باندھنے کی رسی کو کہتے ہیں یا جو اس کے معنی میں ہو یعنی اس حرف سے پہلے جو حرف روی کے معنی میں ہو یعنی فاصلہ میں سے اور فاصلہ اس حرف کو کہتے ہیں جو فقروں کے آخر میں اشعار کے قافیوں میں حرف روی کی جگہ ہوتا ہے۔ تبجی کا فاعل مصنف کا مالک بلازم فی السجع ہے یعنی وہ جو جمع میں لازم نہ ہو یعنی اس سے پہلے وہ چیز لائی جائے کہ اگر قوافی اور فاصلوں کو جمع بنا دیا جائے تو اس چیز کی ضرورت نہ ہو بلکہ جمع اس کے بغیر ہی تام ہو جائے تو جس نے یہ کہا ہے کہ مصنف کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ مالک بلازم فی السجع والقافیہ تاکہ اس کا قول قبل حرف روی اور مافی معناه کے موافق ہو جائے تو وہ اس کلام کا مطلب ہی نہیں سمجھا ہے۔ پھر یہ بات بھی فحی نہیں ہے کہ جمع میں مالک بلازم کے آنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ دو یا دو سے زیادہ شعروں کا فاصلوں میں ہو ورنہ پھر ہر شعر اور فاصلہ میں حرف روی یا اس کے قائم مقام سے پہلے اس چیز کا ہونا لازم ہو گا جو جمع میں لازم نہیں ہے جیسے شاعر کا شعر ہے ذرا ٹھہر جاؤ تاکہ ہم محبوبہ اور اس کی منزل پر جو مقام دخول اور حوٹل کے درمیان میں ہے جی ٹھہر کر روکیں یہاں پر جمع میں لازم سے پہلے میم مفتوح آیا ہے جو جمع میں لازم نہیں ہے مصنف کے قول قبل حرف روی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نظم اور نثر دونوں میں جاری ہوتا ہے جیسے تو آپ یتیم کو کو غصہ نہ کریں اور مسائل کو مت جھڑکیں۔ تو اس میں راء حرف روی کی طرح ہے ورنہ دونوں فاصلوں میں حرف ہاء کا آجانا لزوم مالا یلزم ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی صحیح ہے جیسے لائتھر، لاتسر، اور جیسے شکریہ ادا کروں گا میں عمر و کا کہ اگر میری موت مؤخر ہوگی یعنی اس کی ان نعمتوں کا جو کثیر ہونے کے باوجود منقطع نہیں ہوئی ہیں یا ان کا احسان نہیں جتلیا گیا ہے ایسا نو جوان ہے کہ اس کی دولت دوستوں سے مستور نہیں ہے اور نہ شکایت ظاہر کرتا ہے جب اس کا پیر پھل جائے قدم اور جوتے کا مہلسنا مصیبت کے آنے سے کنایہ ہے میری تنگدستی کو وہ سمجھ گیا میرے چھپائے رکھنے کے باوجود تو میری تنگدستی اس کی آنکھ کا تکیا بن گئی یہاں تک کہ وہ دہر ہوگی یعنی نعمتوں کے ساتھ اس کا ازالہ کرنے سے وہ ختم ہو گئی یعنی یہ اس کا حسن اہتمام ہے کہ غیر کی ضرورت اس کی آنکھ کی تکلیف کی طرح بن جاتی ہے یہاں تک کہ وہ اس کا تذکرہ کر لیتا ہے تو حرف روی تا ہے جس سے پہلے لام مشددہ مفتوحہ ہے جو جمع میں لازم نہیں ہے کیونکہ جمع اس کے بغیر بھی صحیح ہے مثلاً جلست، مدت، منت، انشقت وغیرہ ذلک تشریح:-

(۷) محسنات لفظیہ میں سے ایک لزوم مالا یلزم ہے اسے التزام، تضمین، تشدید، اور اعنات بھی کہتے ہیں یہ لغت میں جمع کے اندر اس چیز کا اہتمام کرنے کو کہتے ہیں جو لازم نہ ہو۔ اور اصطلاح میں لزوم مالا یلزم حرف روی یا فاصلہ سے پہلے ایسے لفظ کے لانے کو کہتے ہیں جس کا لانا جمع

اور فاصلہ کیلئے لازم اور ضروری نہ ہو اور یہ نظم اور نثر دونوں میں پایا جاتا ہے

نثر کی مثال جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے فاما الیتیم فلا تقهر واما السائل فلا تنهر ترجمہ:- پس یتیم کو آپ غصہ نہ کریں اور سائل کو نہ جھڑکیں۔

محل استشہاد: اس آیت میں ”فلا تقهر اور فلا تنهر“ دونوں جگہوں میں اس آیت کا فاصلہ ”را“ ہے اور ان دونوں مقامات پر ”را“ سے پہلے ”ھا“ کا التزام کیا گیا ہے حالانکہ فاصلہ کیلئے ”را“ سے پہلے ”ھا“ کا لانا کوئی ضروری نہیں تھا جیسے کہا جاتا ہے تنہر، تسخر، تسنحر وغیرہ۔ تو اس طرح کے الفاظ لانے سے بھی فاصلہ حاصل ہو جاتا تھا۔

نظم میں لزوم مالا یلزم کی مثال جیسے عمرو ابن عفان کی تعریف میں عبداللہ بن زبیر اسدی کے یہ اشعار ہیں۔

سناشکر عمروا ان تراخت منیتی: ایادی ولم تمنن وان همی جلت -

فتی غیر محبوب الغنی عن صدیقہ: ولا مظہری الشکوی اذا النعل زلت -

راى خلتي من حيث يخفى مكانه: فكانت قذی عینہ حتی تجلت -

تحقیق المفردات:- منیہ موت - ایادی ید کی جمع ہے نعمت اور مالداری - جلت بڑھ جانا عظیم بن جانا - فتی جوان - محبوب چھپا ہوا ہونا - غنی مالدار - شکوی شکایت کرنا النعل زلت کے لغوی معنی ہیں جوتے کا پھسل جانا - اور اس سے مراد مصیبت، آفت، اور پریشانی کا آ جانا ہے۔ خل دوستی - قذی آنکھ کا تنکا - تجلت - کے معنی ہیں ختم ہو گیا۔

ترجمہ:- میں عمرو کا شکر یہ ادا کروں گا اگر میری موت مؤخر ہوگئی، اور نعمتوں کا شکر یہ ادا کروں گا جو منقطع نہیں ہوئی ہیں اگرچہ وہ بڑھ گئی ہیں۔ ایسا نو جوان ہے جس کے دوستوں سے اس کی مالداری چھپی ہوئی نہیں ہے۔ اور نہ شکایت کرنے والا ہے جب اس پر کوئی پریشانی آجائے۔ اس نے میری غربت ایسی جگہ سے معلوم کر لی جو چھپی ہوئی تھی تو وہ اس کی آنکھ کا تنکا بن گئی یہاں تک وہ زائل ہوگئی۔

محل استشہاد:- ان اشعار میں آخری حرف، حرف روی ”ت“ ہے جمع برابر کرنے کیلئے اس سے پہلے لام لانے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ لام کے بغیر بھی جمع برابر ہو سکتا تھا مثلاً یوں کہہ دیتے جلت مدت منت انشقت وغیرہ لیکن اس کے باوجود ان میں ”ت“ سے پہلے لام لانے کا اہتمام کیا گیا ہے تو یہ لزوم مالا یلزم ہے اور اردو کے اشعار میں یہ چیز زیادہ پائی جاتی ہے اس کی مزید تفصیل کیلئے خواجہ عزیز الحسن مجذوب کا دیوان دیکھا جا سکتا ہے۔

شارح نے اس کے ذیل میں دو باتیں بیان کی ہیں۔

پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ مصنف نے کی عبارت پر کسی آدمی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مصنف کی عبارت ”سالیس بلازم فی السجع“ ناقص ہے اسلئے کہ اس سے پہلے دو چیزوں کا ذکر ہے ایک حرف روی کا اور دوسرا فواصل کا اور یہ صرف فواصل پر دلالت کرتا ہے حرف روی پر دلالت نہیں کرتا ہے اسلئے ان کو چاہئے تھا کہ اس طرح کی عبارت لاتے ”سالیس بلازم فی السجع او القافیہ“ تاکہ سجع کا تعلق نثر کے ساتھ ہوتا اور قافیہ کا تعلق نظم کے ساتھ ورنہ سجع کا تعلق دونوں کے ساتھ کرنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نظم کیلئے قافیہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور نثر کیلئے سجع کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

جواب:- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اعتراض ایک غلط فہمی پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ معترض نے سمجھا ہے کہ مصنف کے نزدیک سجع سے فاصلہ مراد ہے حالانکہ مصنف کی مراد سجع سے فاصلہ نہیں ہے بلکہ لزوم مالا یلزم میں قوافی اور سجع سے ان کی مراد یہ ہے کہ آیت یا شعر کے ختم ہونے سے پہلے پہلے ایسا لفظ لانا جس کا لانا ضروری نہ ہو۔

دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ ”ان یجئ قبل حرف الروی“ اس کا مطلب یہ ہے کہ حرف روی یا اس کے قائم مقام سجع کیلئے لزوم مالا یلزم کم از کم دو یا دو سے زیادہ اشعار یا فواصل میں پایا جائے ضروری ہے اور اگر اس طرح نہ ہو تو پھر یہ تعریف ہر شعر پر صادق آئے گی کہ ہر شعر اور



ہر فاصلہ میں لزوم مالا یلزم فی السجع پایا جاتا ہے جیسا کہ امر و القیس کے اس شعر میں ہے۔

قفا نلک من ذکرى حبيب ومنزل :: بسقط اللوى بين الدخول فحومل

تحقیق المفردات :- قفا وقف یقف سے امر کا صیغہ ہے بمعنی رک جاؤ۔ سقط اللوی ریت کا ٹیلہ دخول اور حومل دو جگہوں کے نام ہیں۔

ترجمہ :- اے میرے دونوں ساتھیوں رک جاؤ تاکہ ہم روئیں محبوبہ اور اس کے ٹھکانے کو یاد کر کے ریت کے ٹیلوں کے پاس مقام دخول اور حومل

کے درمیان۔

محل استشہاد :- اس شعر میں امر و القیس حرف روی لام سے پہلے میم مفتوحہ لائے ہیں جس کی سجع میں ضرورت نہ تھی تو لزوم مالا یلزم نہیں ہوگا ہاں اگر دو یا دو سے زیادہ اشعار میں اس طرح ہوتا تو پھر ضرور لزوم مالا یلزم ہوگا الغرض لزوم مالا یلزم کا دو یا دو سے زیادہ اشعار میں پایا جانا ضروری ہے۔

وَأَصْلُ الْحُسْنِ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ أَيْ فِي جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ أَنْ تَكُونَ الْأَلْفَاظُ تَابِعَةً لِلْمَعْنَى دُونَ الْعَكْسِ أَيْ لَا أَنْ تَكُونَ الْمَعْنَى تَوَابِعَ لِلْأَلْفَاظِ بَأَنْ يُؤْتَى بِالْأَلْفَاظِ مُتَكَلِّفَةً مَصْنُوعَةً فَيَتَّبِعُهَا الْمَعْنَى كَيْفَ مَا كَانَتْ كَمَا يَفْعَلُهُ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ الَّذِينَ لَهُمْ شَغَفٌ بِإِزَادِ الْمُحَسِّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ فَيَجْعَلُونَ الْكَلَامَ كَأَنَّهُ غَيْرُ مَسْئُوقٍ لِإِقَادَةِ الْمَعْنَى وَلَا يُبَالُونَ بِخَفَاءِ الدَّلَالَةِ وَرَكَاتِ الْمَعْنَى فَيَصِيرُ كَغَمْدٍ مِنْ ذَهَبٍ عَلَى سَيْفٍ مِنْ خَشَبٍ بَلِ الْوَجْهُ أَنْ تَتَرَكَ الْمَعْنَى عَلَى سَجِيَّتِهَا فَتَطْلُبُ لِأَنْفُسِهَا أَلْفَاظًا تَلِيْقُ بِهَا وَعِنْدَ هَذَا تَظْهَرُ الْبَلَاغَةُ وَالْبَرَاغَةُ وَيَتَمَيَّزُ الْكَامِلُ مِنَ الْقَاصِرِ وَجِنِّ رُتَبِ الْحَرِيرِيِّ مَعَ كَمَالِ فَضْلِهِ فِي دِيْوَانِ الْإِنْشَاءِ عَجَزَ فَقَالَ إِنَّهُ الْخَشَابُ هُوَ رَجُلٌ مَقَامَاتِي وَذَلِكَ لِأَنَّ كِتَابَهُ حِكَايَةٌ تَجْرِي عَلَى حَسَبِ إِرَادَتِهِ وَمَعَانِيهِ تَتَّبِعُ مَا اخْتَارَهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمَصْنُوعَةِ فَأَيْنَ هَذَا عَنِ كِتَابِ أَمْرِ بِهِ فِي قُضِيَّةٍ وَمَا أَحْسَنَ مَا قِيلَ فِي التَّرْجِيحِ بَيْنَ الصَّاحِبِ وَالصَّابِي إِنْ الصَّاحِبُ كَانَ يَكْتُبُ كَمَا يُرِيدُ وَالصَّابِي كَمَا يُؤْمَرُ وَيَبْنِي الْحَالِينَ بُؤْنَ بَعِيدٌ وَلِهَذَا قَالَ قَاضِي قُمْ حِينَ كَتَبَ إِلَيْهِ الصَّاحِبُ أَيُّهَا الْقَاضِي بِقُمْ قَدْ عَزَزْنَاكَ قُمْ وَاللَّهِ مَا عَزَلْتَنِي إِلَّا هَذِهِ السَّجْعَةَ۔

ترجمہ :-

اور مذکورہ تمام محسنات لفظیہ میں حسن کی شرط یہ ہے کہ الفاظ معنی کے تابع ہوں اس کا عکس نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ معانی الفاظ کے تابع ہوں اس طور پر کہ الفاظ کو متکلف بنا بنا کر لایا جائے اور کبھی اتفاق معانی اس کے تابع ہوں جیسا کہ بعض وہ متأخرین کرتے ہیں جو محسنات لفظیہ کے لانے کے دلدادہ ہیں وہ کلام کو ایسا بنادیتے ہیں کہ گویا کہ وہ معنی کے افادہ کیلئے لایا ہی نہیں گیا ہے اور وہ ان کے معنی کی باریکی اور لطافت کی پرواہ نہیں کرتے ہیں تو وہ سونے کے نیام میں لکڑی کی تلوار کی طرح ہے بلکہ طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ معانی کو ان کی حالت پر چھوڑ کر ان کیلئے مناسب الفاظ تلاش کئے جائیں تاکہ بلاغت کی شان ظاہر ہو جائے اور کامل کی قاصر سے پہچان ہو سکے چنانچہ علامہ حریری کو انشاء پر دازی میں انتہائی کمال اور حد درجہ فضیلت حاصل ہونے کے باوجود جب انہیں انشاء پر دازی کیلئے ملازم رکھا گیا تو انہوں نے برملا اپنے عجز کا اظہار کر دیا جس پر ابن خشاب نے کہا کہ چھوڑو یہ مقاماتی آدمی ہے یعنی ان کی کتاب حکایات پر مشتمل ہے جو ان کے حسب منشاء وجود میں آئی ہے پھر بعد میں اس کیلئے معانی گھڑ کر ان معانی کو الفاظ کے تابع بنایا گیا ہے تو یہ کہاں مقابل بن سکتی ہے اس کتاب کا جو حسب حکم کسی خاص مضمون میں لکھی گئی ہو اور ترجیح کے سلسلہ میں صاحب اور صابی میں کتنا بہتر فیصلہ ہے کہ صاحب اپنے منشاء کے مطابق لکھتا تھا اور صابی اپنے آمر کے منشاء کے مطابق لکھتا تھا اور ان دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے اسی لئے قاضی قم نے کہا تھا جب صاحب نے ان کے پاس یہ لکھ بھیجا کہ ”اے قم کے قاضی ہم نے تم کو معزول کر دیا ہے تو تم کھڑے ہو جاؤ“ خدا کی قسم مجھے صرف اس سجع نے معزول کر دیا ہے۔

تشریح :-

واصل الحسن فی ذلك :- یہاں سے نوٹ کے طور پر ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ محسنات لفظیہ میں حسن اصل کے اعتبار سے معنی میں ہوتا ہے اور الفاظ ان معانی کے تابع ہوتے ہیں جبکہ متاخرین نے اس کا عکس قول اختیار کیا ہے کہ محسنات لفظیہ میں مقصود اور حسن کے اعتبار سے اصل الفاظ ہوتے جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کچھ لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ الفاظ بہتر سے بہتر لانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان الفاظ کے معنی کی باریکی اور لطافت پر کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی مثال اس طرح بن جاتی ہے جیسے کوئی سونے کے پر تلے میں لکڑی کی تلوار رکھے جس طرح یہ برا ہے اسی طرح معانی کا خیال کئے بغیر خوب صورت الفاظ لانا بھی برا ہے۔

لہذا محسنات لفظیہ میں بھی اصل اور مقصود معنی ہوتا ہے اور فرع اور غیر مقصود لفظ ہوتا ہے اسلئے اس میں معانی کو اپنی جگہ پر چھوڑ کر ان کے لئے مختلف الدالات الفاظ لائے جاتے ہیں ہمارے اس دعویٰ پر یہ واقعہ بھی دلالت کرتا ہے کہ علامہ حریری کو صاحب ابن عباد نے ان کی بلاغت و انشاء پر دازی میں مہارت تامہ اور شہرت عامہ ہونے کی وجہ سے شاہی مراسلات لکھنے کیلئے مقرر کر دیا تھا لیکن وہ محض ایک افسانہ نگار تو تھے حقیقی معنی میں انشاء پر داز نہ تھے جس کی وجہ سے ان کو برملا اپنی عاجزی اور بے بسی کا اظہار کرنا پڑا تو اس پر ابن العشاب نے کہا کہ ”دعوہ انہ رجل مقاماتی“ اسے چھوڑ دو یہ مقاماتی آدمی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کتاب مقامات (جو مختلف مقامات کی طرف منسوب ہے) میں ان کے صحیح الفاظ ان کے ارادے کے مطابق چلتے رہتے ہیں جن کا کوئی معنی نہیں ہوتا ہے پھر بعد میں ان کیلئے کوئی معنی گھڑ لیا جاتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ بہتر ایک اور فیصلہ ہے جو صاحب اور صابی کے بارے میں ہوا ہے چنانچہ صاحب ابن عباد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ”ان الصاحب کان یکتب کمایرید“ صاحب وہ لکھتا تھا جو اس کے دل میں آتا تھا اور صابی کے بارے میں کہا گیا ہے ”ان الصابی کان یکتب کمایؤمر“ صابی وہ لکھتا تھا جو اسے کہا جاتا تھا۔ ظاہر ہے ایک اپنے ارادے کے محور میں محصور اور دوسرا دوسرے ارادے کا مظہر ہے تو دونوں میں ترجیح صاف ظاہر ہے کہ جو ہر ایک کے ارادے کے مطابق لکھے وہ زیادہ بہتر ہوتا ہے اس سے جو صرف اپنے ارادے میں بند ہو۔ اسی طرح ابن عباد نے ایک شعر بنا کر اسے قاضی قم کی معزولی کیلئے اس کے پاس بھیجا ”ایہا القاضی بقم انا عزلناک فقم“ اے قم کے قاضی ہم نے تم کو معزول کر دیا لہذا تم کھڑے ہو جاؤ۔ تو جب یہ شعر قاضی قم کے پاس پہنچا تو وہ کہنے لگا کہ ”واللہ ما عزلنی الا هذه السجعة“ یعنی مجھے معزول کرنے کی کوئی اور وجہ نہیں ہے لیکن یہ شعر کہا گیا تھا تو اسے فٹ کرنے کیلئے اسے میری طرف بھیج کر مجھے معزول کر دیا گیا ہے۔

خَاتِمَةٌ مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ فِي السَّرَقَاتِ الشَّعْرِيَّةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا بِمَثَلِ الْإِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِينِ وَالْعَقْدِ وَالْحُلِّ وَالتَّلْمِيحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ بِمَثَلِ الْقَوْلِ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالتَّخْلُصِ وَالْإِنْتِهَاءِ وَإِنَّمَا قُلْنَا أَنَّ الْخَاتِمَةَ مِنَ الْفَنِّ الثَّالِثِ دُونَ أَنْ نَجْعَلَهَا خَاتِمَةَ الْكِتَابِ خَارِجَةً عَنِ الْفُنُونِ الثَّلَاثَةِ كَمَا تَوَهَّمُ غَيْرُنَا لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ قَالَ فِي الْخُرْبَحْتِ الْمُحَسَّنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ هَذَا مَا تيسَّرَ لِي بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى جَمْعُهُ وَتَخْرِيزُهُ مِنْ أَصُولِ الْفَنِّ الثَّالِثِ وَبَقِيَتْ أَشْيَاءٌ يَذْكُرُهَا فِي الْعِلْمِ الْبَدِيعِ بَعْضُ الْمُصَنِّفِينَ وَهُوَ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا مَا يَجِبُ تَرْكُ التَّعَرُّضِ لَهُ لِغَدَمِ كَوْنِهِ رَاجِعًا إِلَى تَحْسِينِ الْكَلَامِ أَوْ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ فِي ذِكْرِهِ لِكَوْنِهِ دَاخِلًا فِي مَا سَبَقَ مِنَ الْأَبْوَابِ وَالثَّانِي مَا لَيْسَ بِأَسْ بَدِ كَرِهٍ لِإِسْتِمَالِهِ عَلَى فَائِدَةٍ مَعَ غَدَمِ دُخُولِهِ فِي مَا سَبَقَ بِمَثَلِ الْقَوْلِ فِي السَّرَقَاتِ الشَّعْرِيَّةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا۔

ترجمہ:-

یہ فن ثالث کا خاتمہ ہے سرقات شعریہ اور ان چیزوں کے بیان میں جو ان کے متعلق ہیں جیسے اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح، وغیرہ جیسے حسن ابتداء، تخلص، حسن انتہاء کی بات چیت۔ ہم نے اس کو فن ثالث کا خاتمہ بنایا ہے اصل کتاب کا خاتمہ نہیں بنایا ہے جیسا کہ دوسرے لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے اسلئے کہ مصنف نے محسنات لفظیہ کی بحث کے آخر میں کہا ہے کہ یہ وہ ہے جو میرے لئے خدا کے حکم سے میسر ہوا ہے فن ثالث کے اصول کے جمع اور تحریر میں سے اور کچھ اور ایسی چیز رہ گئیں ہیں جن کو بعض لوگ علم بدیع میں ذکر کرتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہیں جن کا ذکر نہ کرنا ضروری ہے اس

وجہ سے کہ ان سے کلام میں سن پیدا نہیں ہوتا ہے اور یا سابقہ قسموں میں ضمنی طور پر ان کے مذکور ہونے کی وجہ سے ان کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے دوسری وہ چیزیں ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایک تو وہ مفید ہیں اور دوسرے نمبر پر اس وجہ سے کہ ان کا اس سے پہلے ذکر بھی نہیں ہوا ہے جیسے سرقات شرعیہ اور ان کے متعلقات کے بارے میں تفصیل۔

تشریح:-

یہ خاتمہ فن ثالث کا ہے اور اس میں سرقات شرعیہ اور ان کے توابع مثلاً اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلخیص، ابتداء، تلخیص اور انتہاء کا ذکر ہوگا جن کی تفصیل آگے آرہی ہے شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اسے کتاب کا خاتمہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ کتاب کا خاتمہ نہیں ہے بلکہ فن ثالث کا خاتمہ ہے اسکی دلیل ایضاح میں مصنف کی تصریح ہے چنانچہ ایضاح میں مصنف نے علم بدیع کے محسنات لفظیہ کے مکمل کرنے بعد لکھا ہے کہ ”ہذا مائیسر لی باذن اللہ تعالیٰ جمعہ و تحریرہ من اصول الفن الثالث و بقیۃ اشیاء یدکرہا بعض المصنفین و هو قسمان احدہما ما یجب ترک التعرض لہ لعدم کونہ راجعاً الی تحسین الکلام او لعدم الفائدة فی ذکرہ لکونہ داخلًا فیما سبق من الابواب و الشانسی ما لا یأس بذکرہ لاشتمالہ علی فائدۃ مع عدم دخولہ فیما سبق مثل القول فی السرقات الشعریۃ و ما یصل بہا“ یعنی خدا کے حکم سے یہاں تک ہم نے محسنات لفظیہ بیان کر دیے ہیں اور اب کچھ چیزیں ایسی رہ رہی ہیں جن کو بعض مصنفین نے اپنی مصنفات میں ذکر کیا ہے پھر ان کی دو قسمیں ہیں کچھ وہ ہیں جو ضمنی طور پر سابقہ مباحث میں داخل ہیں اور ان کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے اسلئے ہم ان کا تو ذکر نہیں کریں گے لیکن کچھ وہ ہیں جن کا سابقہ مباحث میں ضمنی طور پر بھی ذکر نہیں ہوا ہے اور ان کے ذکر کرنے میں فائدہ بھی ہے اسلئے ہم ان کا ذکر کریں گے اور وہ سرقات شرعیہ وغیرہ ہیں۔ تو اس سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوتی ہے کہ مصنف کے نزدیک چونکہ خاتمہ فن ثالث میں داخل ہے تینوں قسموں سے خارج ہو کر کتاب کا خاتمہ نہیں ہے اسلئے ہم نے اسے فن ثالث کا خاتمہ قرار دیا ہے کتاب کا خاتمہ قرار نہیں ہے۔

اتِّفَاقُ الْقَائِلِينَ عَلَى لَفْظِ التَّشْبِيهِ إِنْ كَانَ فِي الْغَرَضِ عَلَى الْعُمُومِ كَالْوَصْفِ بِالشَّجَاعَةِ وَالسَّخَاءِ وَحُسْنِ الْوُزْنِ وَالْبَهَاءِ وَنَحْوِ ذَلِكَ فَلَا يُعَدُّ هَذَا الْإِتِّفَاقُ سَرَقَةً وَلَا اسْتِعَانَةً وَلَا أَخْذًا وَنَحْوِ ذَلِكَ بِمَا يُؤَدِّي هَذَا الْمَعْنَى لِتَقَرُّرِهِ أَيْ لِتَقَرُّرِ هَذَا الْغَرَضِ الْعَامِ فِي الْعُقُولِ وَالْعَادَاتِ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْفَصِيحُ وَالْأَعْجَمُ وَالشَّاعِرُ وَالْمُفْجَمُ وَإِنْ كَانَ اتِّفَاقُ الْقَائِلِينَ فِي وَجْهِ الدَّلَالَةِ أَيْ طَرِيقِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْغَرَضِ كَالْتَشْبِيهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ وَكَذَلِكَ رَهْنَاتٍ تَدُلُّ عَلَى الصِّفَةِ لِاخْتِصَاصِهَا بِمَنْ هِيَ لَهُ أَيْ لِاخْتِصَاصِ تِلْكَ الْهَيْئَاتِ بِمَنْ ثَبَتَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ لَهُ كَوَصْفِ الْجَوَادِ بِالْتَهْلِيلِ عِنْدَ زُرُودِ الْعُقَاةِ أَيْ السَّائِلِينَ جَمْعُ عَافٍ وَكَوَصْفِ الْبَحِيلِ بِالْعُبُوسِ عِنْدَ ذَلِكَ مَعَ سَبْعَةِ ذَاتِ الْيَدِ أَيْ الْمَالِ وَأَمَّا الْعُبُوسُ عِنْدَ ذَلِكَ مَعَ قَلَّةِ ذَاتِ الْيَدِ فَمِنْ أَوْصَافِ الْإِسْتِحْيَاءِ فَإِنْ اشْتَرَكِ النَّاسُ فِي مَعْرِفَتِهِ أَيْ مَعْرِفَةِ وَجْهِ الدَّلَالَةِ لِإِسْتِقْرَارِهِ فِيهَا أَيْ فِي الْعُقُولِ وَالْعَادَاتِ كَتَشْبِيهِ الشَّجَاعِ بِالْأَسَدِ وَالْجَوَادِ بِالْبَحْرِ فَهُوَ كَالْأَوَّلِ أَيْ فَالْإِتِّفَاقُ فِي هَذَا السُّنْعِ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْغَرَضِ كَالْإِتِّفَاقِ فِي الْعَرَضِ الْعَامِ فِي أَنَّهُ لَا يُعَدُّ سَرَقَةً وَلَا أَخْذًا وَآلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَشْتَرِكِ النَّاسُ فِي مَعْرِفَتِهِ جَازًا أَنْ يُدْعَى فِيهِ أَيْ فِي هَذَا السُّنْعِ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ السَّبْقِ وَالزِّيَادَةِ بِأَنْ يُحْكَمَ بَيْنَ الْقَائِلِينَ فِيهِ بِالْتَفَاضُلِ وَإِنْ أَحَدُهُمَا أَكْمَلَ مِنَ الْآخَرِ وَإِنَّ الثَّانِي زَادَ عَلَى الْأَوَّلِ أَوْ نَقَصَ مِنْهُ۔

ترجمہ:-

اگر دو قائلوں کا کسی غرض عام میں اتفاق ہو جائے جیسے وصف شجاعت، وصف سخاوت، خوبصورتی اور خوب رنگی وغیرہ میں تو اس اتفاق کو سرقت نہیں کہتے ہیں اور نہ ہی اس کو استعانت اور اخذ وغیرہ کہتے ہیں کیونکہ یہ غرض عام تو ہر عقل و طبیعت میں ہوتی ہے جس میں فصیح اور غیر فصیح شاعر غیر شاعر سب ہی

برابر اور شریک ہیں اور اگر دو قائلوں کا اتفاق طریقہ دلالت میں ہو جائے جیسے تشبیہ، مجاز، کنایہ اور جیسے ان بیانات کا تذکرہ جو کسی صفت پر دلالت کریں اس وجہ سے کہ وہ اپنے موصوف کے ساتھ خاص ہیں یعنی ان ہیئتوں کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے اس چیز کے ساتھ جس کیلئے وہ چیز صفت ثابت ہے جیسے نئی کوساں کے آنے کے وقت چہرے کی بشاشت کے ساتھ متصف کرنا بخیل کوساں کے ہانگنے کے وقت مانی فراخی کے ہوتے ہوئے ترش روئی کے ساتھ متصف کرنا جہاں تک مال کے کم ہونے کی وجہ سے انقباض کا تعلق ہے تو یہ غیرت کے اوصاف میں سے ہے۔

اگر غرض عموم میں اتفاق ہو جیسے کسی کو بہادر یا سخی کہنا یا کسی کی حسن و خوبصورتی کی کسی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینا تو اس کو ہم سرقہ نہیں کہیں گے اسلئے کہ یہ چیزیں ہر انسان کے دل و دماغ میں رچی بسی ہوتی ہیں ان میں فصیح غیر فصیح شاعر غیر شاعر سب کے سب برابر ہیں ان میں سرقہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ کوئی دوسرے کے کلام سے کوئی چیز اخذ کرے کیونکہ جب ایک چیز اس کے دل و دماغ میں عادت و اخلاق میں پہلے سے بیٹھی ہوئی ہے تو اسے کسی دوسرے سے چوری کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر اس وجہ دلالت کی پہچان میں عام لوگ شریک نہ ہوں کہ ہر ایک کی سمجھ میں نہ آسکتی ہو بلکہ صرف بعض مخصوص لوگوں کی ہی سمجھ میں آسکتی ہو تو پھر اس میں کمی زیادتی کا دعویٰ کرنا سابق لاحق کا دعویٰ کرنا افضل مفصول کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔

تشریح :-

واتفاق القائلین :- یہاں سے سرقات شعریہ وغیرہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔

چنانچہ جب بھی کوئی کلام دو قائلوں کی طرف منسوب ہوگا تو ان کا غرض عموم میں اتفاق ہوگا یا وجہ دلالت میں۔

اگر غرض عموم میں اتفاق ہو جیسے کسی کو بہادر یا سخی کہنا یا کسی کی حسن و خوبصورتی کی کسی دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دینا تو اس کو ہم سرقہ نہیں کہیں گے اسلئے کہ یہ چیزیں ہر انسان کے دل و دماغ میں رچی بسی ہوتی ہیں ان میں فصیح غیر فصیح شاعر غیر شاعر سب کے سب برابر ہیں ان میں سرقہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ کوئی دوسرے کے کلام سے کوئی چیز اخذ کرے کیونکہ جب ایک چیز اس کے دل و دماغ میں عادت و اخلاق میں پہلے سے بیٹھی ہوئی ہے تو اسے کسی دوسرے سے چوری کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر وجہ دلالت میں قائلین کا اتفاق ہو۔ اور وجہ دلالت میں اتفاق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معنی مقصودی پر دلالت کرنے کے مختلف طریقے مثلاً تشبیہ مجاز کنایہ یا ان ہیئت و صفات کے ذکر کرنے میں جو معنی مقصود پر دلالت کرتے ہوں جیسے زیدیتھدل اس میں زید کے چہرے کی چمک بتائی گئی ہے اس سے زید کے سخی ہونے پر دلالت کی جائے کہ زید جب سائل اور محتاج کو دیکھتا ہے تو اس کے چہرے پر مسکان پھیل جاتی ہے کہ مجھے مزید ایک اور نیکی کرنے کا موقع مل گیا کسی کی کنجوسی بتلاتے ہوئے کہا جائے کہ فلاں آدمی خرچ کرنے کی طاقت و استطاعت رکھتے ہوئے بھی جب سائل کو دیکھتا ہے تو اس کے چہرے پر ساڑھے بارہ بجنے کی صورت میں ناپسندیدگی ظاہر ہوتی ہے، خرچ کی استطاعت کی قید اسلئے لگائی ہے کہ اگر کسی کے پاس خرچ کرنے کی استطاعت نہ ہو تو اس کا چین و جبیں ہونا کنجوسی کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے کہ ہم اسے قنچ اور برا سمجھیں بلکہ اس کے چہرے پر یہ آثار اس کے حیاء اور شرمیلے پن پر دلالت کرتے ہیں۔

الغرض اس طرح کی وجہ دلالت میں عام لوگ شریک ہوں گے یا نہیں عام لوگوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی وجہ دلالت ہر انسان کے ذہن دل و دماغ میں بیٹھی ہوئی ہو جیسے کسی کے بہادری کی تشبیہ شیر کے ساتھ دینا یا کسی کی سخاوت کی تشبیہ سمندر کے ساتھ دینا تو اس میں بھی سرقہ اور اخذ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بھی اول کی طرح ہر انسان کے ذہن میں رچی بسی ہے جس کی وجہ سے اسے کسی دوسرے کے کلام سے اخذ کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اور اگر اس وجہ دلالت کی پہچان میں عام لوگ شریک نہ ہوں کہ ہر ایک کی سمجھ میں نہ آسکتی ہو بلکہ صرف بعض مخصوص لوگوں کی ہی سمجھ میں آسکتی ہو تو پھر اس میں کمی زیادتی کا دعویٰ کرنا سابق لاحق کا دعویٰ کرنا افضل مفصول کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔

وَهُوَ آيٌ مَا لَا يَشْتَرِكُ النَّاسُ فِي مَعْرِفَتِهِ مِنْ وَجْهِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْغُرُضِ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا خَاصِيٌّ فِي نَفْسِهِ غَرِيبٌ لَا يُنَالُ إِلَّا بِفِكْرٍ وَالْآخَرُ عَامِيٌّ تَصَرَّفَ فِيهِ بِمَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِبْتِدَالِ إِلَى الْغَرَابَةِ كَمَا مَرَّ فِي بَابِ التَّشْبِيهِ وَالْإِسْتِعَارَةِ وَمِنْ تَقْسِيمِهِمَا إِلَى الْغَرِيبِ الْخَاصِيِّ وَالْمُبْتَدَلِ الْعَامِيِّ الْبَاقِي عَلَى إِبْتِدَالِهِ وَالْمُتَصَرَّفِ فِيهِ بِمَا يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِبْتِدَالِ إِلَى الْغَرَابَةِ۔

ترجمہ:-

اس کی دو قسمیں ہیں ایک خاصی فی نفسہ غریب ہے جو سوچے بغیر حاصل نہ ہو سکتی ہو اور دوسری عامی جس میں کوئی ایسا تصرف کیا جائے جس کی وجہ سے وہ ابتذال سے نکل کر غرابت میں داخل ہو جائے جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ کے باب میں گذر چکا ہے ان کی تقسیم غریب خاص اور مبتذل عامی کی طرف جو اپنے ابتذال پر باقی ہو یا اس میں کوئی تصرف کر لیا گیا ہو جس کی بناء پر ابتذال سے غرابت کی طرف آجائے۔  
تشریح:-

پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خاصی غریب جو صرف خاص لوگوں کے ساتھ خاص ہے جسے غور فکر کئے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے اور دوسری عامی بعید جس میں وجہ دلالت اتنی واضح ہو کہ اسے اصل کے اعتبار سے تو عام لوگ سمجھتے ہوں لیکن بعد میں اس میں ایسا تصرف کیا گیا ہو جس تصرف نے اسے عوام کی سمجھ سے نکال کر خواص کے ساتھ مخصوص کر دیا ہو کہ اب اسے صرف خاص لوگ ہی سمجھتے ہوں عام نہ سمجھتے ہوں۔ اس کی مزید تفصیل تشبیہ اور استعارہ کی بحث میں گذر چکی ہے۔

فَالْأَخْذُ وَالسَّرْقَةُ أَيْ مَا يُسَمَّى بِهَذَيْنِ الْإِسْمَيْنِ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَغَيْرُ ظَاهِرٍ أَمَّا الظَّاهِرُ فَهُوَ أَنْ يُؤْخَذَ الْمَعْنَى كَلِمَةً أَمَّا حَالٌ كَوْنُهُ مَعَ اللَّفْظِ كَلِمَةً أَوْ بَعْضُهُ أَوْ حَالٌ كَوْنُهُ وَحْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَخْذٍ شَيْءٍ مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ أَخْذَ اللَّفْظِ كَلِمَةً مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ لِنَظْمِهِ أَيْ لِكَيْفِيَّةِ التَّرْتِيبِ وَالتَّالِيفِ الْوَاقِعِ بَيْنَ الْمَفْرَدَاتِ فَهُوَ مَذْمُومٌ لِأَنَّهُ سَرْقَةُ مُخْضَةٌ وَيُسَمَّى نَسْخًا وَاتِّخَالًا كَمَا حَكِي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ بِقَوْلِ مَعْنِ بْنِ أَوْسٍ شِعْرًا إِذْ أَنْتَ لَمْ تَنْصِفْ أَخَاكَ أَيْ لَمْ تَعْطِهِ النِّصْفَةَ وَلَمْ تُؤْفِقْ حُقُوقَهُ وَجَدْتَهُ عَلَى طَرَفِ الْهَجْرَانِ أَيْ هَاجَرَكَ سُبَيْدًا لَكَ وَبِمَوَاحَاتِكَ إِنْ كَانَ يَعْقِلُ وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ أَيْ يَحْتَمِلُ شِدَائِدَ تَوَثُّرِ فِيهِ تَأْثِيرَ السَّيْفِ وَتَقْطِيعَهُ تَقْطِيعَهَا مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ أَيْ بَدَلًا مِنْ أَنْ تَظْلِمَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفَرَةِ السَّيْفِ أَيْ عَنْ رُكُوبِ حَدِّ السَّيْفِ وَتَحْمِلِ الْمَشَاقِّ مُزْجِلٌ أَيْ مُبْعِدٌ فَقَدْ حَكِي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ دَخَلَ عَلَى مُعَاوِيَةَ فَأَنْشَدَهُ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ لَقَدْ شَعُرْتُ بِعُدُوِّ يَا أَبَا بَكْرٍ وَلَمْ يُفَارِقْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَجْلِسَ حَتَّى دَخَلَ مَعَهُ ابْنُ أَوْسٍ الْمُزْنِيُّ فَأَنْشَدَ قَصِيدَتَهُ الَّتِي أَوَّلُهَا شِعْرٌ لَعَمْرُكَ مَا أَذْرَى وَأَنْسَى لَا وَجَلَ عَلَى أَيْنَاتِنَا غَدُ وَالْمَنِيَّةُ أَوَّلُ حَتَّى أَتَمَّهَا وَفِيهَا هَذَانِ الْبَيْتَانِ فَأَقْبَلَ مُعَاوِيَةُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ وَقَالَ لَهُ أَلَمْ تُخْبِرْنِي أَنَّ هَذَا لَكَ فَقَالَ اللَّفْظُ لَهُ وَالْمَعْنَى لَهُ وَبَعْدُ فَهُوَ أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأَنَا أَحَقُّ بِشِعْرِهِ

ترجمہ:-

تو اخذ اور سرقہ یعنی وہ معنی واحد جسے ان دونوں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور غیر ظاہر بہر حال ظاہر تو وہ یہ ہے کہ پورے کا پورا معنی لے لیا جائے یا تو پورے کے پورے الفاظ کے ساتھ یا بعض الفاظ کے ساتھ یا صرف تنہا پورا معنی لے لیا جائے تمام یا بعض الفاظ لئے بغیر اگر تمام الفاظ ترتیب میں تبدیلی کئے بغیر لے لئے جائیں یعنی ترتیب اور تالیف مفردات کی کیفیت میں تبدیلی کئے بغیر تو یہ مذموم ہے اسلئے کہ یہ صریح چوری ہے اور اس کو نسخ و اتخال بھی کہتے ہیں جیسا کہ عبد اللہ ابن الزبیر سے منقول ہے کہ انھوں نے معن ابن اوس کے یہ دو شعر چرائے تھے کہ جب تو اپنے بھائی کے ساتھ انصاف نہ کرے اور اس کے حقوق ادا نہ کرے تو تو اس کو اس حال میں پائے گا کہ وہ تجھے چھوڑنے والا ہوگا اگر وہ سمجھدار ہو اور وہ تلوار کی دھار پر سوار ہو جائے گا یعنی وہ ایسی سختیاں برداشت کرے گا جو اس میں تلوار کا کام کرنے والی ہوں۔ تیرے ظلم سے بچنے کیلئے جب تلوار کی دھار سے نہ ہو سکے یعنی تلوار کی دھار پر سوار ہونے اور مصائب کے برداشت کرنے سے دوری۔ منقول ہے کہ عبد اللہ ابن الزبیر حضرت امیر معاویہ کے پاس آئے اور انھوں نے یہ دو شعر ان کے پاس پڑھے تو حضرت امیر معاویہ نے کہا ہے کہ ابو بکر تم تو میرے بعد بڑے شاعر بن گئے ہو ابھی عبد اللہ اس مجلس سے نہیں ملے تھے کہ معن ابن اوس مرزی آئے اور انھوں نے اپنا وہ قصیدہ پڑھا جس کا پہلا شعر یہ ہے تیری عمر کی قسم مجھے نہیں معلوم اس کے باوجود میں ڈرتا

ہوں کہ موت ہم میں سے کس پر پہل کرے گی یہاں تک کہ انھوں نے پورا قصیدہ پڑھ دیا جس میں یہ دو شعر بھی تھے تو حضرت امیر معاویہ نے عبد اللہ سے فرمایا کہ تم تو کہتے تھے کہ یہ دو شعر تمہارے ہیں اس پر عبد اللہ نے کہا کہ الفاظ اور معنی دونوں ان کے ہیں لیکن یہ میرے رضائی بھائی ہیں اسلئے ان کے اشعار کا میں ہی زیادہ حقدار ہوں۔

تشریح:-

والاخذ والسرقة نوعان :- اخذ و سرقت کی دو قسمیں ہیں ظاہر اور غیر ظاہر۔ سرقت ظاہر کی علامت یہ ہے کہ جب ہم ان دونوں کلموں کو دوسرے کسی عقلمند انسان کے سامنے پیش کر دیں تو وہ یہ حکم لگائے کہ اس کلام کی اصل دوسرا کلام ہے۔ پھر ظاہر کی پانچ قسمیں ہیں اس میں یا تو دوسرے کے کلام کے کل الفاظ کو کل معنی کے ساتھ لیا ہوگا یا بعض کے ساتھ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں نظم کلام میں کوئی تبدیلی آئی ہوگی یا نہیں دونوں صورتوں میں نظم کلام میں کوئی تبدیلی آئی ہوگی یا نہیں آئی ہوگی تو یہ چار قسمیں بن جائیں گی پانچویں قسم یہ ہے کہ الفاظ کے بغیر کل معنی کو لیا گیا ہوگا۔ اگر تمام الفاظ کے ساتھ تمام معنی کو لیا گیا ہو تو اسے سرقت نسخ اور اتحال کہتے ہیں اور یہ بدترین ممنوع ہے۔ جیسے عبد اللہ ابن الزبیر نے حضرت امیر معاویہ کے سامنے معن ابن اوس کے یہ اشعار پڑھے

اذالم تنصف اخاك وجدته:: على طرف الهجران ان كان يعقل-

ویر کب حد السیف من ان تضیمة:: اذالم یکن عن شفرة السیف مزحل-

تحقیق المفردات :- لم تنصف نصفه سے اسم مصدر فعل مضارع واحد مذکر حاضر کا صیغہ ہے یعنی تم انصاف نہ کرو۔ ہجران چھوڑنا۔

حد السیف تلوار کی تیز دھار۔ تضیمة ظلم کے معنی میں ہے۔ شفرة السیف تلوار کی دھار۔

ترجمہ :- جب تم اپنے بھائی کے ساتھ انصاف نہیں کرو گے تو تم اسے اگر وہ سمجھدار ہو تو جدائی کرنے والا پاؤ گے۔ اور وہ تمہارے ظلم سے بچنے کیلئے تلوار کی تیز دھار پر سوار ہو جائے گا جب تلوار کی دھار سے دوری نہ ہو۔

جب عبد اللہ ابن الزبیر نے یہ اشعار حضرت امیر معاویہ کو سنائے تو انھوں نے کہا ”لقد شعرت بعدی یا ابابکر“ ابو بکر (ان کی کنیت ہے) تم تو میرے بعد بڑے شاعر بن گئے ہو جس پر وہ خاموش ہو گئے انھوں نے سمجھا کہ یہ ان کے اشعار ہیں ابھی وہ اس مجلس سے اٹھے نہیں تھے کہ معن ابن اوس مجلس میں آئے اور انھوں نے اپنا وہ قصیدہ سنایا جس کے شروع میں یہ شعر ہے۔

لعمرك لا درى وانى لا وجل:: على ايناتعدو والمنية اول-

تیری عمر کی قسم میں نہیں جانتا ہوں اور البتہ میں اس بات سے ڈر رہا ہوں کہ ہم میں سے کس پر موت پہل کرے گی۔

انھوں نے شعر پڑھا اور پھر آخر تک پورا قصیدہ کھڑے کھڑے سنایا جس میں وہ دو شعر بھی تھے جسے عبد اللہ نے پڑھا تھا اور حضرت امیر معاویہ کے پوچھنے پر خاموشی سے ان کو اپنا قرار دیا تھا۔

تو حضرت امیر معاویہ نے ان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ عبد اللہ تم تو کہتے تھے کہ یہ شعر تمہارے ہیں اس پر عبد اللہ کہنے لگے کہ ”اے امیر معنی اور الفاظ ان کے ہیں البتہ یہ میرے رضائی بھائی ہیں اسلئے ان کے اشعار کا میں زیادہ حقدار ہوں تو اگر میں نے ان کے اشعار کو اپنے طرف منسوب کر دیا ہے تو اس میں کیا حرج ہے؟

وَفِي مَعْنَاهُ أَيْ فِي مَعْنَى مَا لَمْ يُغَيَّرْ فِيهِ النَّظْمُ أَنْ تَبْدَلَ بِالْكَلِمَاتِ كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا مَا يُرَادُ فِيهَا يَغْنِي أَنَّهُ أَيْضًا مَذْسُومٌ وَسَرَقَةٌ مَحْضَةٌ كَمَا يُقَالُ فِي قَوْلِ الْحَطِيبَةِ شَعْرٌ دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرَحَّلْ لِبُعْثِهَا وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي ذَرِ الْمَآئِزَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْأَكِلُ اللَّابِسُ وَكَمَا قَالَ إِمْرُؤُ الْقَيْسِ شِعْرٌ وَفَوَابِهَا صَحْبِي عَلَى مَطْيَهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَجْمَلِ فَأَوْرَدَهُ طَرْفَةً فِي ذَلِيلَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ

أَقَامَ تَجَلُّدَ مَقَامٍ تَجَمُّلٍ -

ترجمہ:-

اور اسی کے معنی میں یہ بھی ہے کہ تمام الفاظ یا بعض الفاظ کو ان کے مترادف معنی سے بدل دیا جائے یعنی یہ بھی سرقہ مذمومہ میں سے ہے جیسے حلیہ کے شعر میں کہ تم شرافتوں کا خیال اور ان کا حصول چھوڑ دو اس لئے کہ تم تو صرف کھانے اور پہننے والے آدمی ہو۔ ذرا لہذا اثر کہا جائے اور جیسے امرؤ القیس نے کہا ہے شعر میرے دوست ان میدانوں میں اپنی سوار یوں کو روکتے ہوئے کہہ رہے تھے کہ تم کی وجہ سے جان مت ہارو صبر کرو۔ طرفہ نے اپنے قصیدہ دالیہ میں یعنی یہ شعر ذکر کیا ہے سوائے اس کے کہ انھوں نے ”تجمل“ کی جگہ ”تجدل“ کہا ہے۔

تشریح:-

وفی معناه:- سرقہ مذمومہ کی دوسری صورت یہ ہے کسی کے شعر کے تمام الفاظ یا بعض الفاظ بدل کر ان کے مترادف الفاظ لائے جائیں۔ تمام الفاظ بدل کر ان کے الفاظ مترادف لانے کی مثال جیسے حلیہ کا یہ شعر

دع المکارم لاتذهب لبغيتها: واقعد فانك انت الطاعم الكاسی-

تم شرافتوں کو چھوڑ دو ان کی طلب میں سفر مت کر اور بیٹھ جاؤ اس لئے کہ تم تو کھانے پینے اور کپڑوں کے شوقین ہو۔

اسی شعر کے تمام الفاظ کو الفاظ مترادف سے بدل کر کسی نے اس طرح کہا ہے کہ

ذرا المآثر لاتذهب لمطلبها: واجلس فانك انت الأكل اللابس-

ترجمہ:- تم شرافتوں کو چھوڑ دو ان کی طلب میں سفر مت کر اور بیٹھ جاؤ اس لئے کہ تم تو کھانے پینے اور کپڑوں کے شوقین آدمی ہو۔

اس دوسرے شعر میں پہلے والے شعر کے پورے کے پورے معنی کو لیا گیا ہے اس کے الفاظ کو الفاظ مترادف سے بدل کر۔

اور وہ اس طرح کہ اس میں ”دع“ کی جگہ ”ذر“ ”مکارم“ کی جگہ ”مآثر“ ”لاترحل“ کی جگہ ”لاتذهب“ ”لبغيتها“ کی جگہ

”لمطلبها“ ”واقعد“ کی جگہ ”واجلس“ ”فانك“ ”الطاعم الكاسی“ کی جگہ ”فانك الأكل اللابس“ لایا ہے۔

اسی طرح امرؤ القیس کا یہ شعر ہے۔

وقوفاً بها صحبى على مطيهم: يقولون لاتهلك أسنى فتجمل-

ترجمہ:- میرے ساتھی اس مقام میں مجھ پر اپنی سوار یوں کھڑی کر کے کہہ رہے تھے کہ تم غم کی وجہ سے ہلاک مت ہونا صبر جمیل کرو!

طرفہ شاعر نے اپنے قصیدہ دالیہ میں اس پورے شعر کو ذکر کیا ہے سوائے اس کے کہ اس نے اس کے آخری لفظ ”تجمل“ کو ”تجدل“ سے بدل دیا ہے۔

وَأَن كَانَ أَخَذَ اللَّفْظَ كُلَّهُ مَعَ تَغْيِيرِ لِنَظْمِهِ أَيْ لِنَظْمِ اللَّفْظِ أَوْ أَخَذَ بَعْضَ اللَّفْظِ لَأَكْلُهُ سُمِّيَ هَذَا أَخْذَ إِغَارَةٍ وَمَسْخَاوٍ لَا يَخْلُو أَنَّ الْثَانِي أَيْلَغَ مِنَ الْأَوَّلِ أَوْ ذُوْنُهُ أَوْ مِثْلُهُ - فَإِنْ كَانَ الثَّانِي أَيْلَغَ مِنَ الْأَوَّلِ لِاخْتِصَاصِهِ بِفَضِيلَةٍ لَا تَوْجِدُ فِي الْأَوَّلِ كَحُسْنِ السَّبَكِ أَوِ الْإِخْتِصَارِ أَوِ الْإِيضَاحِ أَوْ زِيَادَةِ مَعْنَى فَمَمْدُوحٌ أَيْ فَالْثَّانِي مَقْبُولٌ كَقَوْلِ بَشَّارِ شِعْرٌ مَنْ رَاقِبَ النَّاسَ أَيْ حَاذَرَهُمْ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفَازَ بِالطَّيِّبَاتِ الْفَاتِكِ النَّهْجِ أَيْ الشَّجَاعِ الْحَرِيصِ عَلَى الْقَتْلِ وَقَوْلِ سَلَمٌ بَعْدَهُ شِعْرٌ مَنْ رَاقِبَ النَّاسَ مَاتَ هَمًّا أَيْ حُزْنًا وَهُوَ مَفْعُولٌ لَهُ أَوْ تَمَيِّزٌ وَفَازَ بِاللَّذَّةِ الْجُسُورِ أَيْ الشَّدِيدِ الْجُرْأَةِ فَبَيَّتْ سَلَمٌ أَحْوَدُ سَبَكًا وَأَخْصَرُ لَفْظًا-

ترجمہ:-

اور اگر دوسرے کلام میں کلام اول کے کل الفاظ لئے جائیں ان میں تبدیلی کرنے کے ساتھ یا بعض الفاظ لئے جائیں اس کو اغارہ اور مسخ کہتے ہیں پھر کلام ثانی اول سے زیادہ بلغ ہو گا یا کمتر ہو گا یا برابر ہو گا اگر کلام ثانی اول سے بلغ ہو کسی فضیلت کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے ہو اول میں نہ ہو جیسے حسن ترتیب، اختصار، ایضاح معنی کی زیادتی وغیرہ تو یہ ممدوح ہے یعنی ثانی مقبول ہے جیسے بشار کا یہ شعر ہے کہ جو آدمی لوگوں سے ڈرا وہ کبھی اپنے

مقصد میں کامیاب نہیں ہوا اور لذتوں میں بہادر دلیر آدمی کامیاب ہوا الٰہی نذر اور موت پر حریص آدمی کو کہتے ہیں۔ اس کے بعد مسلم کا یہ شعر ہے کہ جو لوگوں سے ڈرا وہ غم کی وجہ سے مر گیا حزنا مفعول لذت یا تمیز ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور کامیاب ہو گیا لذتوں میں جرأت والا تو مسلم کا شعر اسلوب نظم اور اختصار کے اعتبار سے احسن ہے۔

تشریح:-

اور اگر دوسرے کے تمام الفاظ لئے جائیں ان میں کچھ تبدیلی کرنے کے ساتھ یا بعض الفاظ لئے جائیں تو اسے مسخ و اغارہ کہتے ہیں۔ اغارہ کے معنی ہوتے ہیں دوسرے پر ڈاکر ڈالنا اور اس میں بھی دوسرے کے معنی پر ڈاکر ڈالا جاتا ہے اور مسخ کہتے ہیں دوسرے کے کلام کو بدلنا اور اس میں بھی چونکہ دوسرے کے کلام کو بدلنا جاتا ہے اسلئے اسے مسخ کہتے ہیں۔

پھر اس کی تین قسمیں ہیں کلام ثانی کلام اول سے بلاغت میں ابلغ ہو گیا یا انقص ہو گا اور یا برابر اور مساوی ہو گا۔

اگر کلام ثانی کلام اول سے کسی ایسے وصف میں ابلغ ہو جاوے کہ اس میں نہیں پایا جاتا ہو مثلاً کلام ثانی کی ترتیب میں عمدہ ہو یا اس میں اختصار مفید ہو یا اس میں ایضاح معنی بہتر ہو یا اس میں معنی کی زیادتی ہو تو اسے حسن الاتباع کہتے ہیں اور یہ کلام مقبول ہے۔ جیسے بشار کے اس شعر میں ہے۔

من راقب الناس لم يظفر بحاجته: وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

تحقیق المفردات:- راقب الناس بمعنی لوگوں سے ڈرنا۔ لم يظفر کامیاب نہیں ہوا۔ حاجته بمعنی مقصد۔ فاز کامیاب ہونا۔ طيبات دنیا کی زندگی کے مرغوبات۔ الفاتك بہادر شجاع۔ اللهج نذر، موت پر حریص۔

ترجمہ:- جو کوئی لوگوں سے ڈر گیا تو وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوا اور دنیا کی مرغوبات میں بہادر اور موت کا حریص کامیاب ہوا۔ اسی معنی کو ایک دوسرے شاعر سلم نے اس انداز میں پیش کیا ہے۔

من راقب الناس مات هماً: وفاز باللذة الجسور۔

تحقیق المفردات:- هماً مفعول لذہ یا تمیز ہے۔ بمعنی پریشان ہونا، غمگین ہونا۔ الجسور مبالغہ کا صیغہ ہے بہت زیادہ جرأت والا ہونا۔

ترجمہ:- جو لوگوں سے ڈر گیا تو وہ غم کی وجہ سے مر گیا اور دنیا کی لذتوں کے ساتھ کامیاب ہو گیا بہت زیادہ جرأت کرنے والا۔

محل استنباد:- اس دوسرے شعر میں کچھ الفاظ میں تبدیلی کر کے پہلا والا شعر بنایا گیا ہے اور دونوں شعروں کا معنی مقصودی ایک ہے لیکن حسن ترتیب کے اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو دوسرا شعر پہلے والے شعر سے زیادہ بہتر ہے اسلئے کہ اس میں معنی مقصودی پر پہلے والے شعر کی نسبت دلالت واضح ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ مختصر بھی ہے۔

وَأَنَّ كَانَ الثَّانِي دُونَهُ أَيْ دُونَ الْأَوَّلِ فِي الْبَلَاغَةِ لِفَوَاتِ فَضِيلَةٍ تُوجَدُ فِي الْأَوَّلِ فَهُوَ أَيْ الثَّانِي مَذْمُومٌ  
قَوْلُ أَبِي تَمَامٍ فِي مَرْثِيَةِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمِيدٍ شِعْرٌ هَيَّاهُ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ إِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيلٌ  
وَقَوْلُ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ أَغْدَى الزَّمَانُ سَخَاوَةً يَعْنِي تَعَلَّمَ الزَّمَانُ بِنَهْ السَّخَاءِ وَسَرَى سَخَاوَتُهُ إِلَى  
الزَّمَانِ فَسَخَاهُ وَأَخْرَجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ وَلَوْلَا سَخَاوَةُ الَّذِي اسْتَفَادَ مِنْهُ لَبَخِلَ بِهِ عَلَى الدُّنْيَا  
وَاسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهِ كَذَا ذَكَرَهُ ابْنُ جَنِّي وَقَالَ ابْنُ فُورَجَةَ هَذَا تَأْوِيلٌ فَاسْتَدْلَانِ سَخَاءٌ غَيْرُ مَوْجُودٍ لَا يُوصَفُ  
بِالْعَدَمِ وَإِنَّمَا الْمُرَادُ سَخَاهُ عَلَيَّ وَكَانَ بَخِيلًا بِهِ عَلَيَّ فَلَمَّا أَغْدَاهُ سَخَاوَةً أَسْعَدَنِي بِضَمِّي إِلَيْهِ وَهَذَا يَتَنَبَّأُ  
لَهُ وَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيلًا فَالْمِضْرَاعُ الثَّانِي مَأْخُودٌ مِنَ الْمِضْرَاعِ الثَّانِي لِأَبِي تَمَامٍ عَلَى كُلِّ مَنْ  
تَفْسِيرِي ابْنِ جَنِّي وَابْنِ فُورَجَةَ إِذْ لَا يُشْتَرَطُ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْأَخْذِ عَدَمُ تَغَايُرِ الْمَعْنَيْنِ أَصْلًا كَمَا  
تَوَهَّمَهُ الْبَعْضُ وَالْأَلَمْ يَكُنْ مَأْخُودًا مِنْهُ عَلَى تَأْوِيلِ ابْنِ جَنِّي أَيْضًا لِأَنَّ ابْنَ تَمَامٍ عُلِقَ الْبُخْلُ بِمِثْلِ الْمَرْثِيِّ  
وَأَبَا الطَّيِّبِ بِنَفْسِ الْمَمْدُوحِ هَذَا وَلَكِنْ مِضْرَاعُ أَبِي تَمَامٍ أَجْوَدُ سَبْكَالًا لِأَنَّ قَوْلَ أَبِي الطَّيِّبِ لَقَدْ يَكُونُ



بَلْفُظِ الْمُضَارِعِ لَمْ يَقَعْ مَوْقَعَهُ إِذَا الْمَعْنَى عَلَى الْمَضِيِّ فَإِنْ قِيلَ الْمُرَادُ لَقَدْ يَكُونُ بَخِيلًا بِهَلَاكِهٖ أَيْ لَا يَسْمَحُ بِهَلَاكِهٖ قَطُّ لِعِلْمِهِ بِأَنَّهُ سَبَبُ إِصْلَاحِ الْعَالَمِ وَالزَّمَانِ وَإِنْ سَخَّابُوا جُودَهُ بِذَلِكَ لِلغَيْرِ لَكِنْ إِعْدَامُهُ وَإِفْسَاؤُهُ بَاقٍ بَعْدُ فَيُتَصَرَّفُ فِيهِ قُلْتُ هَذَا تَقْرِيرٌ لِأَقْرَبِيَّةِ عَلَيْهِ وَبَعْدَ صِحَّتِهِ فَيَمْضُرَاعُ أَبِي تَمَامٍ أَجْوَدُ لَا يَسْتَغْنَاهُ عَنْ مِثْلِ هَذَا التَّكْلُفِ -

ترجمہ:-

اور اگر کلام ثانی بلاغت میں اول سے کم ہو تو اس فضیلت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے جو اول میں ہے تو وہ یعنی ثانی مذموم ہے جیسے ابوتام کا یہ شعر محمد ابن حمید کے مرثیہ میں بہت دور ہے زمانہ اس کی طرح نہیں لائے گا بیشک زمانہ اس کی طرح لانے سے بخیل ہے اور متنبی کا یہ شعر زمانہ نے اس سے سخاوت سیکھی ہے اور اس کی سخاوت زمانہ تک سرایت کر گئی ہے اس لئے زمانہ نے اس کی سخاوت کی ہے کہ اس کو عدم سے وجود میں لایا ہے اور اگر وہ سخاوت نہ ہوتی جو اس نے ممدوح سے حاصل کی ہے تو زمانہ اسے اپنے لئے رکھ کر اس کے وجود کے ساتھ بخل کرتا ابن جنی نے اس شعر کا مطلب اس طرح ذکر کیا ہے اور علامہ ابن فورجہ نے کہا ہے کہ اس شعر کا یہ مطلب بیان کرنا غلط ہے کیونکہ غیر موجود کو سخاوت کے سیکھنے کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ نے اس کے وجود کے ساتھ مجھ پر احسان کیا ہے پہلے مجھے ممدوح کے ساتھ ملانے میں بخل کرتا رہا لیکن جب ممدوح کی سخاوت اس میں سرایت کر گئی تو اس نے مجھے ممدوح تک پہنچا دیا البتہ ازمانہ اس کے بخشے میں بخیل ہے تو اس میں ابن جنی اور ابن فورجہ دونوں کی تفسیر کے مطابق دوسرا مصرعہ ابوتام کے مصرعہ سے ماخوذ ہے کیونکہ اس قسم کے سرقہ میں عدم تغایر معینین شرط نہیں ہے جیسا کہ بعض نے دھوکہ کھایا ہے ورنہ ابن جنی کی تاویل پر بھی ماخوذ نہ ہوگا کیونکہ ابوتام نے بخل کو شمرٹی پر معلق کیا ہے اور متنبی نے نفس ممدوح پر ابوتام کا مصرعہ حسن ترتیب کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ متنبی کا قول لَقَدْ یُکُونُ مَضَارِعَ کے صیغہ کے ساتھ بخل نہیں ہے کیونکہ اس کے معنی ماضی والا ہے اگر یہ کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ زمانہ ممدوح کے ہلاک کرنے میں بخیل ہے کہ اس کے ہلاک کرنے کی سخاوت نہیں کرے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ممدوح اصلاح عالم کا سبب ہے اور زمانہ نے اگرچہ اس کے وجود کے ساتھ سخاوت کر دی ہے لیکن اب اسے ختم کر دینا زمانہ کے تصرف میں ہے میں کہوں گا کہ اس تقریر پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو ابوتام کا یہ مصرعہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں تکلفات نہیں ہیں۔

تشریح:-

اور اگر کلام ثانی کلام اول سے بلاغت و فصاحت میں کمتر ہو تو مذموم ہوگا جیسے محمد ابن حمید کے مرثیہ میں ابوتام کا یہ شعر ہے۔

هیهات لایأتی الزمان بشملہ: ان الزمان بمثلہ لبخیل۔

تحقیق المفردات:- ہیهات اسم فعل میں سے ہے اور فعل ماضی ہے یا اپنے بعد آنے والے اسم کو فاعل ہونے کی وجہ سے رفع دیتا ہے باقی واضح ہے۔ ترجمہ:- دور ہو گیا زمانہ اس کا مثل نہیں لاسکے گا کیونکہ زمانہ اس کے مثل کے لانے کیساتھ بخیل ہے۔

اسی معنی کو ابوطیب نے یوں بیان کیا ہے۔

اعدی الزمان سخائه فسخابه: ولقد یكون به الزمان بخیلاً

تحقیق المفردات:- اعدی کے معنی ہیں متعدی ہونا اور کسی چیز میں سرایت کرنا۔ سخاوت کے معنی ہیں سخی ہونا۔ بخیل کے معنی ہیں کنجوس ہونا۔

بخیل ہونا۔

ترجمہ:- زمانہ نے ممدوح سے سخاوت سیکھ کر اس کی ذات کے ساتھ سخاوت کی ہے حالانکہ زمانہ اس کی ذات کے ساتھ بخیل تھا۔

پھر اس شعر کے معنی اور مطلب کے بیان کرنے میں دو قول ہیں پہلا قول ابن جنی کا ہے چنانچہ ابن جنی نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ زمانہ نے ممدوح سے سخاوت کرنا سیکھا ہے اور اس کے بعد ان کو عالم کتم سے عالم وجود میں لایا ہے اگر زمانہ ممدوح سے سخاوت سیکھ کر سخاوت نہ کرتا تو یہ ممدوح کے وجود کے ساتھ بھی ہمارے ساتھ سخاوت نہ کرتا کہ ممدوح کو عالم عدم ہی میں رکھ دیتا عالم وجود میں نہ لاتا اور اس کو عالم شہود میں لانے میں بخل کرتا۔

علامہ فورجہ فرماتے ہیں کہ اس شعر کا یہ مطلب بیان کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ جو ذات خود موجود نہ ہو تو اس کی سخاوت بھی نہیں ہوگی چہ جائے کہ اس کی سخاوت دوسرے کی طرف متجاوز بھی ہو اور کوئی دوسرا اس سے سخاوت سیکھ بھی لے صحیح بات یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ زمانہ نے میرے اوپر ممدوح کے ساتھ مجھے ملا کر سخاوت کی ہے حالانکہ زمانہ ممدوح کے وجود کے ساتھ مجھ پر بخل کرتا تھا اور مجھے اس سے نہیں ملاتا تھا لیکن جب زمانہ نے ممدوح سے سخاوت کرنا سیکھی تو پھر زمانہ نے مجھے میرے ممدوح کے ساتھ ملا کر مجھ پر سخاوت کر کے مجھے خوش نصیب بنا دیا۔

الغرض ان دونوں معنوں میں سے کوئی بھی معنی لیا جائے شعر ثانی شعر اول سے مأخوذ ہے۔

اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ ابن فورجہ کے بیان کردہ معنی کی صورت میں شعر ثانی کو شعر اول سے اخذ کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اخذ کرنے کیلئے معنی میں اتحاد ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر دونوں کے معنی میں اتحاد مفقود ہے اور وہ اس طرح کہ شعر اول میں ممدوح کے مرنے پر افسوس اور غم کا اظہار کیا جا رہا ہے کہ زمانہ اب اس کا مثل نہیں لائے گا جبکہ شعر ثانی میں ممدوح کے لانے کا ذکر ہے۔

جواب :- اول تو سرقہ میں ایک شعر کو دوسرے شعر سے اخذ کرنے کیلئے پورے معنی میں اتحاد کوئی ضروری نہیں ہے اور اگر اتحاد معنی کی شرط لگائی جائے تو پھر ابوتمام کے شعر سے ابن جنی کے بیان کردہ معنی کے مطابق اخذ کرنا بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ابن جنی کی تاویل میں بخل کا تعلق ممدوح کے ساتھ ہے جبکہ ابوتمام کے شعر میں بخل کا تعلق مثل ممدوح کے ساتھ ہے۔

محل استشہاد :- ان دونوں شعروں میں ابوتمام کا شعر ابو طیب کے شعر سے زیادہ فصیح ہے اسلئے کہ اس میں ابو طیب کے ”قد یکون“ اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے بلکہ فعل ماضی کی تاویل میں ہے کیونکہ اسے اپنے اصلی معنی پر رکھنے کی صورت میں شعر کا معنی بنتا ہے کہ آئندہ زمانہ میں جا کر زمانہ اس کے وجود کے ساتھ بخل کرے گا اور اس کا کوئی مطلب نہیں ہے اسلئے کہ ممدوح تو ابھی موجود ہے تو زمانہ ایک بار اسے وجود دینے کے بعد اس کے وجود کے ساتھ بخل کر ہی نہیں سکتا ہے۔

لہذا اس کو ماضی کے معنی میں کر دیں گے ورنہ ماضی میں اس کے وجود کے ساتھ بخل کرتا۔ جبکہ ابوتمام کے شعر کے معنی کو صحیح کرنے کیلئے اس طرح کی کسی قسم کی تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر کسی آدمی نے اعتراض کیا کہ ابو طیب کے اس شعر میں بھی معنی کے صحیح کرنے کیلئے تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر تاویل کے بھی معنی صحیح بنتا ہے اور وہ اس طرح کہ یہاں پر ”بخیل کا متعلق ہلاک نکال دیا جائے“ کہ ”لقد یکون بخیلاً بھلا کہ“ یعنی زمانہ چونکہ اس کی خوبیوں سے خوب واقف ہے کہ اس نے احوال اور زمانہ کے اصلاح کا ٹھیکہ لے رکھا ہے اس وجہ سے وہ آئندہ زمانہ میں اسے ہلاک نہیں کرے گا اور اس کے ہلاک کرنے میں بخل کرے گا۔

جواب :- یہ خانخواہ کی تاویل بلا قرینہ اور عبارت کو محذوف ماننا ہے اور قانون یہ ہے کہ بلا ضرورت و بلا قرینہ نہ تو عبارت محذوف مانی جاتی ہے اور نہ ہی اس میں تاویل کی جاتی ہے مزید یہ کہ سخاوت کے معنی ہیں کسی چیز کو خرچ کر کے اپنی ملکیت سے نکالنا اور جب زمانہ نے وجود ممدوح کیساتھ دنیا پر سخاوت کر دی تو گویا کہ زمانہ نے اسے اپنی ملکیت سے نکال کر دوسرے کے حوالہ کر دیا اور جب کوئی چیز دوسروں کے قبضہ میں چلی جاتی ہے تو اس کے وجود کے ساتھ بخل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔ لہذا یہاں پر متعلق کو محذوف ماننا صحیح نہیں ہے۔

وَأَنَّ كَانَ الثَّانِي مَثَلَهُ أَمَى مَثَلُ الْأَوَّلِ فَأَبْعَدَ أَيْ فَالثَّانِي أَبْعَدَ مِنَ الذَّمِّ وَالْفَضْلُ لِلْأَوَّلِ كَقَوْلِ أَبِي تَمَامٍ  
شِعْرُ لَوْ حَارَ أَمَى تَحْمِيرُ فِي التَّوَصُّلِ إِلَى إِهْلَاكِ النَّفُوسِ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ أَيْ الطَّالِبُ الَّذِي هِيَ الْمَنِيَّةُ عَلَى  
أَنَّهَا إِضَافَةٌ بَيَانِيَّةٌ لَمْ يَجِدْ إِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النَّفُوسِ دَلِيلًا وَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرُ لَوْ لَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ  
لَهَا الْمَنَايَا إِلَى أَرْوَاحِنَا سُبُلًا الضَّمِيرُ فِي لَهَا لِلْمَنِيَّةِ وَهُوَ حَالٌ مِنْ سُبُلٍ وَالْمَنَايَا فَاعِلٌ وَجَدْتُ وَزَوَى  
يَذُ الْمَنَايَا فَقَدْ أَخَذَ الْمَعْنَى كُلَّهُ مَعَ لَفْظِ الْمَنِيَّةِ وَالْفِرَاقِ وَالْوَجْدَانِ وَبَدَّلَ بِالنَّفُوسِ الْأَرْوَاحَ -

ترجمہ:-

اور اگر ثانی اول کے برابر ہو تو ثانی ذم سے بعید ہوگا لیکن پھر بھی افضل اول ہی ہوگا جیسے ابوتام کا یہ شعر کہ اگر حیران ہو جائے ہلاکت کی طلب میں موت کا طالب یعنی وہ طالب جو بعینہ موت ہے اس طور پر کہ اس میں اضافت بیان یہ ہے تو موت ہلاکت نفوس کیلئے جدائی کے علاوہ کوئی راستہ نہیں پائے گی اور متنبی کا یہ شعر کہ اگر دوستوں کی جدائی نہ ہوتی تو موتیں ہماری روحوں کی طرف کوئی راستہ نہ پاتیں لہا کی ضمیر اس مبدیہ کی طرف راجع ہے جو سب سے حال ہے اور مٹایا و جدت کا فاعل ہے یہ شعر ید المنایا کے الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے متنبی نے کل معنی لیا ہے منیہ، فراق، وجدان، انہی الفاظ کے ساتھ اور لفظ نفوس کو ارواح سے بدل دیا ہے۔

تشریح:-

وان كان الثاني: اگر ثانی بلاغت و فصاحت میں اول کے برابر ہو تو اس صورت میں بھی فضیلت پہلے والے کلام کو ہوگی لیکن دوسرے کو بھی مذموم نہیں کہیں گے جیسے ابوتام کا یہ شعر ہے

لو حار مرتاب المنية: لم يجد الا الفراق على النفوس دليلاً

تحقیق المفردات:- حار حیران و پریشان ہونا۔ مرتاب طالب کے معنی میں ہے منیہ موت اس سے عطف بیان ہے۔ دلیلاً راستہ۔ فراق جدائی۔

ترجمہ:- اگر حیران ہو جائے (کسی کی جان نکالنے کیلئے) طلب کرنے والی موت تو جدائی کے علاوہ جانوں کے ہلاک کرنے کیلئے کوئی راستہ نہیں پائے گی۔

اسی معنی کو متنبی نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ

لولا مفارقة الاحباب ما وجدت: لها المنيا الى ارواحنا سبلاً

ترجمہ:- اگر دوستوں کی جدائی نہ ہوتی تو ہمارے روحوں کی طرف موت راستہ نہ پاتی۔

محل استشہاد:- اس میں متنبی نے ابوتام کا پورا شعر معنی سمیت لیا ہے مثلاً منیہ، فراق، وجدان، البتہ نفوس کو بدل کر اس کی جگہ ارواح کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَأِنْ كَانَ أَخَذَ الْمَعْنَى وَحْدَهُ سُمِّيَ هَذَا الْاِخْذُ الْمَامًا مِنْ أَلَمْ إِذَا قَصَدَ وَأَصْلُهُ مِنْ أَلَمْ بِالْمَنْزِلِ إِذَا نَزَلَ بِهِ وَسَلَخًا وَهُوَ كَشَطُ الْجِلْدِ عَنِ الشَّاةِ وَنَحْوُهَا فَكَأَنَّهُ كَشَطَ مِنَ الْمَعْنَى جِلْدًا وَأَوْتَبَسَهُ جِلْدًا الْخَرْقَانِ اللَّفْظُ لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّبَاسِ۔

ترجمہ:-

اور اگر صرف معنی کو لیا ہو تو اس کو المام کہتے ہیں یہ الم بمعنی قصد سے مأخوذ ہے جو اصل میں الم بالمنزل سے لیا گیا ہے بمعنی کسی کے پاس آکر اترنا اور سلخ کہتے ہیں بکری وغیرہ سے کھان کھینچ لینے کو گویا کہ ایک معنی سے کھال اتار کر دوسرے معنی کو پہنا دیا اسلئے کہ لفظ معنی کیلئے لباس کی طرح ہے۔

تشریح:-

سرقہ ظاہرہ کی پانچویں صورت یہ ہے کہ ایک شاعر نے دوسرے شاعر کا صرف معنی لیا ہو اسے المام اور سلخ کہتے ہیں۔ المام (الم المام سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں قصد کرنا اور کسی جگہ اتر جانا۔

سلخ یہ سلخ الشاة سے مأخوذ ہے اس کے معنی ہیں بکری کی کھال اتارنا اور یہاں پر بھی معنی بکری کی طرح اور اس کیلئے الفاظ کھال کی طرح ہوتے ہیں تو شاعر ایک معنی سے اس کے الفاظ اتار کر چونکہ دوسرے الفاظ پہنا رہا ہے اسلئے اسے سلخ کہتے ہیں۔

وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ كَذَلِكَ أَيْ مِثْلُ مَا يُسَمَّى إِغَارَةً وَمَسْخَالًا وَالثَّانِي إِمَّا أَنْ يُلْغَ مِنَ الْأَوَّلِ أَوْ ذُوْنَهُ أَوْ مِثْلَهُ

أَوَّلُهَا أَيْ أَوَّلُ الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي أُنْبَلَغَ مِنَ الْأَوَّلِ كَقَوْلِ أَبِي تَمَامٍ شِعْرُهُوَ ضَمِيرُ الشَّانِ الصَّنْعُ  
 أَيْ الْإِحْسَانُ وَالصَّنْعُ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرُهُ الْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ أَعْنَى قَوْلٍ أَنْ يُعَجَّلَ فَخَيْرٌ وَأَنْ يَرْتَأَى يَبْطُؤَ  
 فَالرَّيْثُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنْفَعُ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَكُونَ هُوَ عَائِدٌ إِلَى حَاضِرٍ فِي الذَّهْنِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرُهُ  
 الصَّنْعُ وَالشَّرْطِيَّةُ ابْتِدَاءُ الْكَلَامِ وَهَذَا كَقَوْلِ أَبِي الْعَلَاءِ شِعْرُهُوَ الْهَجْرُ حَتَّى مَا يَلِمُ خِيَالٌ وَبَعْضُ صُدُودِ  
 الزَّائِرِينَ وَصَالٌ هَذَا نَوْعٌ مِنَ الْأَعْرَابِ لَطِيفٌ لَا يَكْادُ يَتَنَبَّهُ لَهُ الْأَذْهَانُ الرَّائِضَةُ مِنَ أَيْمَةِ الْأَعْرَابِ وَقَوْلُ أَبِي  
 الطَّيِّبِ شِعْرُهُوَ مِنَ الْخَيْرِ بَطْوَاءُ سَبِيلِكَ أَيْ تَأْخِيرُ عَطَائِكَ عَنِّي اسْرِعِ السَّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامِ  
 أَيْ السَّحَابِ الَّذِي لَا مَاءَ فِيهِ وَأَمَّا مَا فِيهِ مَاءٌ فَيَكُونُ بَطِينًا ثَقِيلًا الْمَشْيِ وَكَذَا حَالُ الْعَطَاءِ فَفِي بَيْتِ أَبِي  
 الطَّيِّبِ زِيَادَةٌ بَيَانٍ لِاشْتِمَالِهِ عَلَى ضَرْبِ الْمَثَلِ فِي السَّحَابِ  
 ترجمہ:-

اور پھر اس کی تین قسمیں ہیں یعنی اغارہ اور مسخ کی طرح کیونکہ ثانی یا تو اول سے ابلغ ہوگا یا کم ہوگا یا برابر ہوگا ان میں سے پہلی قسم اور وہ یہ ہے  
 کہ ثانی اول سے ابلغ ہو جیسے ابوتام کا یہ شعر ہو ضمیر شان ہے شان یہ ہے کہ احسان۔ الصنع مبتداء ہے اور اس کی خبر جملہ شرطیہ ہے یعنی ان سبجی اگر جلدی  
 ظاہر ہو جائے تو بہتر ہے اور اگر دیر سے ہو جائے تو بعض موقعوں میں دیر بھی مفید ہوتی ہے اور بہتر یہ ہے کہ حوضیر حاضر فی الذہن کی طرف راجع ہو اور وہ  
 مبتداء ہو اور اس کی خبر الصنع ہو اور جملہ شرطیہ مستقل کلام ہو جیسے ابوالعلاء کے اس شعر میں ہے وہ محض جدائی ہے حتیٰ کہ جو کچھ دل میں آتا ہے وہ محض خیال  
 ہے اور بعض اعراض بھی وصال ہوتے ہیں یہ اعراب کی ایک لطیف قسم ہے جسے بیدار مغز علماء ہی سمجھ سکتے ہیں اور متنبی کا یہ شعر اور بہتر ہی ہے تیری عطاء کا  
 مجھ سے دیر تک دور رہنا کیونکہ چلنے میں سب سے تیز وہ بادل ہوتا ہے جو پانی سے بالکل خالی ہو باقی رہا وہ بادل جس میں پانی ہوتا ہے تو وہ بہت ہی آہستہ  
 آہستہ چلتا ہے یہی حال عطاء کا ہے تو متنبی کے شعر میں زبانی بیان ہے کیونکہ یہ بادل کی ضرب المثل پر مشتمل ہے۔  
 تشریح:-

حسب سابق اس کی بھی تین قسمیں ہیں۔ فصاحت و بلاغت اور حسن ترتیب میں ثانی اول سے ابلغ ہوگا یا کم ہوگا اور یا مساوی ہوگا۔  
 پہلی قسم کی مثال جیسے ابوتام کا یہ شعر ہے

هو الصنع ان يعجل فخير وان يرت: فالريث في بعض المواضع انفع  
 تحقيق المفردات:- الصنع احسان کے معنی میں ہے۔ يرت رات يرت سے فعل مضارع ہے اس کی یا التقاء ساکنین کی وجہ سے گر گئی ہے  
 بمعنی دیر سے پہنچنا، تاخیر ہونا۔ انفع اسم تفضیل کا صیغہ ہے زیادہ مفید ہونا۔  
 ترجمہ:- شان یہ ہے کہ وہ احسان ہے اگر جلدی پہنچ جائے تو بہتر ہے اور تاخیر سے پہنچے تو تاخیر سے پہنچنا بھی بعض اوقات زیادہ مفید ہوتا ہے۔  
 اسی معنی کو ابوالطیب نے اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

ومن الخير بطوء سبيلك عني: اسرع السحب في المسير الجهام-

تحقيق المفردات:- بطوء تاخیر ہونا۔ سبيل النعام اور عطاء۔ اسرع اسم تفضیل کا صیغہ ہے زیادہ جلدی ہونا۔ سحب سحب کی جمع  
 ہے بمعنی بادل۔ مسير چلنا۔ الجهام جیم کے کسرہ کے ساتھ ہے پانی سے خالی بادل۔

ترجمہ:- اور خیر میں سے ایک تیری عطاء کا مجھ پر دیر سے ہونا ہے کیونکہ بادلوں میں سب سے تیز وہ بادل ہوتے ہیں جو پانی سے خالی ہوں  
 شعر کا مطلب یہ ہے کہ تیری عطایا اور انعامات اگر مجھ تک دیر سے پہنچتے ہیں تو اس میں کوئی بات نہیں ہے اسلئے کہ تیری عطایا اور انعامات بادلوں کی طرح  
 ہیں بادلوں میں سے جو بادل پانی سے لبا لب بھرے ہوتے ہیں وہ دیر سے پہنچتے ہیں اور جو بادل پانی سے خالی ہوتے ہیں وہ جلدی سفر کرتے ہیں تو تیرے  
 انعامات بھی چونکہ بادلوں کی طرح بھاری ہیں اسلئے اگر یہ دیر سے پہنچ جاتے ہیں تو کوئی بات نہیں ہے۔

محل استشہاد:- اس میں مثبتی نے ابوتمام کے معنی کا سرقہ کیا ہے لیکن مثبتی کا شعر چونکہ تشبیہ پر مشتمل ہے کہ انھوں نے ممدوح کے عطایا کی تشبیہ بادل کے ساتھ دی ہے اور قانون یہ ہے کہ تشبیہ اور استعارہ تصریح سے افضل ہوتے ہیں اسلئے یہ افضل ہوگا اور اس طرح کا سرقہ کرنا افضل ہے مذموم نہیں ہے۔

هو الصنع:- اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اس میں ”هو“ ضمیر شان مبتداء اول ہو اور ”الصنع“ مبتداء ثانی ہو اور ”ان یعجل“ جملہ شرطیہ خبر ہو جبکہ اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”هو“ مبتداء ہو اور اس کا مرجع حاضر فی الذہن ہو ”الصنع“ خبر ہو اور ”ان یعجل“ جملہ شرطیہ مستأنف ہو اور یہ صورت زیادہ بہتر ہے۔

هو ضمیر کا مرجع حاضر فی الذہن بنانے کی مثال ابوالعلاء کے اس شعر میں ہے۔

هو الهجر حتی ما یلیم خیال: و بعض صدور الزائرین وصال۔

ترجمہ:- وہ محض ایک جدائی ہے یہاں تک جو کچھ دل میں آتا ہے تو وہ محض ایک خیال ہے اور کچھ ملاقات کرنے والوں کا اعراض کرنا بھی ملاقات ہوتا ہے۔ اس شعر کے اول میں ”هو“ ضمیر کا مرجع حاضر فی الذہن اور مبتداء ہے اور الہجر اس کیلئے خبر ہے۔

وَتَأْنِيهَا أَيْ ثَانِي الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ كَقَوْلِ الْبُخْتَرِيِّ شِعْرًا إِذَا تَأَلَّقَ أَيْ لَمَعَ فِي النَّدَى أَيْ الْمَجْلِسِ كَلَامُهُ الْمَصْقُولُ الْمُنْقَحُ خَلَّتْ أَيْ حَسِبْتُ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ أَيْ سَنَفِهِ الْقَاطِعِ وَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرًا كَانَ السِّنْتُهُمْ فِي النَّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ عَلَيَّ رِمَاحُهُمْ فِي الطَّعْنِ خَرَصَانَا جَمْعُ خَرَصَ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ وَهُوَ السَّنَانُ يَعْنِي السِّنْتَهُمْ جُعِلَتْ أَسِنَّةُ رِمَاحِهِمْ فَبَيَّتُ الْبُخْتَرِيُّ أَنْبَلُ لِمَافِي لَفْظِي تَأَلَّقَ وَمَصْقُولٌ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ التَّخْيِيلِيَّةِ فَإِنَّ التَّأَلَّقَ وَالصَّفَالَةَ لِلْكَلَامِ بِمَنْزِلَةِ الْأَطْفَارِ لِلْمَنِيَّةِ وَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ تَشْبِيهُهُ كَلَامَهُ بِالسَّنَفِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْبَلَكْنَايَةِ۔

ترجمہ:-

اور دوسری قسم اور وہ یہ ہے کہ ثانی اول سے کم ہو جیسے سختی کا یہ شعر اور جب مجلس میں اس کا صاف کلام چمکتا ہے تو تو گمان کرے گا کہ اس کی زبان اس کی تلوار میں سے ہے اور مثبتی کا یہ شعر کہ گویا ان کی زبانیں بولنے میں ایسی تیز ہیں جیسے نیزہ بازی کرتے وقت ان کے نیزوں پر بھالیں ہیں خرصانا ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے یہ خرصان کی جمع ہے بمعنی بھال یعنی ان کی زبانیں ان کی نیزوں کی بھالیں ہیں تو سختی کا شعر زیادہ بلیغ ہے کیونکہ لفظ تالِق اور مصقول میں استعارہ تخیلیہ ہے اسلئے کہ کلام کیلئے تالِق اور صقالت ایسے ہیں جیسے منیہ کیلئے اظفار اور اس سے ممدوح کے کلام کی تلوار کے ساتھ تشبیہ لازم آ رہی ہے جو استعارہ بالکنا یہ ہے۔

تشریح:-

دوسری قسم کہ ثانی اول سے حسن و بلاغت میں ادنیٰ ہو جیسے سختی کا یہ شعر ہے۔

وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي النَّدَى الْمَصْقُولُ الْمُنْقَحُ: خَلَّتْ لِسَانَهُ مِنْ عَضْبِهِ۔

تحقیق المفردات:- تالِق چمکتا۔ ندی مجلس۔ المصقول میقل شدہ۔ المنقح صاف ستھرا۔ خلت گمان کرنا۔ عضب کاٹنے والی تیز تلوار۔

ترجمہ:- اور جب مجلس میں اس کا صاف ستھرا کلام چمکے تو تو گمان کرے گا کہ وہ کاٹنے والی تلوار میں سے ہے۔

اسی معنی کو ابوالطیب نے یوں بیان کیا ہے۔

كَانَ السِّنْتُهُمْ فِي النَّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ: عَلَيَّ رِمَاحُهُمْ فِي الطَّعْنِ خَرَصَانَا۔

ترجمہ:- گویا کہ بولنے کے وقت ان کی زبانیں نیزہ بازی کرتے وقت نیزوں کا پھالہ بنائی گئی ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ابوالطیب نے سختی کے شعر کے معنی کا سرقہ کیا ہے اور ان دونوں شعروں میں سختی کا شعر زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ یہ

شعر استعارہ تخیلیہ اور استعارہ مکیہ پر مشتمل ہے کیونکہ اس میں تالیق اور مصقول کا لفظ مذکور ہے اور یہ دونوں مشبہ کے لوازمات میں سے ہیں جن کو مشبہ ”النہ“ کیلئے ثابت ہے جیسے ”اذا السمنیہ“ میں معنیہ کیلئے اظہار ثابت کیا تھا تو یہ استعارہ تخیلیہ بنے گا اور اور تخیلیہ چونکہ مکیہ کیلئے مستلزم ہے لہذا اس میں زبان کی تلواریں کھینچ کر تشبیہ بھی پائی جائے گی جو استعارہ مکیہ ہوگا۔

وَتَالِثُهَا أَيْ ثَالِثُ الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي مِثْلَ الْأَوَّلِ كَقَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ أَبِي زِيَادٍ شِعْرُوكُمْ يَكْ أَكْثَرَ الْفَتَيَانِ مَا لَا وَلَكِنْ كَانَ أَرْحَبُهُمْ ذِرْعًا أَيْ أَسْخَاهُمْ يُقَالُ فَلَانٌ رَحْبُ الْبَاعِ وَالذَّرَاعُ وَرَحِيْبُهُمَا أَيْ سَخِيٌّ وَقَوْلُ أَشْجَعٍ شِعْرُوكُمْ لَيْسَ أَيْ الْمَمْدُوحُ يَعْنِي جَعْفَرُ بْنُ يَحْيَى بَأَوْسَعِهِمُ الضَّمِيرُ لِلْمَلُوكِ فِي الْغِنَى وَلَكِنْ مَعْرُوفُهُ أَيْ إِحْسَانُهُ أَوْ سَعٌ فَالْبَيْتَانِ مُتَمَاثِلَانِ هَذَا وَلَكِنْ لَا يُعْجِبُنِي مَعْرُوفُهُ أَوْ سَعٌ

ترجمہ:-

اور تیسری قسم اور وہ یہ ہے کہ ثانی اول کے برابر ہو جیسے ابو زیاد اعرابی کا یہ شعر ممدوح جوانوں میں سب سے زیادہ مالدار تو نہیں تھا لیکن ان میں سے زیادہ سخی تھا کہا جاتا ہے فلان رحب الباع والذراع یعنی فلاں آدمی سخی ہے اور اشجع کا یہ شعر اور نہیں ہے یعنی ممدوح جعفر ابن یحییٰ سب سے زیادہ مالدار لیکن اس کا احسان ان کے احسان سے زیادہ وسیع ہے تو یہ دونوں شعر برابر ہیں لیکن مجھے ”معروفہ اوسع“ پسند نہیں آرہا ہے۔

تشریح:-

تیسری قسم یہ ہے کہ ثانی حسن و بلاغت میں اول کے برابر ہو اس میں کلام اول افضل اور کلام ثانی غیر مذموم ہوتا ہے جیسے ایک اعرابی ابو زیاد کا یہ شعر ہے۔

ولم يكن اكثر الفتیان مالا: ولكن كان ارحبهم ذراعا۔

تحقیق المفردات:- فتیان فتنی کی جمع ہے یعنی جوان۔ ارحبهم رحب کی اسم تفصیل ہے۔ ذراع گز کے معنی میں ہے اور رحب الذراع کا لفظ سخاوت کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

ترجمہ:- ممدوح جوانوں میں سب سے مالدار تو نہیں تھا لیکن سخاوت میں سب سے زیادہ تھا اسی معنی کو اشجع شاعر نے یوں بیان کیا ہے۔

ولیس باوسعهم: ولكن معروفه اوسع

ترجمہ:- یعنی جعفر ابن یحییٰ سخی مال میں تو زیادہ نہیں ہے لیکن اسکی نیکی بہت وسیع ہے۔

عمل استہدای:- یہ دونوں شعر ایک دوسرے کے ساتھ فصاحت و بلاغت میں مماثل ہیں۔

وَأَسَاغِيرُ الظَّاهِرِ فَمِنْهُ أَنْ يَتَشَابَهَ الْمَعْنِيَانِ أَيْ مَعْنَى الْبَيْتِ الْأَوَّلِ وَمَعْنَى الْبَيْتِ الثَّانِي كَقَوْلِ جَرِيرٍ شِعْرُكَ لَا يَمْنَعُكَ مِنْ أَرْبِ أَيْ حَاجَةِ لِحَاظِهِمْ جَمْعٌ لِيَحْيَى يَعْنِي كَوْنَهُمْ صُورَةَ الرِّجَالِ سَوَاءً ذُو الْعَامَةِ وَالْجَمَارِ يَعْنِي أَنَّ الرِّجَالَ مِنْهُمْ وَالنِّسَاءَ سَوَاءً فِي الضَّعْفِ وَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرُوكُمْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَاءٌ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِصَابٌ وَاعْلَمْ أَنَّهُ يَجُوزُ فِي تَشَابُهِ الْمَعْنِيَيْنِ اخْتِلَافُ الْبَيْتَيْنِ نَسْبًا مَدِيدًا وَحَاجَةً وَافْتِخَارًا وَنَحْوَ ذَلِكَ فَإِنَّ الشَّاعِرَ الْحَادِقَ إِذَا قَصَّدَ إِلَى الْمَعْنَى الْمُخْتَلَسِ لِيَنْظِمَهُ إِحْتَالَ فِي إِخْفَائِهِ فَغَيَّرَ عَنْ لَفْظِهِ وَصَرَّفَهُ عَنْ نَوْعِهِ وَوَزَنَهُ وَقَافِيَتِهِ وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ:-

باقی غیر ظاہر تو اس میں سے یہ ہے کہ دونوں کے معنی تشابہ ہوں یعنی شعر اول اور شعر ثانی کے معنی تشابہ ہوں جیسے جریر کا شعر ہے تجھے اپنی ضرورت پوری کرنے سے ان کی دائر حیاں نہ روکیں۔ لہٰذا لہجہ کی جمع ہے یعنی ان کا مردوں کی شکل میں ہونا کیونکہ ان کے عمامہ اور دوپٹے والے برابر ہیں اور متنبی کا یہ شعر کہ ان میں سے جس کے ہاتھ میں نیزہ ہے اس جیسا ہے جس کے ہاتھ میں مہندی ہے یہ بھی یاد رہے کہ دو معنوں کے تشابہ ہونے میں دو

شعروں کا مختلف ہونا جائز ہے تسبیح، مدح، ہجو، اور افتخار وغیرہ کے لحاظ سے کیونکہ جب ماہر شاعر کسی دوسرے کے کلام سے کوئی معنی لے کر نظم کرنا چاہتا ہے تو اس کو انتہائی مخفی رکھتے ہوئے الفاظ کو نوع، وزن، قافیہ سے منتقل کر دیتا ہے اور اپنے اس قول کے ساتھ اسی کی طرف اشارہ کر دیتا ہے۔  
تشریح:-

واسا غیر ظاہر:- یہاں تک سرقہ کی پہلی قسم ظاہر بیان کی اور اب یہاں سے سرقہ کی دوسری قسم غیر ظاہر بیان کر رہے ہیں چنانچہ سرقہ غیر ظاہرہ کی بھی کئی قسمیں ہیں اور سب ہی مقبول ہیں ان میں سے صرف پانچ قسمیں یہاں پر بیان ہوں گی۔  
پہلی قسم یہ ہے کہ اول اور ثانی دونوں شعروں کا معنی آپس میں ایک دوسرے کے مشابہ ہوں  
جیسے جریر کا یہ شعر ہے

فلا یمنعَنَّک من ارب لُحاهم :سواء ذوالعمامة والخمار-

تحقیق المفردات:- ارب حاجت اور ضرورت، ذوالعمامة پگڑی والا اس سے مراد ہیں۔

الخمار دو پٹیاں سے عورتیں مراد ہیں۔

ترجمہ:- لہذا تجھے ہر گز اپنی حاجت پوری کرنے سے نہ روکے ان کی داڑھیاں کیونکہ ان میں عمامہ اور دوپٹہ والے دونوں برابر ہیں۔

شعر کا مطلب یہ ہے کہ ان کے مرد بھی چونکہ عورتوں کی طرح نرم اندام نازک بدن ہیں ان میں لڑنے بھڑنے کا دم نہیں ہے اسلئے تجھے تیرے مقصد کے پورا کرنے سے ان کا مرد ہونا نہ روکے۔  
اسی معنی کو ابو الطیب نے یوں بیان کیا ہے۔

ومن فی کفہ منہم قناتہ :کمن فی کفہ منہم خضاب-

تحقیق المفردات:- کف، اس سے ہاتھ مراد ہے۔ قناتہ نیزہ۔ خضاب مہندی۔

ترجمہ:- اور ان میں سے جن کے ہاتھ میں نیزہ ہے ان کی طرح ہیں جن کے ہاتھ میں مہندی ہے۔

ان میں سے دوسرا شعر پہلے شعر کے معنی کو چرا کر بنایا گیا ہے اور ان دونوں شعروں کا معنی ایک دوسرے کے متماثل ہے۔

فائدہ:- انتقال میں دونوں شعروں کا تشبیہ مدح، ہجو، اور افتخار وغیرہ میں متحد ہونا کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ ان چیزوں میں ان دونوں شعروں کا آپس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے بلکہ عام طور پر جب بھی کوئی ہوشیار شاعر دوسرے شاعر کے شعر کا معنی چراتا ہے تو وہ قصد اکمال ہوشیاری کے ساتھ اپنا سرقہ چھپانے کیلئے اس کے وزن نوع اور قافیہ میں کوئی نہ کوئی تصرف کر لیتا ہے تاکہ کسی کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس نے یہ معنی کسی دوسرے شعر سے چرایا ہے۔ اس کی پھر کئی صورتیں بنتی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے جو مجملہ غیر ظاہر کی دوسری قسم بھی بن رہی ہے۔

وَمِنْهُ اَنْی مِنْ غَیْرِ الظَّاهِرِ اَنْ یُنْقَلَ الْمَعْنٰی اِلٰی مَحَلِّ الْاُخَرِ كَقَوْلِ الْبُخْتَرِیِّ شِعْرٌ سَلَبُوا اَنْی ثِیَابُهُمْ  
وَأَشْرَقَتْ الدَّمَاءُ عَلَیْهِمْ مُخْمَرَةٌ فَكَانَهُمْ لَمْ یُسَلَبُوا لِأَنَّ الدَّمَاءَ الْمُسْرِقَةَ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ ثِیَابٍ لَهُمْ  
وَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرٌ یَبْسُ النَّجِیْعُ عَلَیْهِ اَنْی عَلٰی السَّیْفِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ عَنْ غِمْدِهِ فَكَانَ مَا هُوَ مُغْمَدٌ لِأَنَّ  
الدَّمَ النَّیَّاسَ بِمَنْزِلَةِ غِمْدِهِ فَتَقَلَّ الْمَعْنٰی مِنَ الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ اِلٰی السَّیْفِ  
ترجمہ:-

اور غیر ظاہر میں سے ایک یہ ہے کہ معنی کو ایک دوسرے محل کی طرف منتقل کر دیا جائے جیسے بختری کا یہ شعر ہے کہ ان کے کپڑے اتارے گئے تو ان پر خون کے لگنے کی وجہ سے وہ سرخ ہو کر چمک رہے تھے گویا کہ وہ نہیں اتارے گئے ہیں کیونکہ ان پر چمکتا ہوا خون کپڑوں کی طرح تھا اور ابو الطیب کا قول کہ تلوار پر خون خشک ہوا اس حال میں کہ تلوار نیام سے نکل ہوئی تھی اور گویا کہ نیام میں ڈالی ہوئی ہے کیونکہ اس پر خشک خون نیام کی طرح ہے تو شاعر نے مقتولین اور زخمیوں سے معنی کو تلوار کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

تفہیم:-

دوسری قسم یہ ہے کہ ان میں سے ایک نوع کے مضمون کو دوسرے نوع کی طرف منتقل کر دیا جائے جیسے سحری کا یہ شعر ہے

سلبوا واشترقت الدماء علیہم:: محمّرة فکأنہم لم یسلبوا

تحقیق المفردات:- سلبوا امجول کا صیغہ ہے کپڑے اتارنا۔ اشترقت بمعنی ظاہر ہونا۔ الدماء دم کی جمع ہے بمعنی خون۔

ترجمہ:- ان کے کپڑے اتارے گئے تو ان سے سرخ خون اس طرح ظاہر ہوا گویا کہ ان سے کپڑے ہی نہیں اتارے گئے ہیں۔

اسی معنی کو ابو الطیب نے زرا سابدل کر یوں پیش کر دیا ہے۔

یبس النجیع علیہ وهو مجرد:: عن غمدہ فکأنما هو مغمّد۔

تحقیق المفردات:- یبس خشک ہونا۔ النجیع خشک خون۔ مجرد نیام سے نکلی ہوئی تلوار۔ غمد نیام۔ مغمّد نیام میں ڈالی ہوئی تلوار۔

ترجمہ:- اس پر خون خشک ہوا اس حال میں کہ وہ اپنے نیام سے نکلی ہوئی تھی تو یوں لگ رہی تھی گویا کہ وہ نیام میں ڈالی ہوئی ہے۔

محل استشہاد:- اس میں شاعر ابو الطیب متنتی نے مقتولین اور مجروحین کے معنی سے تلوار کے معنی کی طرف سرقت کرتے ہوئے انتقال کیا ہے

وَمِنْهُ أَيْ مِنْ غَيْرِ الظَّاهِرِ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الثَّانِي أَشْمَلُ مِنْ مَعْنَى الْأَوَّلِ كَقَوْلِ جَرِيرٍ شِعْرًا إِذَا غَضِبْتُ

عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَجَدْتُ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا لِأَنَّهُ يَقُومُونَ مَقَامَ كُلِّهِمْ وَقَوْلِ أَبِي نَوَاسٍ شِعْرًا وَلَيْسَ

بِاللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ فَإِنَّهُ يَشْمَلُ النَّاسَ وَغَيْرَهُمْ فَهُوَ أَشْمَلُ مِنْ مَعْنَى يَبْسُ۔

ترجمہ:-

اور غیر ظاہر سے یہ ہے کہ ثانی کا معنی اول کے معنی سے اشمّل ہو جیسے جریر کا یہ شعر کہ جب تجھ سے بنی تمیم ناراض ہو جائیں تو تمام لوگوں کو اپنے

سے ناراض پائے گا اسلئے کہ بنی تمیم تمام لوگوں کے قائم مقام ہیں اور ابو نواس کا یہ شعر کہ خدا کی قدرت سے یہ کوئی دور نہیں ہے کہ تمام جہانوں کو ایک ہی

میں جمع کر دے ”عالم“ ”الناس“ سے اشمّل ہے تو یہ جریر کے شعر سے اشمّل ہوگا۔

تفہیم:-

تیسری قسم یہ ہے کہ دوسرا شعر پہلے شعر کی نسبت اشمّل ہو جیسے جریر کا یہ شعر ہے

إذا غضبت عليك بنو تميم:: وجدت الناس كلهم غضابًا

تحقیق المفردات:- غضب غصہ کرنا ناراض ہونا۔ بنو تميم عربوں میں ایک قبیلہ کا نام ہے۔ الناس انسان مراد ہیں۔

ترجمہ:- جب بنی تمیم تم سے ناراض ہو جائیں تو تو تمام لوگوں کو اپنے سے ناراض پائے گا۔

اسی معنی کو ابو نواس نے اس طرح ذکر کیا ہے

ليس على الله بمستنكر:: ان يجمع العالم في واحد

تحقیق المفردات:- مستنكر اجنبی ہونا بعید ہونا۔

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ کیلئے یہ کوئی بعید نہیں ہے کہ وہ پورے عالم کو کسی ایک میں جمع کر دے۔

محل استشہاد:- اس میں دوسرا شعر اول کے معنی سے سرقت کر کے بنایا گیا ہے اس طور پر کہ دوسرے کا معنی اول کے معنی سے اشمّل ہے کیونکہ

شعر ثانی میں لفظ ”عالم“ استعمال کیا ہے اور شعر اول میں ”ناس“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور ”عالم“ ”ناس“ سے اشمّل ہے کیونکہ ”ناس“ صرف انسانوں کو شامل

ہے اور ”عالم“ انسان جنات اور فرشتوں سب کو شامل ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنْ غَيْرِ الظَّاهِرِ الْقَلْبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الثَّانِي تَقْنِضُ مَعْنَى الْأَوَّلِ كَقَوْلِ أَبِي الشَّيْخِ

شِعْرًا أَجَدَ الْمَلَأَمَةَ فِي هَوَاكَ لَذِيذَةَ حُبَالِدٍ كَرِكَ فَلْيَلْمِنِي الْيَوْمَ وَقَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرًا أَحَبُّهُ الْإِسْتِفْهَامُ



لِلْإِنْكَارِ وَالْإِنْكَارُ بِإِعْتِبَارِ الْقَيْدِ الَّذِي هُوَ الْحَالُ أَغْنَى قَوْلُهُ وَأَحِبُّ فِيهِ مَلَامَةٌ كَمَا يُقَالُ أَتَصَلَّى وَأَنْتَ مُخَدِّثٌ عَلَى تَجَوُّزٍ وَأَوَّالِ الْحَالِ فِي الْمُضَارِعِ الْمُثَبَّتِ كَمَا هُوَ رَأَى الْبَعْضُ أَوْ عَلَى حَدِّثِ الْمُثَبَّتِ أَيْ وَأَنَا أَحِبُّ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْوَأَوَّلُ لِعَطْفٍ فَلَا يُنْكَارُ رَاجِعٌ إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَغْنَى مُحِبَّتَهُ وَمُحِبَّةَ الْمَلَامَةِ فِيهِ إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ وَمَا يَصُدُّ مِنْ عَدُوِّ الْمَحْبُوبِ يَكُونُ مُنْعُوضًا وَهَذَا تَقْيِضٌ مَعْنَى بَيِّنَتِ أَبِي الشَّيْخِ لَكِنْ كَلَامُهُمَا بِإِعْتِبَارِ آخِرِهِ هَذَا أَقَالُوا أَلَا حَسَنٌ فِي هَذَا النَّوعِ أَنْ يُبَيِّنَ السَّبَبَ۔ ترجمہ:-

اور سرقہ غیر ظاہرہ میں سے ایک قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ معنی ثانی معنی اول کی نقیض ہو جیسے ابوالشیخ کا یہ شعر ہے کہ میں تیری محبت میں ملامت کو لذیذ سمجھتا ہوں تو چاہئے کہ ملامت کرنے والا مجھے ملامت کرے اور متنبی کا یہ شعر کہ کیا میں اس سے محبت کروں یہ استفہام انکاری ہے اور انکار بھی قید یعنی حال کے اعتبار سے ہے اس حال میں کہ اس کی محبت میں ملامت کو بھی گوارا کروں جیسے کہا جاتا ہے کہ کیا تو ناپاک ہو کر نماز پڑھتا ہے مضارع مثبت میں واؤ کے حالیہ ہونے کی بناء پر یا حذف مبتداء کی صورت میں یعنی انا احب یہ بھی ممکن ہے کہ واؤ عطف کیلئے ہو اور انکار دو چیزوں کے درمیان جمع کرنے کی طرف راجع ہو یعنی محبوب اور اس کے بارے میں ملامت کہ دونوں کو پسند کروں اس کے بارے میں ملامت اس کے دشمن کی طرف سے ہوتی ہے اور جو چیز محبوب کے دشمن کی طرف سے صادر ہو جائے وہ مبغوض ہوتی ہے اور یہ ابوالشیخ کے شعر کے معنی کی نقیض ہے لیکن ہر ایک کا اعتبار جدا گانہ ہے اسی وجہ سے قوم نے کہا ہے کہ اس قسم میں سب کو بیان کر دینا زیادہ بہتر ہے۔

تشریح:-

سرقہ غیر ظاہرہ کی ”چوٹی“ قسم قلب ہے قلب کے معنی ہیں کسی شعر کے معنی کا سرقہ کیا جائے اس طور پر کہ سرقہ کرنے شعر اول کے معنی کا نقیض پیش کر دیا جائے۔ جیسے ابی شیخ کا شعر ہے۔

اجد الملامۃ فی ہواک لذیذۃ::حبّالذکرک فلیلمنی اللوم

تحقیق المفردات:- ہواک کسی کی محبت اور عشق:- لذیذ کے معنی ہیں لذیذ ہونا۔ حبّ محبوب ہونا۔ فلیلمنی ملامت سے واحد مذکر غائب مضارع غائب کا صیغہ ہے۔ اللوم لائم سے مبالغہ کا صیغہ ہے بہت زیادہ ملامت کرنے والا۔ ترجمہ:- تیری محبت میں ملامت کو لذیذ پاتا ہوں تیرے ذکر کے ساتھ محبت کرنے کی وجہ سے تو چاہئے کہ زیادہ ملامت کرنے والا مجھے ملامت کرے اسی معنی کو ابوالطیب متنبی نے اس طرح بیان کیا ہے۔

أَحْبَبَهُ وَأَحَبُّ فِيهِ مَلَامَةٌ::إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ

تحقیق المفردات:- اس میں ہمزہ انکار یہ ہے اور اس میں مقید کے بجائے قید یعنی حال کی لٹی ہے یعنی میں محبت کے بارے میں ملامت کرنے کو پسند نہیں کرتا ہوں۔

ترجمہ:- کیا میں اس کے ساتھ محبت کروں اور اس کی محبت کے بارے میں ملامت کو بھی پسند کروں (یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے) کیونکہ اس کے بارے میں ملامت کرنا اس کے دشمنوں کی طرف سے ہے۔

محل استشہاد:- اس میں متنبی نے ابی شیخ کے شعر کی نقیض پیش کی ہے کیونکہ ابوشیخ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میں محبوبہ کی محبت کے بارے میں ملامت کو پسند کرتا ہوں اور متنبی نے دعویٰ کیا ہے کہ میں محبوبہ کی محبت کے بارے میں ملامت کو پسند نہیں کرتا ہوں تو گویا کہ انھوں نے موجب کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ پیش کی ہے اور اسی کو معنی اول کی نقیض پیش کرنا کہتے ہیں۔ اسی سے قلب کے بارے میں علماء بلاغت کہتے ہیں کہ اس میں سب کا بیان کرنا زیادہ بہتر ہے تاکہ خفا نہ رہے جیسا کہ ان دونوں شعروں میں ہے۔

فائدہ:- مذکورہ بالا منتہی کے شعر کا یہ مطلب اس صورت میں ہے جب ہم ”واحِب“ کو ماقبل کیلئے جملہ حالیہ بتائیں اور فعل مضارع مثبت پر واو حالیہ کے دخول کو ہم جائز قرار دیں جیسا کہ بعض لوگوں کا قول ہے جبکہ بعض لوگوں کے نزدیک یہاں پر ”انسا“ مبتداء محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے ”وانسا احب فیہ ملامۃ“ تو اس صورت میں یہ جملہ اسمیہ بن جائے گا اور جملہ اسمیہ پر واو کے داخل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ اس واو کو حالیہ بنانے کے بجائے اسے واو عاطفہ بنا دیا جائے تو اس صورت میں ہمزہ استفہامیہ سے معلوم ہونے والا انکار قید اور مقید دونوں کی طرف لوٹے گا اور شعر کا مطلب یہ بنے گا کہ ”ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ میں دونوں کو پسند کروں“ یعنی ایسا ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ اس کے ساتھ محبت کرتے ہوئے میں اس کی محبت کے بارے میں ملامت کرنے والے کی ملامت کو بھی پسند کروں۔

وَبْنَهُ أَى مِنْ غَيْرِ الظَّاهِرِ أَنْ يُؤْخَذَ بَعْضُ الْمَعْنَى وَيُضَافُ إِلَيْهِ مَا يُخَسِّنُهُ كَقَوْلِ الْآفَوِّهِ شِعْرٌ وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى أَثَارِنَا رَأَى عَيْنِ أَى عَيَانًا ثَبَّةً حَالٌ أَى وَاقِعَةً أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ وَمَا يَتَضَمَّنُهُ قَوْلُهُ عَلَى أَثَارِنَا أَى كَائِنَةً عَلَى أَثَارِنَا لِيُثَبِّتَهَا أَنْ سَتَمَارَ أَى سَتَطْعَمُ مِنْ لُحُومٍ مَنْ نَقْتُلُهُمْ وَقَوْلِ أَبِي تَمَامٍ شِعْرٌ وَقَدْ ظَلَلْتُ أَى أَلْقَى عَلَيْهَا الظِّلَّ فَصَارَتْ ذَوَاتُ ظِلٍّ عَقَبَانُ أَعْلَامٌ بِهِ ضَحَى بِعَقَبَانِ طَيْرِ فِي الدَّسَاءِ نَوَاهِلٌ مِنْ نَهْلٍ إِذَا رَوَى نَقِيطُ عَطَشٍ أَقَامَتْ أَى عَقَبَانُ الطَّيْرِ مَعَ الرَّايَاتِ أَى الْأَعْلَامِ وَتُوقَابَانَهُمْ سَتَطْعَمُ مِنْ لُحُومِ الْقَتْلَى حَتَّى كَانَهُمَا مِنَ الْجَيْشِ إِلَّا أَنَّهُمَا لَمْ تَقَاتِلْ فَإِنَّ أَبَاتَمَامَ لَمْ يَلْمَ بِشَيْءٍ مِنْ مَعْنَى قَوْلِ الْآفَوِّهِ رَأَى عَيْنِ الدَّلَالِ عَلَى قُرْبِ الطَّيْرِ مِنَ الْجَيْشِ بِحَيْثُ تَرَى عَيَانًا لَا تَحْتِيلًا وَهَذَا بِمَا يُؤْكَدُ شَجَاعَتَهُمْ وَقَتْلُهُمُ الْأَعَادِي وَلَا بِشَيْءٍ مِنْ مَعْنَى قَوْلِهِ ثَبَّةً أَنْ سَتَمَارَ الدَّلَالِ عَلَى وَثُوقِ الطَّيْرِ بِالْمِيزَةِ لَا غِتْيَا دَهَابًا بِذَلِكَ وَهَذَا أَيْضًا بِمَا يُؤْكَدُ الْمَقْصُودِ قِيلَ إِنَّ قَوْلَ أَبِي تَمَامٍ ظَلَلْتُ إِمَامًا بِمَعْنَى قَوْلِهِ رَأَى عَيْنِ لَانَ وَقَوْعَ الظِّلِّ عَلَى الرَّايَاتِ مُشْعِرًا بِقُرْبِهِمَا مِنَ الْجَيْشِ۔

ترجمہ:-

سرقہ غیر ظاہرہ میں سے ایک یہ ہے کہ بعض معانی کو لیکر کچھ محسنات کا اضافہ کر دیا جائے جیسے افوہ کا یہ شعر ہے اور تو دیکھے گا پرندوں کو ہمارے پیچھے پیچھے صریح آنکھوں کے ساتھ اس یقین سے۔ ثقہ حال ہے واثقہ کے معنی میں یا اس معنی کا مفعول لڑ ہے جس کو علی آثارنا متضمن ہے یعنی کامیہ کہ عنقریب ان کو غذا دی جائے گی یعنی مقتولین کا گوشت کھلایا جائے گا اور ابوتمام کا یہ شعر کہ اور سایہ ڈال دیا گیا یعنی وہ سایہ والے ہو گئے ان رنگارنگ جھنڈوں پر چاشت کے وقت عقاب پرندوں کا جو خونوں سے سیراب تھے۔ نواہل نمل سے مأخوذ ہے بمعنی سیراب ہونا کھڑے ہوئے ہیں عقاب پرندے جھنڈوں کے پاس اس یقین کے ساتھ کہ ان کو مقتولین کا گوشت کھلایا جائے گا یہاں تک کہ گویا کہ وہ پرندے لشکروں میں سے ہیں البتہ وہ لڑتے نہیں ہیں تو ابوتمام نے افوہ کا قول راوی عین کے معنی کا قصد نہیں کیا ہے جو پرندوں کے لشکر سے قریب ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اتنے قریب ہیں کہ ان کو دیکھا جاسکتا ہے جس سے ان کی شجاعت اور قتل اعداء کی تائید ہوتی ہے اور نہ ثقہ اور ستمار کے معنی کا قصد کیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ پرندوں کو غداء پانے کا یقین ہے کیونکہ وہ اس بات کے عادی ہیں اور اس سے بھی مقصود کی تائید ہوتی ہے کہا گیا ہے کہ ابوتمام کا قول ظللست سے راوی عین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جھنڈوں پر سایہ کا واقع ہونا لشکروں کے قریب ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح:-

سرقہ غیر ظاہرہ کی پانچویں قسم یہ ہے کہ سرقہ کرتے ہوئے کسی کے شعر کا کچھ معنی لیکر اس کے ساتھ مزید کچھ ایسی چیزوں کا بھی اضافہ کر دیا جائے کہ ان چیزوں کے اضافہ کرنے کی وجہ سے مروق عنہ شعر کے معنی میں اور بھی حسن دکھار آجائے جیسے افوہ کے اس شعر میں ہے۔

وترى الطير على آثارنا: مرأى عين ثقة ستمار

تحقیق المفردات:- طیر بمعنی پرندہ۔ آثارنا نہائے قدم۔ مرأى عین آنکھوں کے سامنے۔ ثقہ یقین اور اعتماد ہونا۔ ستمار سین علامت

مضارع ہے جو معنی استقبال کو حال کے قریب کر دیتا ہے۔

اور ”مار“ فعل ماضی ہے مار میمر میبہ بمعنی خرچہ روزی اور توشہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے

”ونمیراھلنا ونحفظ اخیانا ونزاداد کیل بعیر ذلک کیل یسر“

ترجمہ:- اور اے مخاطب تو دیکھے گا ہمارے نشانہائے قدم پر پرندوں کو آنکھوں کے ساتھ اس یقین کی وجہ سے یا اس حال میں کہ وہ یقین کرتے ہیں کہ ان کو روزی دی جائے گی۔

فائدہ:- اس شعر میں ثقہ کے بارے میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ اسم فاعل ”واثقہ“ کے معنی میں ہے اور ما قبل سے حال ہے جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ”علی آثارنا“ کیلئے مفعول لہ ہے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی

”کائتہ علی آثارنا لو ثوقھا“

اس معنی کو ابو تمام نے یوں بیان کیا ہے۔

وقد ظلمت عقبان اعلامہ ضحیٰ: بعقبان طیر فی الدماء نواھل۔

أقامت مع الرايات حتی کأنھا: من الجیش الأنھالھم تقاتل۔

تحقیق المفردات:- ظلمت فعل مجہول اس کا نائب فاعل عقبان اعلامہ ہے بمعنی سایہ کرنا۔ عقبان عقاب کی جمع ہے اور ایک انتہائی طاقت ور شکاری پرندہ۔ اعلام علم کی جمع ہے مزین جھنڈا۔ ضحی ضحا کی جمع ہے بمعنی چاشت کا وقت۔ دماء دم کی جمع ہے بمعنی خون۔ رایات رأیہ کی جمع ہے بمعنی جھنڈا۔ نواھل ناهل کی جمع ہے بمعنی سیراب ہونا عطش (پاس) کی ضد ہے۔

ترجمہ:- اور چاشت کے وقت اس کے عقاب کی طرح جھنڈوں پر سایہ ڈال دیا گیا ایسے عقاب پرندوں کا جو مقتولین کے خونوں سے سیراب تھے وہ جھنڈوں کے ساتھ ہی رہے۔ یہاں تک کہ گویا کہ وہ پرندے لشکر میں سے تھے البتہ وہ لڑتے نہیں تھے۔

محل استشہاد:- اس میں افوہ نے چند چیزیں ذکر کی ہیں (۱) اس نے رأی عین کا لفظ ذکر کیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ عقاب اتنے قریب ہیں کہ آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے نہ کہ ان کا تجلّ کیا جاتا اس سے ان کی بہادری اور شجاعت کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ وہ اتنے بہادر ہیں کہ ان کی بہادری کا چرچا پرندوں کے ہاں بھی ہے کہ وہ بھی ان کی لڑائی میں شرکت کو دیکھ کر پیچھے پیچھے سے چلے آتے ہیں کہ ہمیں کھانے کیلئے دشمنوں کے گوشت میں سے کچھ نہ کچھ ضرور ملے گا۔

(۲) افوہ نے دوسرے نمبر ”ثقة“ ان ستمار“ کا لفظ استعمال کیا ہے کہ ان کو اس بات کا یقین ہے کہ ان کو روزی ملے گی یہ بھی ان کی بہادری کی

طرف مشیر ہے۔

ابو تمام نے افوہ کا معنی لینے کے باوجود ان دونوں باتوں کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے۔

وفیہ نظر اذ قد یقع ظل الطیر علی الرأیة وهو فی جوار السماء بحین لا یری أصلاً نعم لوقیل ان قولہ حتی کأنھا من الجیش المام بمعنی قولہ رأی عین فأنھا انما تكون من الجیش اذا کان قریناً بمنھم ومختلطاً بھم لم یبعد من الصواب لکن زاد أبو تمام علیہ ای علی الأفوہ زیادات محسنہ للمعنی المأخوذین الأفوہ أغنی تسایر الطیر علی آثارھم بقولہ إلا أنھا لم تقاتل وبقولہ فی الدماء نواھل وبإقامتھا مع الرايات حتی کأنھا من الجیش وبھا ای بإقامتھا مع الرايات حتی کأنھا من الجیش حتی کأنھا من الجیش یتیم حسن الأول یعنی قولہ إلا أنھا لم تقاتل لأنها لا یحسن الإستدراك الذی هو قولہ إلا أنھا لم تقاتل ذلک الحسّن البعد أن تجعل الطیر مقيمة مع الرايات معذودة فی عداد الجیش حتی یؤوھم أنها یضایر المقاتلین هذا هو المفهوم من الإیضاح وقیل معنی قولہ وبھا یتیم حسن الأول ای بھذہ الزیادات

الثَّلَاثَةُ يَتِمُّ حُسْنُ مَعْنَى النَّبِيتِ الْأَوَّلِ۔

ترجمہ:-

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جھنڈے پر پرندے کا سایہ پرندے کے فضاء میں ہوتے ہوئے بھی پڑ سکتا ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کشتی کا فضاء جس سے رائی عین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ پرندوں کا لشکر سے ہونا اسی ہوت ہو سکتا ہے کہ جب وہ قریب اور لشکر کے ساتھ ملے ہوئے ہوں تو یہ صواب سے زیادہ بعید نہ ہوگا لیکن ابو تمام نے افوہ کے کلام پر کچھ محسنات کا اضافہ کر دیا ہے جو افوہ کے قول تسایر الطیر سے مأخوذ ہیں اپنے قول الا انھام تقاتل اور فی الدماء نواھل۔ اور قاست مع الراایات کے ساتھ اور اسی کے ذریعہ یعنی جھنڈوں کے ساتھ پرندوں کا اس طرح کھڑے ہونے کے ذریعہ گویا کہ وہ لشکر میں سے ہیں اور اس کے ساتھ اول کا حسن پورا ہو جاتا ہے یعنی الا انھام کا اس لئے کہ لم تقاتل سے استدراک صرف اس صورت مستحسن نہیں ہے جب پرندوں کو جھنڈوں سے متصل اور لشکر کے اعداد میں شمار کیا جائے یہاں تک کہ یہ وہم ہونے لگے کہ وہ بھی مقاتلین میں سے ہیں ایضاح سے یہی سمجھ میں آتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے بھائیتم حسن الاول کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں زیادتیوں کے ساتھ شعر اول کا حسن پورا ہو جاتا ہے۔

تشریح:-

اس پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افوہ نے اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے غلط ہے اسلئے کہ ابو تمام نے اپنے شعر میں ”قد ظلمت“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس کے معنی ”رای عین“ کی طرح ہے کیونکہ عقاب پرندے جب سایہ کریں گے تو نظر بھی آئیں گے تو آپ نے پھر یہ دعویٰ کیسے کیا کہ ابو تمام نے افوہ کا یہ قول بالکل ہی نہیں لیا ہے لہذا آپ کا یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے؟

جواب:- یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ سایہ کے پڑنے کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ نظر بھی آئیں یہ عین ممکن ہے کہ کوئی پرندہ ہواؤں اور فضاؤں کی اتنی بلندی پر ہو کہ وہ نظر تک نہ آئے اس کے باوجود اس کا سایہ پڑ جائے۔ اسلئے یہ اعتراض کرنا تو بالکل ہی غلط ہے البتہ اگر اعتراض میں یوں کہا جائے کہ ابو تمام کے قول ”حتیٰ کأنھامن الجیش“ کے لفظ سے افوہ کے قول کی طرف اشارہ ہے تو یہ اعتراض صحیح ہوتا کیونکہ جس طرح نظر آنے کیلئے قریب ہونا ضروری ہے اسی طرح لشکر اور فوج میں سے ہونے کیلئے بھی قریب ہونا ضروری ہے کہ وہ فوج کے اتنے قریب ہوں کہ وہ فوج میں کھل مل ہو کہ فوج میں سے نظر آ رہے ہوں تو یہ بھی ”رای عین“ کی طرح قرب پر دلالت کرتا ہے۔

البتہ ابو تمام نے اس معنی میں تین چیزوں کا اضافہ کر کے اس معنی کے حسن کو مزید چار چاند لگائے ہیں۔

پہلی چیز ”الا انھام تقاتل“ دوسری چیز ”فی الدماء نواھل“ تیسری چیز ”حتیٰ کأنھامن الجیش“ اس آخری قید یعنی ”حتیٰ کأنھامن الجیش“ کے ساتھ اول کا حسن اور بڑھ گیا ہے۔

اور اس کے ساتھ اول کا حسن اور بڑھ جاتا ہے پھر اول سے کیا مراد ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اس سے مراد ”لم تقاتل“ ہے کیونکہ عقاب پرندوں کے لشکر کے ساتھ ہوئے بغیر نہ لڑنے کا کوئی مطلب نہیں ہے نہ لڑنے کا مطلب تب واضح ہوتا ہے جب وہ بھی لشکر کے ساتھ ساتھ ہوں اور انہیں لشکر میں سے سمجھا جاتا ہو۔

مصنف کی ایضاح کی عبارت سے یہی بات معلوم ہوتی ہے البتہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”بھا“ کی ضمیر ان تینوں اضافات کی طرف لوٹ رہی ہے اور اول سے مراد شعر اول یعنی افوہ کا شعر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں اضافات کی وجہ سے افوہ کے شعر کے معنی کا حسن اور نکھر رہا ہے

وَأَكْثَرُ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ الْمَذْكُورَةِ لِبَغْيِ الظَّاهِرِ وَنَحْوِهَا مَقْبُولَةٌ لِمَا فِيهَا مِنْ نَوْعٍ تَصَرُّفٍ بَلْ مِنْهَا أَى مِنْ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ مَا يُخْرِجُهُ حُسْنُ التَّصَرُّفِ مِنْ قَبِيلِ الْإِتْبَاعِ إِلَى خَيْرِ الْإِبْتِدَاعِ وَكَلِمَا كَانَ أَشَدَّ خَفَاءً بِحَيْثُ لَا يُعْرَفُ كَوْنُهُ مَّا خُوذَ مِنْ الْأَوَّلِ الْأَبْعَدُ مَزِيدٌ تَامِلٌ كَانَ أَقْرَبَ إِلَى الْقَبُولِ لِكَوْنِهِ أَبْعَدَ مِنَ الْإِتْبَاعِ وَأَدْخَلَ فِي الْإِبْتِدَاعِ هَذَا الَّذِي ذَكَرْ فِي الظَّاهِرِ وَغَيْرِهِ مِنْ ادِّعَاءٍ سَبَقَ أَحَدُهُمَا وَأَخَذَ الثَّانِي مِنْهُ وَكَوْنُهُ سَقْبُولًا أَوْ مَرْدُودًا وَتَسْمِيَةِ كُلِّ بِالْأَسَامِي الْمَذْكُورَةِ كَلِمَةً إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ الثَّانِي أَخَذَ مِنَ الْأَوَّلِ

بَأَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ كَانَ يَحْفَظُ قَوْلَ الْأَوَّلِ حِينَ نَظَّمَ أَوْ بَأَنْ يُخْبِرَهُوَعَنْ نَفْسِهِ أَنَّهُ أَخَذَ مِنْهُ وَالْأَوَّلُ يُحْكَمُ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْإِتْفَاقُ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا أَوْ فِي الْمَعْنَى وَحْدَهُ مِنْ قَبِيلِ تَوَارِدِ الْخَوَاصِ إِلَى مَجِيئِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِتْفَاقِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى الْإِخْذِ كَمَا يُحْكَمُ عَنْ ابْنِ مِيَادَةَ أَنَّهُ أَنْشَدَ لِنَفْسِهِ شِعْرًا مُفِيدًا وَبِتَلَاثٍ إِذَا مَا أَتَيْتَهُ تَهَلَّلَ وَاهْتَرَأْتِهِ إِذَا الْمُهَنْدِ فَقِيلَ لَهُ أَيْنَ يَذْهَبُ بِكَ هَذَا لِلْحَطِيئَةِ فَقَالَ الْآنَ عَلِمْتُ أَنِّي شَاعِرٌ إِذَا وَافَقْتُهُ عَلَى قَوْلِهِ وَلَمْ أَسْمَعْهُ فَإِذَا لَمْ يُعْلَمَ أَنَّ الثَّانِي أَخَذَ مِنَ الْأَوَّلِ قِيلَ قَالَ فَلَانَ كَذَا قَدْ سَبَقَهُ إِلَيْهِ فَلَانَ فَقَالَ كَذَا لِيُغْتَنَمَ بِذَلِكَ فَضِيلَةُ الصَّدَقِ وَيُسَلَّمَ مِنْ دَعْوَى عِلْمِ الْغَيْبِ وَنَسْبَةِ النِّقْصِ إِلَى الْغَيْرِ

ترجمہ:-

اور یہ اکثر قسمیں جو غیر ظاہر کی مذکور ہوئیں اور ان کی طرح سب مقبول ہیں کیونکہ ان میں کچھ نہ کچھ تصرف کیا جاتا ہے بلکہ ان میں سے کچھ قسمیں تو ایسی ہیں کہ حسن تصرف ان کو اتباع سے ابتداء تک پہنچاتا ہے اور کلام ما خود جتنا زیادہ مخفی ہوگا کہ اس کا اول سے ما خود ہونا زیادہ سوچ بچار کے بغیر معلوم نہ ہو سکتا ہو تو وہ اتنا ہی قبولیت کے زیادہ قریب ہوگا اتباع سے زیادہ دور اور ابتداء میں داخل ہونے کی وجہ سے یہ جو کچھ ظاہر غیر ظاہر کے بارے میں مذکور ہوا ہے یعنی ایک کے سابق ہونے کا دعویٰ کرنا اور دوسرے کا اس سے سرقہ کا مقبول ہونا یا مردود ہونا مذکورہ ناموں کے ساتھ موسوم ہونا سب اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ثانی اول سے لیا گیا ہے اس طور پر کہ ترتیب دیتے وقت اسے اول کا کلام یاد ہو یا وہ خود بتائے کہ میں نے فلاں کے کلام سے لیا ہے ورنہ مذکورہ کسی چیز کا حکم یہ نہیں لگایا جاسکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق لفظ اور معنی دونوں میں ہو یا صرف معنی میں ہو تو ارد کے طور پر یعنی اتفاقی طور پر سرقہ کے ارادے کے بغیر ہی دونوں کے ذہنوں میں کوئی معنی آ گیا ہو جیسے ابن دمیادہ سے منقول ہے کہ اس نے اپنا یہ شعر پڑھا مدح فائدہ دینے والا اور مال کو خرچ کرنے والا ہے جب تو اس کے پاس آئے تو وہ خوشی کے مارے ہندی تلواری طرح حرکت میں آ جاتا ہے تو اس سے کہا گیا کہ یہ خیال تجھے کہاں لے جا رہا ہے یہ تو حطیہ کا شعر ہے تو وہ کہنے لگا کہ مجھے اب پتہ چلا کہ میں بھی شاعر ہوں کیونکہ میرا کلام اس کے کلام کے موافق ہو گیا ہے حالانکہ میں نے ان سے نہیں سنا ہے اور اگر یہ معلوم نہ ہو تو یوں کہا جائے گا کہ فلاں نے ایسا کہا ہے اور اس سے پہلے فلاں یہ کہہ چکا ہے تاکہ فضیلت صدق بھی حاصل ہو جائے اور علم غیب کا دعویٰ کرنے اور دوسرے کی تنقیص سے بھی بچا جاسکے۔

تشریح:-

سرقہ کی اکثر قسمیں مقبول ہیں بلکہ ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جن میں شاعر ثانی اتباع کے بجائے ابتداء کر کے یعنی اپنی طرف سے اس میں کوئی تصرف کر کے اس سابقہ معنی کے حسن کو چار چاند لگا دیتا ہے۔

پھر ان میں وہ قسم قبولیت کے زیادہ قریب ہوگی جس میں خفا زیادہ ہو کیونکہ خفاء کے زیادہ ہونے سے سننے والوں کو غور و فکر کرنے کی ضرورت ہوگی کیونکہ غور و فکر کے بغیر یہ معلوم نہ ہو سکے گا اسلئے کہ اس کا ماخذ کیا ہے اور جو چیز غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتی ہو وہ زیادہ بلیغ ہوتی ہے اس چیز سے جس میں زیادہ غور و فکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

وهذا الذي :-

یہاں تک سرقہ ظاہرہ اور غیر ظاہرہ میں سے جتنی قسمیں بیان ہو گئیں ہیں جن میں کسی کے الفاظ اور معنی دونوں کا سرقہ کیا جائے یا صرف معنی کا سرقہ کیا جائے یہ تمام کے تمام اس صورت میں سرقہ ہوں گے جب سرقہ کرتے ہوئے شاعر خود اقرار کرے کہ میں نے فلاں کے کلام سے لیا ہے یا سامع کو معلوم ہو کہ سابقہ شعر کا معنی اس سرقہ کرنے والے شاعر کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا اور اگر ایسا نہ ہو یعنی یا سرقہ کرنے والا شاعر اس کا اقرار نہ کرے یا سامع کو معلوم نہ ہو کہ اس شاعر کے ذہن میں یہ معنی پہلے سے موجود تھا تو اس صورت میں اسے سرقہ قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دو مختلف معنی دو مختلف اوقات میں دو مختلف آدمیوں کے ذہن میں اتفاقاً جمع ہو جائیں اس کی مثال ابن دمیادہ کے اس شعر میں ہے

مفید و متلاف اذا ما اتیتہ: تہلل و اھتز اھتز از المھند

تحقیق المفردات:- مفید کے معنی ہیں کہ میرا مدوح دوسروں کو فائدہ دیتا ہے۔ متلاف کے معنی ہیں دوسروں کو بہت زیادہ مال دیکر اپنا مال ضائع کرتا ہے۔ تہلل کے معنی ہیں خوشی کے مارے چہرے کا چمک اٹھنا۔ اھتز کے معنی ہیں ہلنا۔ المھند ہندوستانی سفید چمکدار تلوار۔ ترجمہ:- وہ مدوح فائدہ دیتا ہے اور اپنا مال بہت زیادہ خرچ کرتا ہے جب تم ان کے پاس آؤ تو وہ خوش ہو کر ہندوستانی تلوار کی طرح ہلنے لگتا ہے۔ جب انھوں نے یہ شعر کہا تو کسی نے کہا کہ ”ابن یذھب بک ہذا الحطیۃ“ یہ شاعرانہ خیال تیرے کو کہاں لٹکر جا رہا ہے؟ یہ تو حلیہ شاعر کا ہے۔ فائدہ:- لوگوں کا یہ قول بالکل قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ”فایس تذهبون“ کی طرح ہے کہ تم لوگ کہاں بہکے بہکے جا رہے ہو؟ اس پر اس نے کہا ہے کہ مجھے اب یقین ہو گیا کہ میں بھی شاعر ہوں کیونکہ میرا یہ شعر حلیہ شاعر کے شعر کے مطابق ہو گیا ہے حالانکہ میں نے آج تک اس کا شعر نہیں سنا ہے۔

فاذا لم یعلم:- جب یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ثانی اول سے مسروق ہے یا نہیں تو اس صورت میں یوں کہا جائے گا کہ فلاں نے یہ شعر کہا ہے اور اس سے پہلے فلاں آدمی نے اس طرح کا شعر کہا تھا تا کہ ایک تو اس قول کے ساتھ سچ بولا جاسکے اور دوسرے نمبر پر علم غیب کے دعویٰ اور دوسرے کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے سے بھی بچا جاسکے۔

وَمَا يَتَصَلُّ بِهَذَا أَى بِالْقَوْلِ فِي السَّرَقَاتِ الشَّعْرِيَّةِ الْقَوْلُ فِي الْاِقْتِبَاسِ وَالتَّضْمِينِ وَالْعَقْدِ وَالْحُلِّ وَالتَّلْمِيحِ بِتَقْدِيمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيمِ مِنْ لَمَحَ إِذَا أَبْصَرَهُ وَذَلِكَ لِأَنَّ فِي كُلِّ مِنْهَا أَخْذَ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرِ أَمَّا الْاِقْتِبَاسُ فَهُوَ أَنْ يُضْمَّنَ الْكَلَامُ نَظْمًا كَانَ أَوْ نَثْرًا شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ أَوِ الْحَدِيثِ يَعْنِي لَأَعْلَى أَنَّهُ مِنْهُ أَى لَأَعْلَى طَرِيقَةً أَنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ مِنَ الْقُرْآنِ أَوِ الْحَدِيثِ يَعْنِي عَلَى وَجْهِ لَا يَكُونُ فِيهِ إِشْعَارٌ أَنَّهُ مِنْهُ كَمَا يُقَالُ فِي إِثْنَاءِ الْكَلَامِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى كَذَاقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَذَاقَوْنَحْوَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ اِقْتِبَاسًا وَمَثَلُ الْاِقْتِبَاسِ بَارَبَعَةٍ أَمْثَلِيَّةٍ لِأَنَّهُ اِمَامِنِ الْقُرْآنِ أَوِ الْحَدِيثِ وَكُلُّ مِنْهُمَا اِمَامُ فِي النَّثْرِ أَوْ فِي النَّظْمِ۔ ترجمہ:-

اور اس کے ساتھ متصل ہے یعنی سرقات شعریہ کی گفتگو کے ساتھ متصل ہے اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح کی بات۔ تلمیح میم پر لام کی تقدیم کے ساتھ لُحْ بمعنی البصرہ کے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں ایک چیز کو دوسری چیز میں لیا جاتا ہے بہر حال اقتباس تو وہ یہ ہے کہ متضمن کر دیا جائے ایک کلام کو خواہ وہ نظم ہو یا نثر قرآن اور حدیث کے کسی حصہ پر اس طرح کہ اس کا قرآن یا حدیث سے ہونا ظاہر نہ کیا جائے یعنی قرآن یا حدیث کے کسی حصہ کو کلام میں اس طرح لانا کہ اس کا قرآن یا حدیث میں سے ہونے کی طرف کوئی اشارہ نہ ہو مثلاً درمیان کلام میں یوں نہ کہہ دیا جائے کہ قال اللہ تعالیٰ کذا یا قال النبی ﷺ کذا چنانچہ اس طرح کرنے سے یہ اقتباس نہ ہوگا مصنف نے اقتباس کی چار مثالیں ذکر کی ہیں کیونکہ اقتباس قرآن سے ہوگا یا حدیث سے اور پھر ان میں سے ہر ایک نثر میں سے ہوگا یا نظم میں سے۔

تشریح:-

کچھ قسمیں اور بھی ہیں جو سرقات شعریہ کے ساتھ متصل ہوتی ہیں اور وہ کل پانچ قسمیں ہیں اور وہ یہ ہیں اقتباس، تضمین، عقد، حل، اور تلمیح، تلمیح:- لام کی تقدیم کے ساتھ لَمَحَ سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں دزدیدہ نگاہوں سے کسی کو دیکھنا یا کن اکھیوں سے کسی کو دیکھنا۔ جس طرح دزدیدہ نگاہوں سے دیکھتے ہوئے پوری آنکھ استعمال نہیں کی جاتی ہے بلکہ آنکھ کا ایک حصہ استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح ان قسموں میں سے بھی ہر قسم دوسری قسم سے کچھ نہ کچھ ضرور لیتی ہے اسلئے اس کو تلمیح کہتے ہیں۔

پہلا قسم:- اقتباس اس کے لغوی معنی ہیں آگ کی لولینا قرآن میں ہے ”نقبتبس من نور کم“ اور اصطلاح میں اپنے منظوم یا منثور کلام کو بتائے بغیر قرآنی آیت کے کسی جزء پر یا حدیث کے کسی جزء پر مشتمل کرنے کو اقتباس کہتے ہیں مثلاً یہ نہ کہا جائے کہ یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے یا یہ ارشاد

نبوی ﷺ ہے اور اگر اس کی صراحت کی جائے تو پھر یہ اقتباس نہیں رہے گا۔

اقتباس نظم و نثر دونوں میں جاری ہوتا ہے اسلئے مصنف نے اس کی چار مثالیں ذکر کی ہیں دو نظم کی دو نثر کی دو قرآن سے دو حدیث سے۔

فَالأَوَّلُ كَقَوْلِ الْحَرِيرِيِّ فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا كَلِمَحَ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ حَتَّى أَنْشَدَ وَأَغْرَبَ وَالثَّانِي بِمِثْلِ قَوْلِ  
الْأَخْرِشِيِّ أَنْ كُنْتَ أَرْمَعْتَ أَيْ عَزَمْتَ عَلَيَّ هَجْرَنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُزِمَ فَصَبِرَ جَمِيلٌ وَإِنْ تَبَدَّلَتْ  
بِنَاغِيرِنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ وَالثَّالِثُ قَوْلُ الْحَرِيرِيِّ قُلْنَا شَاهَتِ الْوُجُوهُ أَيْ قَبَحَتْ وَهُوَ لَفْظُ  
الْحَدِيثِ عَلَى مَا رَوَى أَنَّهُ لَمَّا اشْتَدَّ الْحَرْبُ يَوْمَ حُنَيْنٍ أَخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَفَّابِينَ الْحَصَى  
فَرَمَى بِهِمَا وَجُوهَ الْمُشْرِكِينَ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَاهَتِ الْوُجُوهُ وَقَبَحَ عَلَى الْمَبْنِيِّ  
لِلْمَفْعُولِ أَيْ لِعَنْ مِنْ قَبَحَهُ اللَّهُ بِالْفَتْحِ أَيْ أَبْعَدَهُ مِنَ الْخَيْرِ الْكَلْعِ أَيْ اللَّئِيمِ وَمَنْ يَرْجُوهُ

ترجمہ:-

اول کی مثال جیسے حریری کا قول ہے تو نہیں تھا مگر پلک جھپکنے جتنی دیر میں یا اس سے بھی زیادہ جلدی اس نے بڑے عمدہ اشعار سنائے۔ دوسرے  
کی مثال جیسے یہ شعر اگر تو نے پکا ارادہ کیا ہے ہماری جدائی کا بغیر کسی تصور کے تو ہمارا صبر جمیل ہے اور اگر تو نے ہمارے بدلے کسی اور سے دوستی کر لی ہے تو  
اللہ ہی ہمارے لئے کافی اور کارساز ہے تیسری کی مثال جیسے حریری کا قول ہے کہ ہم نے کہا کہ برے ہوں چہرے یہ حدیث کے الفاظ سے ماخوذ ہے  
کیونکہ منقول ہے کہ غزوہ حنین کے موقع پر جب لڑائی تیز ہوئی تو حضور ﷺ نے ایک مٹھی نگریز لے لیکر مشرکین کے چہروں کی طرف یہ کہتے ہوئے  
بھینک دئے کہ چہرے بگڑ جائیں۔ اور برا ہو مجھول کے صیغہ کے ساتھ یعنی ملعون ہو تو اللہ سے ماخوذ ہے یعنی اللہ نے ان کو خیر سے دور کر دیا ہے کمینہ اور جو  
اس سے امید کرے۔

تشریح:-

پہلی مثال نثر میں قرآن کریم کی آیت سے اقتباس کرنے کی جیسے حریری کا قول ہے فلم یکن الا کلمح البصر او هو اقرب حتی  
انشد واغرب۔

ترجمہ:- پس نہیں تھا مگر آنکھ جھپکنے کے بقدر یا اس سے بھی زیادہ جلدی پھر اس نے شعر کہا اور بہترین کہا۔

اس میں محل استشہاد ”الا کلمح البصر او هو اقرب“ ہے یہ قرآنی آیت کا جزء نثر میں استعمال ہوا ہے اور پوری آیت اس طرح ہے

وما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب۔

دوسری مثال نظم میں قرآن کریم کی آیت سے اقتباس کیا جائے جیسے کسی شاعر کا یہ شعر ہے

ان كنت ازمعت على هجرنا: من غير ما فصير جميل

وان تبدلت بنا غيرنا: فحسبنا الله ونعم الوكيل۔

ازمعت عزمت کے معنی میں ہے بمعنی اس طرح پکا ارادہ کرنا کہ اگر مانع واقع نہ ہو وہ کام ہو جائے۔ ہجر محبت کو چھوڑ کر بے رخی اختیار کرنا۔  
اگر تم نے ہماری محبت چھوڑ دینے کا پکا ارادہ کیا ہے تو صبر جمیل ہے اور اگر تو نے ہمیں چھوڑ کر ہماری جگہ کسی اور کو دوست بنایا ہے تو اللہ ہی ہمارے لئے کافی  
اور وہ بہترین کارساز ہے۔

اس شعر میں دو جگہ اقتباس ہے ایک ”فصير جميل“ میں کہ یہ اصل میں حضرت یعقوب کا قول ہے پوری آیت اس طرح ہے ”بل سؤلت لكم

انفسكم فصير جميل والله المستعان على ما تصفون۔

اور دوسرا اقتباس ”حسبنا الله ونعم الوكيل“ میں ہے کہ شاعر نے یہ بھی قرآن کریم سے لیا ہے پوری آیت اس طرح ہے ”وقالوا حسبنا

لله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل۔

تیسری مثال نثر میں حدیث نبوی سے اقتباس کیا گیا ہو جیسے حریری کا قول ہے۔

قلنا شأهت الوجوه وقبح اللعق ومن یرجوه -

ترجمہ:- ہم نے کہا کہ چہرے بگڑ جائیں اور خدا کی لعنت ہو کمینہ اور اس سے امید کرنے والوں پر۔

محل استہزاء:- اس میں ”شأهت الوجوه“ کو اقتباس کے طور پر حضور ﷺ کی حدیث سے لیا ہے اس کا پس منظر یہ ہے کہ غزوہ حنین میں آنحضرت ﷺ نے دشمنوں کی طرف مٹھی بھر کر نکھر سکتے ہوئے فرمایا تھا ”شأهت الوجوه - قبح :- یہ مجہول ہے اور لعنت کے معنی میں ہے اور لعنت کے معنی ہیں خدا کی رحمت اور ہر بھلائی سے دور ہونا۔

وَالرَّابِعُ مِثْلُ قَوْلِ ابْنِ عَبَّادٍ شِعْرًا قَالَ أَيْ الْحَبِيبُ لِي إِنْ رَقِيبِي سَيِّئُ الْخَلْقِ فَدَارُهُ مِنَ الْمَدَارَةِ هُوَ الْمُلَاطَفَةُ وَالْمُخَاتَلَةُ وَضَمِيرُ الْمَفْعُولِ لِلْقَرِيبِ قُلْتُ دَعْنِي وَجْهَكَ الْجَنَّةُ حُفَّتْ بِالْمَكَارِهِ إِقْتِبَاسًا مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُفَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ أَيْ أُحِيطَتْ يَغْنَى لَا بُدَّ لِطَالِبِ جَنَّةٍ وَجْهَكَ مِنْ تَحْمِلِ مَكَارِهِ الرَّقِيبِ كَمَا لَا بُدَّ لِطَالِبِ الْجَنَّةِ مِنْ مَسَاقِ التَّكَالُيفِ ترجمہ:-

اور چوتھی کی مثال جیسے ابن عباد کا یہ شعر محبوب نے مجھ سے کہا کہ میرا رقیب بد اخلاق ہے اس کے ساتھ نرمی سے بات کریں۔ دارہ مدارا سے ہے نرمی کرنا اور دھوکہ دینا اور مفعول کی ضمیر رقیب کی طرف لوٹ رہی ہے میں نے کہا کہ تم مجھے چھوڑ دو کیونکہ تمہارا چہرہ جنت ہے جسے مشقتوں سے ڈھانپ دیا گیا ہے یہ اس حدیث سے مقتبس ہے کہ جنت کو سختیوں کے ساتھ ڈھانپ دیا گیا ہے اور دوزخ کو گھیر لیا گیا ہے خواہشات کے ساتھ۔ یعنی تیرے طالب دیدار کیلئے رقیبوں کی مشقتوں کا جھیلنا ضروری ہے جیسے طالب جنت کیلئے مشقتوں اور تکالیف کا برداشت کرنا ضروری ہے۔

چوتھی مثال نظم میں حدیث نبوی سے اقتباس کیا گیا ہو جیسے ابن عباد کا یہ شعر ہے۔

قال ان رقيبى :: سئى الخلق -

قلت دعنى وجهك :: الجنة حفت بالمكاره -

ترجمہ:- اس محبوب نے کہا کہ میرا پاسبان چونکہ بد اخلاق ہے اسلئے اس کے ساتھ نرمی کریں۔

تو میں نے کہا کہ تیرا چہرہ جنت ہے جسے مشقتوں کے ساتھ ڈھانپ دیا گیا ہے۔

محل استہزاء:- اس میں شاعر نے ”حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ“ کا جملہ اقتباس کے طور پر حدیث سے لیا ہے پوری حدیث اس طرح ہے ”حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ - جنت کو سختیوں کے ساتھ ڈھانپ دیا گیا ہے اور جہنم کو خواہشات کے ساتھ۔ اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ تیرا چہرہ میرے لئے جنت کی طرح ہے جس طرح جنت میں جانے والا آدمی مشقتوں کے برداشت کئے بغیر تکالیف کے سب بغیر جنت نہیں جاسکتا اسی طرح تیرے چہرے کا طالب دیدار بھی مشقتوں اور تکالیف کے سب بغیر دیدار نہیں کر سکتا ہے اگر تیرے چہرے کے دیدار کرنے کی وجہ سے مجھے کوئی پریشانی اور تکلیف پہنچے تو کوئی بات نہیں ہے اسلئے کہ تو چیز ہی جنت کی طرح ہے جسے مشقتوں کے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ وَهُوَ أَيْ الْإِقْتِبَاسُ ضَرْبَانِ أَحَدُهُمَا مَالٌ يُثْقَلُ فِيهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ كَمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَمْثِلَةِ وَالثَّانِي خِلَافُهُ أَيْ مَا ثِقَلُ فِيهِ الْمُقْتَبَسُ عَنْ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ كَقَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ ابْنِ الرَّؤُوسِيِّ شِعْرًا لَيْنٍ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِكَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنَعِي لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ هَذَا مُقْتَبَسٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ لَكِنْ مَعْنَاهُ فِي الْقُرْآنِ وَإِدْلَامَاءَ فِيهِ وَلَا نَبَاتَ وَقَدْ نَقَلَهُ ابْنُ الرَّؤُوسِيِّ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى إِلَى جَنَابٍ لَا خَيْرَ فِيهِ وَلَا نَفْعَ وَلَا بَأْسَ



بَتَّعِيرِيسِيرَفِي اللَّفْظِ الْمُقْتَبَسِ لِلْوَزْنِ أَوْغَيْرِهِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ قَدْ كَانَ أَمَى وَقَعَ مَاخِفْتُ أَنْ يَكُونَا إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ وَفِي الْقُرْآنِ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ۔  
ترجمہ:-

اور اسکی یعنی اقتباس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس میں لفظ مقتبس اپنے اصلی معنی سے منتقل نہ کیا گیا ہو جیسا کہ مثالوں میں گذر چکا ہے اور ثانی اس کے خلاف ہے یعنی جس میں لفظ مقتبس کو اس کے اصلی معنی سے منتقل کر لیا گیا ہو جیسے ابن الرومی کا شعر ہے اگر میں نے تیری تعریف میں غلطی کی ہے تو تو نے مجھے مدینے میں غلطی نہیں کی ہے کیونکہ میں نے اپنی ضروریات کو ایسی وادی میں اتارا ہے جس میں اگانے کی کوئی صلاحیت ہی نہیں ہے یہ اس آیت سے اقتباس ہے ”اے رب میں نے اپنی اولاد کو ایسی جگہ بسایا ہے جس میں اگانے کی صلاحیت نہیں ہے تیرے محترم گھر کے پاس لیکن قرآن میں واد غیر ذی زرع سے بے آب و گیاہ وادی مراد ہے اور شعر میں ایسا در بار مراد ہے جس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو اور لفظ مقتبس میں کچھ تغیر و تبدل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے وزن وغیرہ کی ضرورت کی وجہ سے جیسے شاعر کا قول ہے شعر وہ ہو ہی گیا جس کا مجھے اندیشہ تھا بیشک ہم سب نے اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ اور قرآن میں یہ الفاظ اس طرح ہیں انا للہ وانا الیہ راجعون۔

تشریح:-

پھر اقتباس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ لفظ مقتبس کو اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس معنی میں پہلے سے قرآن یا حدیث میں مستعمل ہے جیسے کہ سابقہ مثالوں میں گزر گیا اور دوسری قسم یہ ہے کہ لفظ مقتبس کو اصلی معنی سے منتقل کر کے کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے جیسے ابن الرومی کا یہ شعر ہے

لئن اخطأت فی مدحك::: ما اخطأت فی منعی

لقد انزلت حاجاتی::: بواد غیر ذی زرع۔

ترجمہ:- اگر میں نے تیری تعریف کرنے میں غلطی کی ہے تو نے نہ دینے میں غلطی نہیں کی ہے اسلئے کہ میں نے اپنی حاجت ایسی وادی میں

اتاری ہے جس میں اگانے کی صلاحیت نہیں ہے۔

محل استشہاد:- اس میں ”واد غیر زرع“ کو شاعر نے قرآن کریم میں حضرت ابرہیمؑ کی دعا سے اقتباس کے طور پر لیا ہے اور پوری آیت اس طرح ہے ”ربنا انی اسكنت من ذریعتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم۔ لیکن اس انتقال میں قرآن کریم والے معنی کو شاعر نے ترک کر دیا ہے کہ قرآن کریم میں تو ”واد غیر زرع“ کا لفظ ایسی وادی کیلئے استعمال ہوا ہے جس میں نہ کوئی پانی ہو اور نہ ہی کوئی سبزہ جبکہ شاعر نے اس معنی سے اسے منتقل کر کے یہ لفظ ایسے دربار کیلئے استعمال کیا ہے جس سے نہ کوئی فائدہ ہو اور نہ ہی کوئی نفع ہو۔  
اقتباس میں وزن شعری برابر کرنے کیلئے یا قافیہ برقرار رکھنے کیلئے تھوڑی بہت تبدیلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جیسے بعض اہل مغرب کا کسی دوست کے مرنے پر یہ شعر

قد کان ماخفت ان یکونا::: انا الی اللہ راجعون۔

ترجمہ:- وہ ہو گیا جس کا مجھے ڈر تھا بیشک ہم سب اللہ کی طرف لوٹنے والے ہیں۔

محل استشہاد:- اس میں ”انا الی اللہ راجعون“ اقتباس کے طور پر قرآن کریم سے لیا ہے اور قرآن کریم میں یہ آیت نون کے بعد الف کے بغیر یوں ہے ”انا للہ وانا الیہ راجعون“ لیکن یہاں شاعر نے وزن شعری برابر کرنے کیلئے نون کے بعد الف بڑھا دیا ہے۔  
اقتباس کے بارے میں نیل المانی سے تھوڑی سی وضاحت۔

اقتباس کی شرعی حیثیت کے بارے میں نہ تو مصنفؒ نے کوئی حرف قید تحریر میں لایا ہے اور نہ شارحؒ نے کوئی جملہ کہا ہے صرف ان کے مباحث کر کے دونوں خاموشی کے ساتھ گزر گئے ہیں یہاں پر ہم اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں مختصری بات عرض کر دیتے ہیں چنانچہ مالکیہ کے نزدیک اقتباس کرنا سخت ناجائز اور ناروا ہے یہ لوگ اقتباس کرنے سے سختی سے منع کرتے ہیں علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ شیخ شہاب حجازی کے یہ اشعار۔

مات ابن موسیٰ وهو بحر کامل:: فهناك جمع الملائک مشترك-

يأتیکم التابوت فيه سکیة:: من ربکم وبقیة مما ترک

قاضی القضاة محی الدین ابن ابی القاسم کے سامنے پڑھے اور ان سے پوچھا گیا کہ ان کے بارے میں آپ کی کیا رائی ہے؟ تو انھوں نے فرمایا کہ ”ہذا کفر عندنا“ شوافع میں سے شیخ محی الدین نوادی شارح مسلم نے وعظ و نصیحت کے طور پر صرف نثر میں جائز مانا ہے۔

شیخ اسماعیل ابن المقرئ یمنی نے نظم میں بھی جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ یہ وعظ و نصیحت کے طور پر ہو یا حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ میں کی تعریف میں ہو۔ لیکن اکثر علماء نے اقتباس کو علی الاطلاق نظم و نثر دونوں میں جائز قرار دیا ہے اسی وجہ اقتباس کی صنعت بڑے بڑے جید علماء کے اشعار میں پایا جاتا ہے چنانچہ شیخ تاج الدین سبکی نے امام ابو منصور عبد القاہر بن طاہر بغدادی کے ترجمہ میں ان کے یہ شعر نقل کیا ہے۔

یاسن عدا ثم اعتدی ثم اقترف:: ثم انتھی ثم ارعوی ثم اعترف

حافظ بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابو عبد الرحمن سلمیٰ سے نقل کیا ہے قال انشدنا احمد ابن محمد بن مزید لنفسہ۔

سل اللہ من فضلہ واتقہ:: فان التقی خیر ما تکتسب

ومن یتق اللہ یمکن لہ:: ویرزقہ من حیث لا یحتسب

اور سیوطی نے یہ اشعار کہے ہیں۔

طوبی لأهل جنة طيبة:: لا یبتغوا قلاً ولا تحویلاً

دانية علیهم ظلالها:: وذللّت قطفوها تذلیلاً

اسی طرح علامہ سیوطی کے یہ بھی اشعار ہیں۔

قد بلینا فی عصرنا بقضاة:: یظلمون الانام ظلماً عماً

یا کلون التراث أکلاً لماً:: ویحبون المال حباً جمّاً

ہاں البتہ اگر اقتباس ہزل و مذاق اڑانے کیلئے ہو تو پھر تو ناجائز اور حرام ہونا چاہئے جیسے کہ ان اشعار میں ہے۔

اوحی الی عشاقہ طرفہ:: ہیہات ہیہات لمتوعدون

وردفہ ینطق من خلفہ:: المثل هذا فلیعمل العاملون

اعاذنا اللہ من ذلك۔

وَأَمَّا التَّضْمِینُ فَهُوَ أَنْ يُضْمَنَ الشَّعْرُ شِیْئاً مِنْ شِعْرِ الْغَیْرِ بَیْنَا كَانَ أَوْ فَوْقَهُ أَوْ بَصْرًا عَاوِمًا دُونَهُ مَعَ التَّنْبِیْهِ عَلَيْهِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ مِنْ شِعْرِ الْغَیْرِ إِنْ لَمْ یَكُنْ ذَلِكَ مَشْهُورًا عِنْدَ الْبُلْغَاءِ وَبِهَذَا یَتَمَیْزُ عَنِ الْأَخْذِ وَالسَّرْقَةِ كَقَوْلِهِ أَمَى قَوْلُ الْحَرِیرِ یَحْكُمُنِ مَاقَالَ الْغُلَامُ الَّذِیْ عَرَضَهُ أَبُو زَبْدٍ لِلْبَیْعِ شِعْرٌ عَلَیَّ أَنِّی سَأَنْشُدُ عِنْدَ بَیْعِی أَضَاعُونِی وَأَمَى فَتَى أَضَاعُوا الْمِضْرَاعُ الثَّانِیَ لِلْعَرَجِیِّ وَتَمَامُهُ عَ لَیْوَمَ كَرِیْهَةً وَسِدَادٌ نَعْرُ الْلَامُ فِی الْیَوْمِ لَامُ التَّوْقِیْتِ وَالْكَرِیْهَةُ مِنْ أَسْمَاءِ الْحَرْبِ وَسِدَادُ الشَّعْرِ بِكَسْرِ السِّینِ سِدُّهُ بِالْخَیْلِ وَالرَّجَالِ وَالشَّعْرُ مَوْضِعُ الْمَخَافَةِ مِنْ فُرُوجِ الْبُلْدَانِ أَوْ أَضَاعُونِی فِی وَقْتِ الْحَرْبِ وَزَمَانِ سِدِّ الشَّعْرِ وَلَمْ یُرَاعَوْ لِحَقِّی أَحْوَجَ مَا كَانُوا إِلَیَّ وَأَمَى فَتَى أَمَی كَامِلًا مِنَ الْفَتَيَانِ أَضَاعُوا وَفِیهِ تَنْدِیْمٌ وَتَخْطِئَةٌ لَهُمْ وَتَضْمِینُ الْمِضْرَاعِ بِدُونِ التَّنْبِیْهِ لِشَهْرَتِهِ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ شِعْرٌ قَدْ قُلْتُ لَمَّا أَطْلَعْتُ وَجَنَاتِهِ حَوْلَ الشَّقِیْقِ الْغَضِّ رَوْضَةَ آسٍ أَعْدَاةُ الْمَسْلُوبِ الْعَجُولُ تَوَقَّفَا مَافِیْ وَقُوفُكَ سَاعَةً مِنْ بَاسِ الْمِضْرَاعِ الْآخِرِ لِأَبِی تَمَامٍ۔

ترجمہ۔

اور بہر حال تضمین تو وہ یہ ہے کہ اپنے شعر میں دوسرے کے شعر کا کچھ حصہ لے لیا جائے خواہ وہ پورا شعر ہو یا اس سے زیادہ یا مصرعہ ہو یا اس سے کم اگر بلغاء کے ہاں وہ مشہور نہ ہو تو اس بات کی تصریح کرتے ہوئے کہ وہ دوسرے کا ہے اس قید کی وجہ سے یہ تضمین، اخذ اور سرقہ سے ممتاز ہو جائے گا جیسے حریری کا قول ہے اس غلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے جس کو ابو زید نے بیچنے کیلئے پیش کیا تھا کہ میں اپنے بکنے کے وقت یہ شعر پڑھوں گا کہ انھوں نے مجھے ضائع کر دیا اور کیا ہی اچھے جوان کو ضائع کر دیا دوسرا مصرعہ عربی کا ہے اور پورا شعر اس طرح ہے کہ عین لڑائی اور سرحدوں کی حفاظت کے وقت۔ لیوم میں لام تو قیت کیلئے ہے اور کریہۃ لڑائی کے ناموں میں سے ایک نام ہے اور سدا وغیر سین کے کسرہ کے ساتھ ہے گھوڑوں اور مردوں کے ذریعہ سرحد کی بندش کو کہتے ہیں ثغر وہ جگہ ہے جہاں سے ملک کو خطرہ لاحق ہو یعنی انھوں نے مجھے لڑائی اور ملکی سرحدوں کی حفاظت کی ضرورت کے وقت ضائع کر دیا ہے اور میرا کچھ بھی خیال نہیں کیا کہ وہ میرے انتہائی محتاج تھے اور انھوں نے کیا اچھے جوان کو ضائع کر دیا اس سے ان کی غلطی کا اظہار مقصود ہے اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے بلا تنبیہ تضمین مصرعہ کی مثال یہ شعر ہے میں نے اس وقت کہا جب اس کے رخسار نے تروتازہ شقیق کے ارادہ گرد ریحان کا باغ اکا دیا اے سیاہی مائل جلد باز رخسار و ذرا ٹھہر جاؤ کیونکہ تمہارے تھوڑی دیر ٹھہرنے میں کوئی حرج نہیں ہے دوسرا مصرعہ ابوتام کا ہے۔ تشریح:-

واما التضمین:- تضمین کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو بغل میں لینا۔ اور اصطلاح میں تضمین کہتے ہیں کسی کے اشعار میں سے ایک یا ایک سے زیادہ اشعار کو یا ایک مصرعہ یا ایک سے کم کو شاعر کا اپنے شعر میں ذکر کر دینا۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شعر کا شاعر بلغاء کے ہاں معروف نہ تو اس صورت میں یہ واضح طور پر بتا دینا چاہئے کہ یہ میرا شعر نہیں ہے تاکہ اس میں سرقہ کا احتمال نہ رہے جیسے حریری نے اس غلام کا قول نقل کیا ہے جسے ابو زید سروجی نے بیچنے کیلئے پیش کر دیا تھا۔

علی انی سانشد عند بیعی:: اضاعونی اضاعونی وأی فتی اضاعوا

یہ دوسرا مصرعہ عبد اللہ بن عمرو بن عثمان بن عفان عربی یا (امیہ بن اہلک) کا ہے اور عربی چونکہ مشہور نہیں ہے اسلئے غلام نے ”سانشد“ کہہ کر اس کی تصریح کر دی ہے کہ یہ میرا شعر نہیں ہے بلکہ میں کسی اور کا شعر پڑھوں گا۔

اس شعر کا دوسرا مصرعہ ”لیوم کریہۃ و سدا وغیر“ ہے۔

تحقیق المفردات:- لیوم میں لام تو قیت کیلئے اور ”کریہۃ“ سے لڑائی ہے مراد اور یہ لڑائی کا ایک نام بھی ہے جیسا کہ ایک دوسرے شعر میں کریہہ کا لفظ لڑائی کیلئے استعمال ہوا ہے۔

واذا تکون کریہۃ ادغی لها:: واذا یحاس الحیس ید علی جندب۔

سدا سین کے کسرے کے ساتھ ہے بمعنی گھوڑوں اور فوجوں کے ساتھ بند کرنا۔ ثغر کے معنی ہیں کسی بھی ملک کی وہ سرحد جہاں دشمن سے خطرہ ہو اسی فتی سے مراد کامل مرد ہے۔

شعر کا شان و رواد اس طرح ہے کہ اس شاعر نے ایک بندے کو قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے ان کو قید کر دیا گیا تھا تو قید کی حالت میں انھوں نے یہ شعر پڑھا تھا۔ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ شاعر کہہ رہا ہے کہ ان لوگوں نے اپنی انتہائی ضرورت کے وقت کہ ان کو ملک کے سرحد کی طرف سے بھی خطرہ تھا اور دشمن سے بھی مدد بھیڑ تھی اس وقت انھوں نے مجھے قید کر کے اپنے ہی کام آنے والے ایک عظیم مجاہد اور گھبر و جوان کی طاقت سے مستفید ہونے سے اپنے آپ کو محروم کر دیا ہے۔

یہ بات انھوں نے اپنے قید کرنے والوں کو ملامت کرنے اور ان کی غلطی پر انہی تنبیہ کرنے کیلئے کہی ہے۔

اور جس شعر یا ”سرمد کو تضمین کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اگر اس کا قائل مشہور ہو تو پھر تضمین کرتے ہوئے یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کہ یہ شعر میرا نہیں ہے جیسے شاعر کا یہ شعر ہے۔

قد قلت لما طلمعت وجناته: حول الشقيق الغض روضة آس۔

أعذاره الساری العجول توقفاً: مافی توقفك ساعة من بأس۔

تحقیق المفردات:۔ اطلعت باب افعال سے فعل ماضی ہے۔ وجنات وجنۃ کی جمع ہے گال، رخسار۔

شقیق سرخ رنگ کا ایک پھول ہے۔ البغض تروتازہ۔ روضۃ باغ۔ آس جنبیلی دونوں کے ملانے سے اس کے معنی ہوں گے جنبیلی کا باغ۔ اعذار اس میں ہمزہ استفہامیہ اور عذار کے معنی ہیں رخسار۔ الساری شب تاریک میں سفر کرنا۔ یہاں پر اس سے چہرے پر اگنے والے داڑھی کے کالے بال مراد ہیں۔ العجول جلد باز۔ توقفاً فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ توقف توقفاً یعنی کچھ دیر کیلئے صبر کرو۔ بأس حرج۔ ترجمہ: تروتازہ شقیق سرخ پھول کے ارد گرد جب اس کے رخسار نے جنبیلی کا باغ اگا دیا تو میں نے کہا اے جلدی میں سیاہ ہونے والے رخسار! ذرا سارک جاؤ کیونکہ تیرے تھوڑی دیر رک جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محل استشہاد:۔ اس شعر میں شاعر نے آخری مصرعہ (مافی توقفك ساعة من بأس) تفسیم کے طور پر ابوتامام کا ملا دیا ہے اور ابوتامام چونکہ مشہور شاعر ہیں اسلئے انھوں نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ یہ میرا شعر نہیں ہے۔

وَأَحْسَنَهُ أَيْ أَحْسَنَ التَّضْمِينِ مَا زَادَ عَلَى الْأَصْلِ أَيْ شِعْرَ الشَّاعِرِ الْأَوَّلِ بِنَكْتَةٍ لَا تُوجَدُ فِيهِ كَالْتَوْرِيَةِ  
أَيْ الْإِيهَامِ وَالتَّشْبِيهِ فِي قَوْلِهِ شِعْرًا إِذِ الْوَهُمُ أَبْدَى لِي أَيْ أَظْهَرَ لِي لَمَّا هَا أَيْ سُمْرَةٌ شَفَتَيْهَا وَثَغَرَهَا

تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَبَارِقٍ وَيَذَكِّرُنِي مِنَ الْأَذْكَارِ مَنْ قَدْ هَا وَمَدَامَعِي مَجْرَعُوا لِيْنَا وَمَجْرَى  
السَّوَابِقِ أَنْتَصَبَ مَجْرَعًا عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ ثَانٍ لِيَذَكِّرُنِي وَقَاعِلُهُ ضَمِيرٌ يَعُودُ إِلَى الْوَهُمِ وَقَوْلُهُ تَذَكَّرْتُ  
مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَبَارِقٍ مَجْرَعُوا لِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ مَطْلَعُ الْقَصِيدَةِ لِأَبِي الطَّيِّبِ وَالْعَذِيبِ وَالْبَارِقِ  
مَوْضِعَانِ وَمَا بَيْنَ ظَرْفٍ لِسْتَذَكَّرْتُ أَوَّلُ الْمَجْرَعِ أَوَّلُ الْمَجْرَى اتِّسَاعًا فِي تَقْدِيمِ الظَّرْفِ عَلَى غَايِلِهِ لِلْمُضَدَّرِ  
أَوْ يَكُونُ مَا بَيْنَ مَفْعُولٍ تَذَكَّرْتُ وَمَجْرَدَ لَا مَنَّهُ وَالْمَعْنَى أَنَّهُمْ كَانُوا نَزُولًا بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَوْضِعَيْنِ وَكَانُوا  
يَجْرُونَ الرَّمَاحَ عِنْدَ مَطَارِدَةِ الْفَرَسَانِ وَيُسَابِقُونَ عَلَى الْخَيْلِ فَالشَّاعِرُ الثَّانِي أَرَادَ بِالْعَذِيبِ تَضَعِيزَ  
الْعَذَبِ يَعْنِي شَفَةَ الْحَبِيبِ وَبَارِقَ ثَغَرَهَا الشَّبِيهِ بِالْبَرَقِ وَبِمَا بَيْنَهُمَا رَيْفَهَا وَهَذَا تَوْرِيَةٌ وَشَبَّهَ تَبَخَّرَ قَدْ هَا  
بِتَمَائِيلِ الرُّمَحِ وَتَتَابَعِ دُمُوعِهِ بِجَرَيَانِ الْخَيْلِ السَّوَابِقِ۔

ترجمہ:۔

اور تفسیم کی سب سے اچھی صورت وہ ہے جس میں اصل پر زیادتی ہو یعنی شاعر کے پہلے والے شعر پر کسی نکتہ کی وجہ سے اضافہ ہو جیسے تو یہ  
یعنی ایہام اور تشبیہ اس شعر میں کہ جب وہم نے میرے لئے محبوبہ کے ہونٹوں کی سرخی اور دانتوں کی چمک ظاہر کر دی تو میں نے ان حالات کو یاد کیا جو  
عذیب اور بارق کے درمیان واقع ہوئے تھے اور وہم مجھے اس کا قد یاد دلاتا ہے جو نیزہ کی طرح ناز سے حرکت کرتا تھا اور میرے آنسوؤں کو جو تیز رفتار  
گھوڑے کی طرح بہتے ہیں بحر منصوب ہے کیونکہ یہ یاد کرنی کا مفعول ثانی ہے اور اس کا قائل وہ ضمیر ہے جو وہم کی طرف لوٹ رہی ہے اور شاعر کا قول  
تذکرمت متنبی کے قصیدہ کا مطلع ہے اور عذیب اور بارق دو جگہوں کے نام ہیں اور مابین تذکرمت کیلئے یا بحر کیلئے اور یا بحر کیلئے طرف ہے اس طور پر کہ  
ظرف کو اس کے عامل پر مقدم کرنے کی گنجائش ہے یا لفظ مابین تذکرمت کا مفعول ہے اور بحر اس سے بدل ہے شعر کا مطلب یہ ہے کہ وہ عذیب اور بارق  
کے درمیان اترتے تھے اور سواروں کی ایک دوسرے کے ساتھ نیزہ بازی ہوتی تھی اور گھڑ دوڑ میں ایک دوسرے پر سبقت لیجاتے تھے تو شاعر نے عذیب  
سے عذب کی تغیر مراد لی ہے یعنی محبوبہ کے ہونٹ اور بارق سے اس کے دانتوں کا جو بجلی جیسے چمکتے ہیں اور مابین سے اس کا لعاب مراد لیا ہے اور یہ تو یہ  
ہے اور اس کے قد کی نزاکت کو متحرک نیزہ کے ساتھ اور آنسوؤں کے بہنے کو گھوڑوں کی رفتار کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

تشریح:۔

واحسنہ:- تضمین میں سب سے اچھی اور خوبصورت تضمین وہ ہے جس میں تو ریہ یا تشبیہ کے کلمے کے خاطر شاعر ثانی شاعر اول سے اضافہ کر دے جیسے صاحب تجرید ابن ابی الصلح نے متنبی کے اس شعر میں تضمین کیا ہے۔

اذا اللوهم ابدی لی لَمَا هَا وَثَغْرَهَا: تذکرت ما بین العذیب وبارق۔

وَيُذَكِّرُنِي مَنْ قَدْ هَا وَمَدَامَعِي: سَجَرَعَوَالِيْنَا وَمَجْرَى السَّوَابِقِ۔

تحقیق المفردات:- لوهم سے مراد خیل ہے۔ ابدی باب افعال سے ہے اور اس کے معنی ہیں ظاہر کرنا۔ لَمَا هَا اس کے ہونٹوں کی سرخی۔ ثغر اولوں کی طرح چمکدار دانت۔ عذیب اور بارق دو جگہوں کے نام ہیں۔ قَدْ هَا ضمیر نیزوں یا محبوبہ کی طرف لوٹ رہی ہے بمعنی انسانی قد و قامت مدامعی دمع کی جمع ہے بمعنی آنسو۔ سَجَرَعَوَالِيْنَا کے معنی ہیں ہمارے نیزے بلند تھے۔ و سَجَرَعَوَالِيْنَا گھوروں کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانا۔

ترجمہ:- اور جب وہم نے میرے لئے محبوبہ کی لبوں کی سرخی اور دانتوں کی چمک ظاہر کر دیا۔ تو میں نے ان حالات کو یاد کیا جو عذیب اور بارق مقام میں پیش آئے تھے۔ اور وہم مجھے یاد دلارہا تھا محبوبہ کا متحرک نازک نیزے کی قد اور تیز رفتار گھوڑوں کی طرح بہہ نکلنے والے میرے آنسو کو۔ محل استشہاد:- اس میں متنبی کے شعر تذکرت الخ کی تضمین کی ہے جس میں تو ریہ اور تشبیہ کی خوبی ہے اس طور پر کہ دوسرے شاعر نے ”عذیب اور بارق“ کے قریبی معنی مکان مخصوص مراد لینے کے بجائے اس کا معنی بعید مراد لیا ہے کہ عذیب کو عذب کی تفسیر بنا کر محبوبہ کے لب مراد لئے ہیں اور بارق سے مکان مخصوص کے بجائے آسمانی بجلی کی طرح محبوبہ کے دانتوں کی چمک مراد لی ہے اور مابین سے لعاب دہن مراد لیا ہے۔ اور محبوبہ کے قد کی نقل و حرکت کی تشبیہ دی ہے باریک نیزوں کی حرکت کے ساتھ اور ٹپ ٹپ مسلسل برسنے والے آنسو کی تشبیہ دی ہے مقابلہ کرتے ہوئے ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانے والے گھوڑوں کے ساتھ۔

فائدہ:- اس شعر میں ”بین“ یا تو تذکیر کیلئے ظرف ہے اور یا مجر کیلئے ظرف ہے اور یا المعجری کیلئے ظرف ہے۔ لیکن یہ اس صورت میں جائز ہوگا جب اتساع کے طور مصدر کے معمول کو اس پر مقدم کرنا جائز سمجھا جائے۔ اور یا ”بین“ تذکرت مفعول مطلق ہے اور اس صورت میں مجر بین سے بدل بنے گا۔

اس شعر سے شاعر اول کا مطلب یہ ہے کہ مجھے عذیب اور بارق مقام میں اتر کر ہونے والا واقعہ یاد آیا اور مجھے یاد آیا جہاں پر بہادروں کے مڈھ بھیڑ کے وقت نیزے ایک دوسرے کے ساتھ متحرک ہو رہے تھے اور گھوڑے ایک دوسرے سے آگے بڑھ رہے تھے۔

وَلَا يَصْرِفِي التَّضْمِينُ التَّغْيِيرُ الْبَسِيرُ لَمَّا قَصِدَتْ تَضْمِينُهُ لِيَدْخُلَ فِي مَعْنَى الْكَلَامِ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ فِي يَهُودِيٍّ بِهِ دَاءُ الثَّغْلِبِ شِعْرًا قَوْلُ لِمَعْشَرٍ غَلَطُوا وَغَضَوْنَا الشَّيْخَ الرَّشِيدَ وَانْكُرُوهُ هَوَانِي جَلَا وَطَّلَاعِ الثَّنَائِمَاتِي يَضَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُوهُ الْبَيْتُ لِسَجْنِيمِ بْنِ وَثِيلٍ وَهُوَ أَنَا ابْنُ جَلَا عَلَى طَرِيقَةِ التَّكْلُمِ فَغَيْرُهُ إِلَى طَرِيقَةِ الْغَيْبَةِ لِيَدْخُلَ فِي الْمَقْصُودِ وَرُبَّمَا يُسَمَّى تَضْمِينُ الْبَيْتِ فَمَا زَادَ عَلَى الْبَيْتِ اسْتِعَانَةً وَتَضْمِينُ الْمِصْرَاعِ فَمَا ذُوْنَهُ إِذَا عَا كَأَنَّهُ أَوْدَعَ شِعْرَهُ شَيْئًا قَلِيلًا مِنْ شِعْرِ الْغَيْرِ وَزَفَوْا كَأَنَّهُ رَفَا حَرْقَ شِعْرِهِ بِشَيْءٍ مِنْ شِعْرِ غَيْرِهِ۔

ترجمہ:-

اور اس میں تھوڑا بہت تغیر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے یعنی اس لفظ میں جس کی تضمین مقصود ہوتا کہ پورے طور پر کلام کا معنی داخل ہو جائے جیسے ایک یہودی کے بارے میں جو داء الثعلب کی بیماری میں مبتلا تھا شاعر کا یہ شعر کہ میں اس جماعت سے کہہ رہا ہوں جس نے غلطی کی ہے اور آنکھیں پھیر لی۔ اسے اس شیخ سے جو حق پر ہے اور انھوں نے اس کا انکار کر دیا ہے اور اس کا بیٹا ہے جس کا امر واضح ہے اور مصائب شاقہ پر قابو پانے والا ہے جب وہ عمامہ رکھے گا تو تم اسے پہچان لو گے یہ شعر اصل میں سجنیم ابن وٹیل کا ہے جو ان ابن جلا متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے دوسرے شاعر نے اسے غائب کی

صورت میں بدل دیا ہے تاکہ یہ مقصود میں داخل ہو جائے اور پورے شعر اور اس سے زیادہ کی تضمین کو استعانت کہتے ہیں اور ایک مصرعہ یا اس سے کم کی تضمین کو ایداع کہتے ہیں گویا کہ شاعر نے اپنے شعر میں دوسرے کے کلام کا کچھ حصہ بطور امانت رکھ دیا ہے اور اسے رفو کہتے ہیں گویا کہ شاعر نے اپنے شعر کی پھن کی دوسرے کے شعر کے ساتھ پیوند کاری کی ہے۔

تشریح:-

ولایضر التغبیر الیسیر :- تضمین میں تھوڑی بہت تبدیلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے تاکہ جس کلام میں تضمین کرنے کا ارادہ ہو وہ اس میں داخل ہو سکے جیسے ایک یہودی جسے داء العطب (وہ بیماری جسے میں بال جھڑ جاتے ہیں) کی بیماری لگی ہوئی تھی کے بارے میں ضیاء الدین موسیٰ الکاتب کا یہ شعر ہے۔

اقول لمعشر غلطوا و غضوا: من الشیخ الرشید وانکروه۔

ہو ابن جلا و طلاع الشایا: منی یضع العمامة تعرفوه۔

تحقیق المفردات :- معشر قوم اور جماعت کو کہتے ہیں، غلطوا غلطی کرنا۔ غضوا آنکھیں پھیر لینا۔ جی چرانا۔ وانکروه۔ انکار کرنا اور اجنبی سمجھنا۔ جلا واضح الامر۔ طلاع الشایا چوٹیوں پر چڑھنے والے۔ بلند یوں پر چڑھنے والا۔

ترجمہ :- میں اس جماعت سے کہتا ہوں جس نے غلطی کی ہے اور آنکھیں بند کر لیں ہیں ہدایت یافتہ بوڑھے (اس گمراہ کو ہدایت یافتہ بوڑھا تنز کے در پر کہا ہے) سے اور اس کو اجنبی سمجھا ہے وہ واضح الامر اور بلند یوں پر چڑھنے والے کا بیٹا ہے جب عمامہ رکھے گا تو تم اس کو جان لو گے۔ محل استشہاد :- اس میں دوسرا شعر تحم بن وثیل کا ہے جو اصل میں غائب کے بجائے تکلم کے صیغہ کے ساتھ اس طرح ہے۔

انا ابن جلا و طلاع الشایا: منی اضع العمامة تعرفونی۔

جسے انھوں نے تکلم سے غیبت کی طرف بدل دیا ہے۔

وربما یسمنی :- اگر ایک یا ایک سے زیادہ شعروں کا تضمین کیا جائے تو اسے استعانت کہتے ہیں۔ یہ عان یعین عوناً سے مأخوذ ہے بمعنی مدد کرنا تو اس میں بھی کوئی دوسرے شاعر سے اپنے شعر کا معنی پورا کرنے کیلئے مدد لی جاتی ہے اسلئے اسے استعانت کہتے ہیں۔

اور اگر ایک مصرعہ یا اسے کم کی تضمین کی جائے تو اسے ایداع اور رفو کہتے ہیں۔

اسے ایداع اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ودیعت سے مأخوذ ہے اور ودیعت کے معنی ہیں امانت رکھنا اور اس میں بھی گویا کہ ایک شاعر دوسرے شاعر کا شعر اپنے شعر کا جزء بنا کر اسے اپنے پاس امانت رکھتا ہے۔

اور اسے رفو اسلئے کہتے ہیں کہ رفو کے معنی ہیں پھٹے ہوئے کپڑے میں پیوند لگانا اور اس میں بھی ایک شاعر دوسرے شاعر کے شعر کیساتھ اپنے شعر کی پھن کی پیوند کاری کرتا ہے اسلئے اسے رفو کہتے ہیں۔

وَأَمَّا الْعَقْدُ فَهُوَ أَنْ يُنْظَمَ نَشْرُقَانَا كَانَ أَوْ حَدِيثًا أَوْ مَثَلًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ لِأَعْلَى طَرِيقِ الْإِقْتِبَاسِ يَعْْنِي إِنْ كَانَ نَشْرُقَانَا أَوْ حَدِيثًا فَنَنْظُمُهُ إِنَّمَا يَكُونُ عَقْدًا إِذَا غَيَّرَ تَغْيِيرًا كَثِيرًا أَوْ أَشْبَهَ إِلَى أَنَّهُ مِنَ الْقُرْآنِ أَوِ الْحَدِيثِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ فَنَنْظُمُهُ عَقْدٌ كَيْفَ مَا كَانَ إِذَا دَخَلَ فِيهِ لِلْإِقْتِبَاسِ كَقَوْلِهِ شِعْرًا مَبَالٍ مَنْ أَوَّلُهُ نَظْفَةٌ وَجَنَيفَةٌ آخِرُهُ يَفْخَرُ الْجُمْلَةَ حَالٌ أَى مَا بَالُهُ مُفْتَخِرًا عَقْدُ قَوْلِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا لِإِبْنِ آدَمَ وَالنَّشْرِ وَإِنَّمَا أَوَّلُهُ نَظْفَةٌ وَآخِرُهُ جَنَيفَةٌ

ترجمہ:-

اور جہاں تک عقد ہے نوہ نثر کو نظم کرنے کا نام ہے خواہ قرآن ہو یا حدیث مثل ہو یا غیر مثل لیکن یہ اقتباس کے طور پر نہ ہو یعنی اگر عقد قرآن یا حدیث ہو تو اس کو نظم کرنا اس صورت میں عقد ہوگا جب بہت زیادہ تغیر کر دیا جائے اور یا اس طرف اشارہ کر دیا جائے کہ وہ قرآن یا حدیث میں سے ہے

اور اگر قرآن یا حدیث کے علاوہ ہو تو اس کو نظم کرنا عقد ہے خواہ کسی طرح سے بھی ہو کیونکہ اس میں اقتباس کو دخل نہیں ہے جیسے شعر کیا حال ہے اس کا جس کی ابتداء نطفہ ہے اور انتہاء مردہ ہے پھر بھی وہ فخر کرے شاعر نے اس میں حضرت علی کے اس قول کا عقد کیا ہے کہ انسان کا فخر سے کیا ناطہ ہے جبکہ اس کی ابتداء نطفہ سے ہے اور انتہاء مردہ ہو کر مٹی ہوتا ہے۔  
تشریح:-

وانما العقد:- سرقات شعر یہ کے محصولات میں سے ایک عقد ہے۔ عقد کے لغوی معنی ہیں گرہ لگانا، گنہ لگانا اور اصطلاح میں عقد کسی قرآنی آیت یا حدیث یا ضرب الفل کو منظوم بنانا بشرطیکہ یہ اقتباس کے طور پر نہ ہو۔  
البتہ پھر اس میں ذرا سی تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ اگر قرآن یا حدیث ہو تو اس میں عقد بنانا تب صحیح ہوتا ہے جب اس میں خوب رد و بدل کر دیا جائے اور اگر غیر قرآن و حدیث ہو تو اس میں خوب رد و بدل کرنے کی ضرورت نہیں ہے ذرا سی تبدیلی کیساتھ بھی اس میں عقد بنانا صحیح ہے۔  
اس کی وجہ سے یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں خوب رد و بدل نہ کرنے سے اس پر تفسیم کا شبہ ہوتا ہے جبکہ غیر قرآن و حدیث میں چونکہ تفسیم کا شبہ نہیں ہوتا ہے اسلئے اس میں خوب رد و بدل کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔  
غیر قرآن و حدیث سے عقد بنانے کی مثال جیسے ابوالعباس کا یہ شعر ہے۔

ما بال أوله نطفة:: وجيفة آخره يفخر-

ترجمہ:- اس کا کیا حال ہے جس کی ابتداء نطفہ اور انتہاء (مرکر) گندگی ہے کہ وہ فخر کرتا ہے۔

یہ شعر حضرت علیؑ کے قول سے بنایا ہے چنانچہ حضرت علیؑ کا قول ہے کہ مالا بن آدم والفخر وانما اوله نطفة و آخره جيفة -  
انسان کا فخر کیساتھ کیا تعلق ہے اس کا اول تو نطفہ ہے اور آخر مردہ ہو کر گندگی کا ڈھیر بناتا ہے۔

فائدہ:- مصنف نے قرآن و حدیث سے عقد کی مثال ذکر نہیں کی ہے چنانچہ قرآن سے عقد کی مثال یہ شعر ہے

فان الله خلاق البرايا:: عنت لجلال هيبتہ الوجوه -

يقول اذا تدابنتم بدین:: الى اجل مسمى فاكثبوه -

حدیث سے عقد کی مثال طاہر ابن معوذ الشبلی کا یہ شعر ہے۔

عمدة الدين عندنا كلمات:: قالهن خير البرية -

اتق الشبهات وزهدودع ما:: ليس يعينك واعملن بنية -

اس میں چار حدیثوں کو نظم کیا ہے۔

(۱) انما الاعمال بالنيات (۲) الحلال بین والحرام بین وبينهما مشبهات

(۳) ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما في ايدي الناس يحبك الناس (۴) من حسن اسلام المرأة ما لا يعنيه  
وَأَمَّا الْحَلُّ فَهُوَ أَنْ يُنْزَعُ نَظْمٌ وَأَنْ مَّا يَكُونُ مَقْبُولًا إِذَا كَانَ سَبْكُهُ مُخْتَارًا لَا يَنْقُصُ عَنْ سَبْكِ النَّظْمِ وَأَنْ يَكُونَ  
حُسْنُ الْمَوْقِعِ مُسْتَقْرَافِي مَحَلِّهِ غَيْرُ قَلْقٍ كَقَوْلِ بَعْضِ الْمَعَارِبَةِ فَإِنَّهُ لَمَّا قَبِحتْ فِعْلَاتُهُ وَحَنَظَلَتْ  
نَحْلَاتُهُ أَيْ صَارَتْ ثِمَارًا نَحْلَاتِهِ كَالْحَنَظَلِ فِي الْمُرَارَةِ لَمْ يَزَلْ سُوءُ الظَّنِّ يَتَنَادَى أَيْ يَقُودُهُ إِلَى تَحْيَلَاتٍ  
فَاسِدَةٍ وَتَوَهُمَاتٍ بَاطِلَةٍ وَيُصَدِّقُ هُوَ تَوَهُمُهُ الَّذِي يَغْتَادُهُ مِنَ الْإِغْتِيَادِ حَلُّ قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ شِعْرًا إِذَا سَاءَ  
فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظَنُونُهُ وَصَدَّقَ مَا يَغْتَادُهُ مِنْ تَوَهُمٍ يَشْكُو سَيْفَ الدَّوْلَةِ وَاسْتِمَاعَهُ لِقَوْلِ أَعْدَائِهِ -  
ترجمہ:-

اور جہاں تک حل ہے تو وہ نظم کو نشر کرنا ہے اور یہ اس وقت مقبول ہوگا جب اس کا اسلوب بہتر ہو اور ترتیب الفاظ میں نظم سے کمتر نہ ہو اور مقتضاء

حال کے مطابق ہو اور باعث اضطراب بھی نہ ہو جیسے بعض مغاربہ کا قول ہے کہ جب اس کے افعال برے ہو گئے اور اس کی کجیوں کے پھل یعنی افکار اندرائن کی طرح کڑوے کیلے ہو گئے تو براگمان اس کی قیادت کرنے لگا یعنی فاسد خیالات اور باطل توہمات کی طرف اس کو کھینچتا رہا اور وہ اپنے اس وہم کی تصدیق کرنے لگا جس کا عادی بن چکا تھا اس عبارت میں منتہی کے اس شعر کا حل ہے کہ جب آدمی کا فعل برا ہو جائے تو اس کے گمان بھی برے ہو جاتے ہیں اور اپنے معاد توہمات کو کچ سمجھنے لگتا ہے اس میں وہ سیف الدولہ سے شکایت کر رہا ہے کہ وہ دشمنوں کی باتوں کو سن کر ان سے متاثر ہو رہا ہے۔۔۔  
تشریح:-

واما الحل:- سرقہ کے متعلقات میں سے ایک حل ہے حل کے لغوی معنی ہیں کھولنا۔ اور اصطلاح میں حل کسی منظوم کلام کو منشور بنانے کو کہتے ہیں۔ البتہ حل کے مقبول ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کلام منشور نظم الفاظ میں اور وضع ترتیب حروف میں انتہائی عمدہ واقع ہوا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بلاغت کے اصول کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے معنی میں بھی کوئی اضطراب نہ ہو ورنہ وہ مقبول نہیں ہوگا۔  
جیسے بعض اہل مغرب کا یہ قول ہے ”فانہ لما قبحت فعلاتہ وحفظت نخلاتہ لم یزل سوء الظن یقتادو یدصدق توہمہ الذی یعتادہ۔“

تحقیق المفردات:- حنظل کے مختلف نام ہے، اونٹ کٹارا، اندرائن، یہ ایک انتہائی کڑوا پھل ہوتا ہے جسے اونٹ بڑے شوق سے کھاتے ہیں۔ یہاں پر اس سے افکار کے نتیجے میں نکلنے والی بیکار باتیں ہیں۔  
ترجمہ:- لہذا جب اس کے افعال برے ہو گئے اور اس کے کجیوں کے پھل کڑوے کیلے ہو گئے تو اس کا براگمان مسلسل اسے نکیل سے پکڑ کر لے جاتا رہا اور وہ اپنے ان توہمات کی تصدیق کرتا رہا جس کا وہ عادی بن چکا تھا۔  
تشریح:-

یہ نثر منتہی کے اس شعر کو سامنے رکھ کر بنایا گیا ہے جس میں اس نے سیف الدولہ سے اس کے خلاف دشمنوں کی بات سننے پر شکوہ کیا ہے کہ  
اذا ساء فعل المرأ ساءت ظنونہ: ۛو صدق ما یعتادہ من توہم۔

ترجمہ:- جب آدمی کا کام برا ہو جائے تو اس کا گمان بھی برا ہو جاتا ہے اور وہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے جس کی اس کو عادت پڑتی ہے۔  
وَأَمَّا التَّلْمِيحُ صَحَّ بِتَقْدِيمِ اللَّامِ عَلَى الْمِيمِ مِنْ لَمَحَةٍ إِذَا أَبْصَرَهُ وَنَظَرَ إِلَيْهِ وَكَثِيرٌ أَمَّا تَسْمَعُهُمْ يَقُولُونَ لَمَحَ فَلَانَ وَأَمَّا التَّلْمِيحُ بِتَقْدِيمِ الْمِيمِ عَلَى اللَّامِ بِمَعْنَى الْإِثْنَانِ بِالشَّيْءِ الْمُلِمِّهِ كَمَا فِي التَّشْبِيهِ وَالْإِسْتِعَارَةِ فَهُوَ هُنَا غَلَطٌ مَحْضٌ وَإِنْ أَخَذَ مَذْهَبًا فَهُوَ أَنْ يُشَارَ فِي فَحْوَى الْكَلَامِ إِلَى قِصَّةٍ أَوْ شِعْرٍ أَوْ مَثَلٍ سَائِرٍ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِهِ أَيْ ذِكْرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِصَّةِ أَوْ الْمَثَلِ فَالتَّلْمِيحُ إِذَا فِي النِّظْمِ أَوْ فِي النَّثْرِ أَوْ الْمُشَارَ إِلَيْهِ فِي كُلِّ سَنَهِمَا إِنْ كَانَ يَكُونُ قِصَّةً أَوْ شِعْرًا أَوْ مَثَلًا يَصِيرُ سِتَّةَ أَقْسَامٍ وَالْمَذْكَورُ فِي الْكِتَابِ مِثَالُ التَّلْمِيحِ فِي النِّظْمِ إِلَى الْقِصَّةِ وَالشَّعْرِ۔  
ترجمہ:-

اور جہاں تک تلمیح ہے یہ لام کی تقدیم کے ساتھ ہے لہذا بمعنی البصرہ سے ماخوذ ہے۔ اور بسا اوقات تو ان کو یوں کہتے ہوئے سنے گا کہ ”لمح فلان“  
ہذا البيت فقال كذا“ یا بیانی هذا البيت تلمیح الی قول فلان باقی تلمیح لام پر میم کی تقدیم کے ساتھ کسی مزیدار چیز کو کلام میں لانے کو کہتے ہیں جیسا کہ تشبیہ اور استعارہ میں ہوتا ہے تو یہ یہاں پر بالکل غلط ہے اگرچہ اس کو مذہب بنالیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ دوران کلام کسی قصہ یا شعر یا کہات کی طرف اس کو ذکر کے بغیر اشارہ کر دیا جائے یعنی قصہ یا کہات یا شعر کو ذکر کے بغیر اس کی طرف اشارہ کر دیا جائے پھر تلمیح نظم میں ہوگی یا نثر میں پھر ان میں سے ہر ایک کا مشار الیہ کوئی قصہ ہوگا یا شعر ہوگا یا کہات ہوگی تو یہ چھ قسمیں بن جائیں گی کتاب میں صرف وہ تلمیح مذکور ہے جو نظم میں ہو اور اس کا اشارہ قصہ یا شعر کی طرف ہو۔  
تشریح:-



واما التلمیح :- یہ باب تفہیم سے ہے اس کا مجرّد "تلمیح" ہے یہ میم پر لام کی تقدیم کے ساتھ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے تلمیح فلان هذا البيت - فلاں نے اس شعر کی طرف دیکھا ہے، یا کہا جاتا ہے فسی هذا البيت تلمیح النبی قول فلان - اس شعر میں فلاں کی بات کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح میم پر لام کی تقدیم کے ساتھ اس کے معنی ہیں کسی چیز کا نمکین اور مزیدار ہونا۔ ان دونوں میں فرق ہے علامہ شیرازی نے ان دونوں کو ایک قرار دیا ہے جو ان کی غلطی ہے جسے دیکھ کر کئی لوگوں نے ان کی پیروی کر کے ایک غلط بات کی پیروی کی ہے۔ تو تلمیح کے لغوی معنی ہیں اشارہ کرنا۔ اور اصطلاح میں تلمیح دوران کلام اپنے کلام میں کسی قصہ یا شعر یا کسی مشہور ضرب المثل کی طرف اشارہ کرنے کو کہتے ہیں پھر یہ نظم اور نثر دونوں میں ہو سکتا ہو۔

تو اس کی کل چھ صورتیں بن جائیں گی کہ نظم میں تینوں کی طرف اشارہ ہو یا نثر میں تینوں کی طرف اشارہ ہو۔ مصنف نے ان میں سے صرف دو صورتوں کی مثالیں ذکر کر دی ہیں کہ کسی واقعہ کی طرف اشارہ کر دیا جائے یا کسی شعر کی طرف اشارہ کر دیا جائے باقی چار صورتیں تین نثر کی اور ایک نظم کی جن میں کسی ضرب المثل کی طرف اشارہ ہوا ان کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

كَقَوْلِهِ شِعْرُ فَوَاللَّهِ مَا أَذْرَى أَحْلَامَ نَائِمٍ أَلَمْتُ بِنَامٍ كَانَ فِي الرِّكَبِ يُوشِعُ وَصَفْتُ لِحُوقِهِ بِالْأَحْيَةِ الْمُرْتَحِلِينَ وَطُلُوعِ شَمْسٍ وَجْهِ الْحَبِيبِ مِنْ جَانِبِ الْجَدْرِ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ ثُمَّ اسْتَعْظَمَ ذَلِكَ وَاسْتَغْرَبَ وَتَجَاهَلَ تَحْيِيرًا وَتَذَلُّهَا وَقَالَ هَذَا حُلْمٌ أَرَاهُ فِي النَّوْمِ أَمْ كَانَ فِيمَا بَيْنَ الرِّكَبِ يُوشِعُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَى نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَدَّ الشَّمْسُ بِدُعَائِهِ أَشَارَ إِلَى قِصَّةِ يُوشِعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاسْتَيْقَافِهِ الشَّمْسُ عَلَى مَا رَوَى أَنَّهُ قَاتَلَ الْجَبَّارِينَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَلَمَّا أَذْبَرَتِ الشَّمْسُ خَافَ أَنْ تَغِيبَ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْهُمْ وَيَدْخُلَ السَّبْتُ فَلَا يَجِلُّ لَهُ قِتَالُهُمْ فِيهِ فَدَعَا اللَّهَ تَعَالَى فَرَدَّ الشَّمْسُ حَتَّى فَرَغَ مِنْ قِتَالِهِمْ۔ ترجمہ:-

جیسے شعر خدا کی قسم میں نہیں جانتا ہوں کہ سونے والے کا خواب مجھ پر اترا ہے یا قافلہ میں حضرت یوشع ہیں شاعر نے رحلت کرنے والے احباب کے ساتھ ملاقات ہونے کی اور رات کی تاریکی میں پردے کے پیچھے سے محبوبہ کے سورج جیسے خوبصورت چہرے کا طلوع ہونے کا ذکر کیا ہے پھر اس کو نادر اور عجیب سمجھ کر اظہار حیرت کے طور پر کہتا ہے کہ کیا یہ کوئی خواب ہے جسے میں دیکھ رہا ہوں یا اس قافلہ میں حضرت یوشع علیہ السلام موجود ہیں تو اللہ نے آپ کی دعاء کی برکت سے سورج کو غروب ہونے سے روک دیا ہے اس میں شاعر نے حضرت یوشع اور ان کی دعاء کی برکت سے سورج کے رک جانے کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت یوشع جمعہ کے دن قوم جبارین کے ساتھ جہاد کر رہے تھے اتنے میں سورج غروب ہونے لگا تو آپ نے اس خوف سے کہ کہیں جہاد سے فارغ ہونے سے پہلے سورج غروب نہ ہو جائے اور ہفتہ کی رات نہ آجائے جس میں جہاد کرنا ناجائز تھا دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے آپ کے فارغ ہونے تک سورج کو لوٹا دیا ہے۔

تشریح:-

وہ تلمیح جس میں کسی واقعہ کی طرف شعر میں اشارہ ہو جیسے ابوتمام کا یہ شعر ہے۔

فوالله ما اذرى أحلام نائم: أَلَمْتُ بِنَامٍ كَانَ فِي الرِّكَبِ يُوشِعُ۔

تحقیق المفردات :- احلام حلم کی جمع ہے اس کے معنی ہیں نیند کی حالت میں خواب دیکھنا۔ الممت نازل ہونا اترنا۔ یوشع بن نون ایک پیغمبر گزرے ہیں جو حضرت موسیٰ کے سفر طلب علم میں شاگرد کی حیثیت سے ان کے ساتھ تھے اور پھر موسیٰ کے انتقال فرما جانے کے بعد انہیں خدا نے نبوت سے نوازا کہ حضرت موسیٰ کے خلیفہ اور نائب بنایا تھا اور جس طرح حضرت موسیٰ کو قوم جبارین کے خلاف جہاد کرنے کا حکم تھا ان کو بھی قوم جبارین کے ساتھ جہاد کرنے کا حکم تھا۔

ترجمہ:- خدا کی قسم میں نہیں جانتا ہوں کہ یہ سونے والے کا کوئی خواب ہم پر نازل ہوا ہے؟ یا اس کا۔ غلطی میں حضرت یوشع ہیں۔

محل استہزاء: اس شعر میں ابوتمام نے ”ام فی الركب یوشع“ کہہ کر تلحیح کے طور پر حضرت یوشعؑ کی زندگی میں پیش آنے والے ایک واقعہ کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اور وہ واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت یوشعؑ جمعہ کے دن قوم جبارین کے ساتھ جہاد کر رہے تھے جہاد کرتے کرتے جمعہ کا دن ڈھلنے لگا اور شام آنے لگی جبکہ ابھی قوم جبارین کی شکست میں ذرا سی دیر تھی کی اگر ان پر مزید کچھ حملے کر دئے جاتے تو وہ شکست سے دو چار ہو جاتے جبکہ شام ڈھلنے کے بعد چونکہ ہفتہ کی رات شروع ہو جاتی تھی جس میں بنی اسرائیل کیلئے سبت کے تعظیم کی وجہ سے لڑائی بھڑائی کرنے کی ممانعت تھی تو انھوں نے اللہ سے دعا کی کہ رہا سورج کو لوٹا دے تاکہ میں جہاد سے فارغ ہو جاؤں تو اللہ نے ان کیلئے سورج کا ٹکڑا واپس کر دیا اور شام ڈھلنے سے رک گئی تو انھوں نے اپنا کام مکمل کر دیا۔

شعر کا مطلب :- اس شعر میں منتہی کہہ رہا ہے کہ جب میں رات ڈھلے اس قافلے میں چلا گیا جس میں میری محبوبہ تھی اور وہ لوگ کہیں دوسری جگہ جانے والے تھے تو پردے کی اوٹ سے میری محبوبہ کا چہرہ دکھا تو پورے کا پورا قافلہ ہی اس کے چہرے کی دمک چمک سے اٹھا تو میں نے عشق و محبت کی وادی میں عقل سے ہاتھ دھو کر حیران ہو کر کہا کہ یہ میں جاگتے میں سونے والے انسان کی طرح کوئی خواب دیکھ رہا یا اس قافلے میں حضرت یوشعؑ ہیں کہ ان کی دعا کی وجہ سے ڈھلتا ہوا سورج لوٹ آیا ہے۔

وَقَوْلُهُ يَشْعُرُ لَعَمْرُ وَاللَّامُ لِلْإِبْتِدَاءِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ مَعَ الرَّمْضَاءِ أَيْ الْأَرْضِ الْحَارَّةِ الَّتِي تَرْمَضُ فِيهَا الْقَدَمُ أَيْ تَحْتَرِقُ حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي أَرْقٍ وَالنَّارُ مَرْفُوعٌ مَغْطُوفٌ عَلَيَّ عَمْرُو أَوْ مَجْرُورٌ مَغْطُوفٌ عَلَى الرَّمْضَاءِ تَلْتَلِي حَالٌ مِنْهَا وَمَا قِيلَ إِنَّهَا صِفَةٌ عَلَى حَذْفِ الْمَوْصُولِ أَيْ النَّارِ الَّتِي تَلْتَلِي نَعْسُفٌ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ أَرْقٍ خَيْرُ الْمُبْتَدَأِ مِنْ رَقٍ لَهُ إِذَا رَجِمَهُ وَأَخْفَى مِنْ حَفَى عَلَيْهِ تَلَطَّفٌ وَتَشَفَّقٌ مِنْكَ فِي سَاعَةِ الْكَرْبِ أَشَارَ إِلَى الْبَيْتِ الْمَشْهُورِ وَهُوَ قَوْلُهُ يَشْعُرُ الْمُسْتَجِيرُ أَيْ الْمُسْتَعِيثُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كَرْبِهِ الضَّمِيرُ لِلْمَوْصُولِ أَيْ الَّذِي يَسْتَعِيثُ عِنْدَ كَرْبِهِ بِعَمْرٍو كَالْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ وَعَمْرُو هُوَ جَسَّاسٌ بِنُ مَرَّةٍ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا رَمَى كَلْبًا وَوَقَفَ فَوْقَ رَأْسِهِ قَالَ لَهُ كَلْبُ يَا عَمْرُو أَغْنِنِي بِشِرْبَةِ مَاءٍ فَأَجْهَزَ عَلَيْهِ فَقِيلَ الْمُسْتَجِيرُ بِعَمْرٍو الْبَيْتُ - ترجمہ :-

اور جیسے شعر البتہ عمر و لام ابتداء یہ ہے اور عمر و مبتداء ہے گرم زمین کے ساتھ رمضاء وہ گرم زمین جس میں پاؤں چلتے ہیں یہ ارق کی ضمیر سے حال ہے اور آگ یہ عمر و پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع یا رمضاء پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہے بھڑکتی ہوئی آگ ”تلتلی“ ”نار“ سے حال ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ موصول کے حذف کرنے کیساتھ یہ صفت ہے یعنی وہ آگ جو جلائے تو یہ محض تعسف ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے زیادہ نرم ہے مبتداء کیلئے خبر ہے اور یہ رق لہ سے مأخوذ ہے بمعنی رحم کرنا اور مہربان ہے مہی علیہ سے مأخوذ ہے بمعنی مہربان ہونا تجھ سے مصیبت کے وقت اس میں ایک مشہور شعر کی طرف اشارہ ہے اور وہ شعر یہ ہے کہ اپنی مصیبت کے وقت عمرو کی پناہ لینے والا ضمیر موصول کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی جو آدمی مصیبت کے وقت عمرو کی پناہ لے لیا ہے جیسے کوئی گرم زمین سے بھاگ کر آگ کی پناہ لے اور عمرو وہ جاس ابن مرہ ہے اس کا قصہ اس طرح ہے کہ اس نے جب کلب کو تیر مار کر اس پر چڑھ بیٹھا تو کلب نے کہا کہ اے عمرو ایک گھونٹ پانی پلانے کے ساتھ میری مدد کر دے! اس پر عمرو نے اسے جلدی سے قتل کر ڈالا تو اس پر یہ شعر کہا گیا ہے المستجیر بمر و الخ

تشریح :-

اس تلحیح کی مثال جس میں کسی دوسرے شعر کی طرف شعر میں اشارہ ہو جیسے یہ شعر ہے۔

لعمرو مع الرضاء والنار تلتلی: أرق وأخفى منك في ساعة الكرب -

تحقیق المفردات :- الرضاء وہ زمین جو مسلسل دھوپ کے تپش کے پڑنے کی وجہ سے اتنی گرم ہوگی ہو کہ اس پر پیر دھرنے سے پیر چلتے ہوں

۔ النار تلتظی دہکتی آگ۔ ارقی رق سے اسم تفصیل کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں زیادہ مہربان ہونا۔ احفی حفی سے اسم تفصیل ہے اس کے معنی ہیں زیادہ شفیق و کریم ہونا۔

ترجمہ:- البتہ اے عمرو تپتی ہوئی زمین اور دہکتی ہوئی آگ تخی اور مصیبت کی گھڑی میں تجھ سے زیادہ مہربان و شفیق ہیں۔

ترکیب:- مع الرمضاء یہ بعد میں آنے والا ارق اسم تفصیل کی ضمیر سے حال مقدم ہے۔ النار میں دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ مرفوع و عمر و پر معطوف ہونے کی وجہ سے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مجرور ہو مع الرمضاء پر معطوف ہونے کی وجہ سے۔ تلتظی النار سے حال ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حذف موصول کی وجہ سے النار کی صفت ہے اور اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ النار التسی تلتظی۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ارق اور احفی دونوں عمر و مبتداء کیلئے خبر ہیں۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ایک دوسرے مشہور و معروف شعر کی طرف اشارہ ہے جو اس طرح ہے۔

المستجیر بعمر و عند كربته: كالاستجیر من الرمضاء بالنار۔ ترجمہ:- اپنی مصیبت کے وقت عمرو سے مدد مانگنا اس طرح ہے جس طرح کوئی تپتی زمین کی تپش سے بچنے کیلئے دھکتی ہوئی آگ میں کودے یعنی جس طرح گرم زمین کی تپش سے بچنے کیلئے آگ میں کودنے والے کو کوئی راحت و آرام نہیں پہنچ سکتا ہے اسی طرح مصیبت کے وقت عمرو سے مدد مانگنے سے بھی اسے کوئی آرام نہیں پہنچ سکتا ہے۔

اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بسوس نامی ایک عورت اپنے پڑوسی کا اونٹ لیکر اپنی بہن ہیلہ کے پاس چلی گئی اس کا بیٹا تھا جس اس ابن مرہ ان کا تعلق قبیلہ بنی بکر سے تھا اور وہاں پر کلیب نامی ایک آدمی قبیلہ تغلب کا سردار تھا اس کی ایک چراگاہ تھی جس میں صرف اس کے اور آپس میں رشتوں کے ہونے کی وجہ سے جس اس ابن مرہ کے اونٹ چرتے تھے جب بسوس نامی یہ عورت اپنی بہن کے پاس پہنچ گئی تو دوسرے دن صبح ہی صبح جس اس کے اونٹوں کے ساتھ اس کی اونٹنی بھی چرنے کیلئے چراگاہ میں چلی گئی۔ کلیب نے جب یہ دیکھا کہ جس اس کے اونٹ کے ساتھ ایک اجنبی اونٹنی بھی ہے تو اس نے اسے ایک تیر مارا جو اس کے تھنوں میں جاگا اور وہ اونٹنی واپس بھاگ کر جس اس کے گھر کے آگن میں جا بیٹھی جب بسوس نے دیکھا کہ اس کی اونٹنی کا یہ حشر ہو رہا ہے کہ اس کے تھنوں سے خون اور دودھ کا فوارہ پھوٹ رہا ہے تو اس نے مین کرنا شروع کر دیا کہ ”واذلاہ واغیربتاہ“ یعنی ہائے میں کمزور ہوں یا ہائے میں مسافر ہوں ورنہ میں اس کا بدلہ لیتی جس اس نے سن کر خالہ کو تلی دی کہ خالہ پریشان مت ہو میں ان کا سردار قتل کر کے اس کا بدلہ چکاؤں گا چنانچہ وہ موقعہ کے انتظار میں بیٹھ گیا ایک بار کلیب اپنے گاؤں سے باہر کسی جنگل میں چلا گیا تو جس اس نے پیچھے سے جا کر اس کی پیٹھ میں ایک نیزہ مارا جس کی وجہ سے وہ اپنی سواری سے گر گیا تو جس اس کے سر کے پاس کھڑا ہو گیا کلیب نے انتہائی پیاس کے عالم میں اس سے پانی مانگا تو جس اس وہاں سے چل دیا اس کے بعد وہاں پر عمرو ابن الحارث پہنچا تو کلیب نے اس سے پانی کی درخواست کی تو عمرو نے اس پیاسے کو پانی پلانے کے بجائے جلدی سے تلوار نکال کر اس کا کام تمام کر دیا جب لوگوں کو اس کا علم ہوا تو ان میں سے کسی نے یہ شعر کہا ہے کہ مصیبت کی گھڑی میں عمرو سے مدد مانگنے والا تپتی زمین سے آگ دہکتی آگ میں کودنے والے کی طرح ہے۔

فَضْلٌ مِنَ الْخَاتِمَةِ فِي حُسْنِ الْإِبْتِدَاءِ وَالتَّخْلِصِ وَالْإِنْتِهَاءِ يَنْبَغِي لِلْمُتَكَلِّمِ شَاعِرًا كَانَ أَوْ كَاتِبًا أَنْ يَتَأَنَّقَ أَيْ يَتَتَبَعَ الْآيَاتِ أَيْ الْأَحْسَنَ يُقَالُ تَأَنَّقَ فِي الرُّوضَةِ إِذَا وَقَعَ فِيهَا مُتَتَبِعًا لِمَا يُوقِفُهُ أَيْ يُعْجِبُهُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ مِنْ كَلَامِهِ حَتَّى تَكُونُ تِلْكَ الْمَوَاضِعُ الثَّلَاثَةُ أَعْدَبَ لَفْظًا بَأَنْ يَكُونَ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ عَنِ التَّنَافُرِ وَالتَّغْلُ وَأَحْسَنَ سَبْكَ بَأَنْ يَكُونَ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ مِنَ التَّعْقِيدِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأَخِيرِ الْمُبْسِ وَأَنْ يَكُونَ الْأَلْفَاظُ مُتَقَارِبَةً فِي الْجَزَالَةِ وَالْمَتَانَةِ وَالْبَرَقَةِ وَالسَّلَاسَةِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى مُتَنَاسِبَةً لِأَلْفَاظِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُكْتَسَبِ اللَّفْظُ الشَّرِيفُ الْمَعْنَى السَّخِيفُ أَوْ عَلَى الْعَكْسِ بَلْ يُصَاغَانِ صِيَاحَةً تَنَاسُبٍ وَتَلَاوُمٍ وَأَصَحُّ مَعْنَى بَأَنْ يَسْلِمَ مِنَ التَّنَاقُضِ وَالْإِمْتِنَاعِ وَالْإِبْتِدَالِ وَمُخَالَفَةِ الْعُرْفِ وَنَحْوِ ذَلِكَ۔

ترجمہ:-

خاتمہ میں سے یہ فصل ہے حسن ابتداء، مخلص، اور انتہاء کے بیان میں متکلم کو چاہئے خواہ وہ شاعر ہو یا کاتب کہ وہ کلام کرتے وقت اچھے سے اچھا طریقہ اختیار کرے تا نقی فی الروضۃ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی باغ میں اچھی جگہ تلاش کرے اپنے کلام میں تین جگہ الفاظ کے اعتبار سے انتہائی شیریں ہوں اس طور پر کہ متافر اور ثقل وغیرہ سے بالکل دور ہو اور نظم کے اعتبار سے بہتر ہو اس طور پر کہ تعقید تقدیم اور تاخیر وغیرہ سے خالی ہو اور الفاظ بھی عمدگی، سنجیدگی، متانت، جزالت، رقت، اور سلاست میں مناسب ہوں اور معنی الفاظ کے مناسب ہوں نہ یہ کہ ناقص اور رکیک معانی کو، بہترین الفاظ کا جامہ پہنا دیا جائے یا اس کے برعکس۔ بلکہ الفاظ اور معانی کو ایک تناسب کے ساتھ ڈال دیا جائے اور معنی کی رو سے زیادہ صحیح ہوں اس طور پر کہ ناقص، امتناع، ابتذال، مخالفت عرف وغیرہ سے خالی ہو۔

تشریح:-

اس فصل میں خاتمہ کے طور تین چیزوں کا ذکر کر رہے ہیں کہ کوئی بھی متکلم جب کلام کرے خواہ وہ متکلم شاعر ہو یا ناثر دونوں صورتوں میں اسے تین جگہوں (حسن ابتداء حسن مخلص اور حسن انتہاء) میں خصوصی طور پر اپنے کلام کو انتہائی خوبصورت اور حسین بنانے کی کوشش کی کرنی چاہئے تاکہ اس کا کلام حسین اور خوبصورت بنے اس چیز کیلئے تین چیزوں کا اہتمام کرنا چاہئے۔

(۱) الفاظ پاکیزہ خوبصورت سلیس اور خوشنما ہوں ان میں نہ تو متافر ہو اور نہ ہی وہ زبان پر ثقیل ہوں۔

(۲) الفاظ کو جوڑ کر جملہ بنانے کی صورت میں ان میں نہ تو تعقید لفظی ہو اور نہ ہی الفاظ میں ایسی تقدیم و تاخیر ہو جس کی وجہ سے سامع پر معنی ملتبس ہو جائے اور وہ الفاظ سنجیدگی، متانت، رقت، اور سلاست میں انتہائی متقارب ہوں اور ان الفاظ کے معنی میں انتہائی قرب و تناسب ہو اس طور پر کہ کسی بہترین لفظ کا بدترین ترین معنی نہ ہو اور نہ ہی کسی بدترین معنی کا بہترین لفظ ہو بلکہ ان کو اس طرح جوڑ دیا گیا ہو جو انتہائی مناسب اور قریبی ہوں۔

(۳) ان الفاظ کے معنی انتہائی صحیح ہوں یعنی نہ تو ان کے معنی میں تناقض ہو نہ متنع ہو نہ انتہائی سہل و آسان ہوں اور نہ ہی عرف کا مخالف ہو۔

أَحَدَهَا الْإِبْتِدَاءُ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَقْرَعُ السَّمْعُ فَإِنْ كَانَ عَذْبًا حُسْنُ السَّبْكِ صَحِيحُ الْمَعْنَى أَقْبَلَ السَّامِعُ عَلَى الْكَلَامِ فَوَعَى جَمِيعَهُ وَالْأَعْرَضُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ الْبَاقِي فِي غَايَةِ الْحُسْنِ فَلَا يُبْتَدَأُ الْحُسْنُ فِي تَذْكَارِ الْأَجْبَةِ وَالْمَنَازِلِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ قَفَائِكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدُّخُولِ فَحَوْمَلِ السَّقْطُ مُنْقَطِعُ الرَّمْلِ حَيْثُ يَدْقُ وَاللَّوَى رَمْلٌ مُعْوَجٌّ يَلْتَوِي وَالْدُّخُولُ وَحَوْمَلُ مَوْضِعَانِ وَالْمَعْنَى بَيْنَ أَجْزَاءِ الدُّخُولِ وَحَوْمَلِ وَفِي وَصْفِ الدَّارِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ قَصْرِ عَلَيْهِ تَحِيَّةٌ وَسَلَامٌ خَلَعَتْ عَلَيْهِ جَمَالَهَا الْأَيَّامُ خَلَعَ عَلَيْهِ أَيْ نَزَعَ ثَوْبَهُ وَطَرَحَهُ عَلَيْهِ وَيَنْبَغِي أَنْ يُجْتَنَبَ فِي الْمَدْحِ بِمَائِثِطِيرِهِ أَيْ يُتَشَاءَمُ كَقَوْلِهِ مَوْعِدًا حَبَابِكَ بِالْفَرْقَةِ غَدًا مَطْلَعُ قَصِيدَةٍ لِابْنِ مُقَاتِلِ الضَّرِيرِ أَنْشَدَهَا لِلدَّاعِي الْعُلَوِيِّ فَقَالَ لَهُ الدَّاعِي هُوَ مَوْعِدًا حَبَابِكَ يَا أَعْمَى وَلَكَ الْمَثَلُ السُّوءُ

ترجمہ:-

پہلا موقعہ ابتداء ہے کیونکہ یہ سب سے پہلے سامع کے کان پر پڑتے ہیں اگر یہ شیریں اور بہتر انداز میں ہوگی تو سامع باقی کلام کو بھی توجہ سے سن کر اسے محفوظ کرے گا ورنہ اس سے اعراض کرے گا اگرچہ باقی کلام کتنا ہی بہتر کیوں نہ ہو تو ابتداء محبوبوں کے حسن اور ان کے منازل کے تذکرہ میں جیسے شعر تھوڑی دیر ٹھہر جاؤ تاکہ ہم محبوبہ اور حوئل اور دخول کے درمیان اس کے مقام کو یاد کر کے روئیں سقط ریت کے ٹیلے کا معنی جو انتہائی باریک ہو اور لوئی ریت کا موٹ اور دخول اور حوئل دو جگہوں کے نام ہیں یعنی محبوبہ کا مقام دخول اور حوئل کے درمیان واقع ہے اور اوصاف امکانہ میں جیسے شعر اس مکان پر تحیہ اور سلام ہو جس پر زمانہ نے اپنا لباس حسن اتار کر ڈال دیا ہے طبع علیہ کپڑا اتار کر کسی پر ڈال دینے کو کہتے ہیں اور مناسب یہ ہے کہ ابتداء مدح میں ان چیزوں سے احتراز کیا جائے جن سے بدفالی لی جاتی ہے جیسے مصرعہ تیرے دوستوں کے ملنے کی جگہ کل مقام فرقہ ہے یہ مقاتل ضریر کے قصیدہ کا مطلع ہے جب اس نے داعی علوی کے سامنے یہ پڑھا تو وہ کہنے لگا اے اندھے وہ تیرے دوستوں کے ملنے کی جگہ ہوگی اور تیرا برا حال ہو۔

تشریح:-

احدھا الابتداء:- تو پہلی چیز یہ ہے کہ ناثر یا شاعر اپنے کلام کا ابتداء انتہائی خوبصورت اور حسین بنا کر لائے اسلئے کہ کلام کے حسن و خوبصورتی میں ابتداء کا بڑا دخل ہوتا ہے کیونکہ جب بھی کسی کے سامنے کوئی بات کی جائے گی تو ابتداء کلام کو دیکھا جاتا ہے اگر ابتداء کلام خوبصورت آسان معنی اور صحیح معنی والا ہو تو سننے والا انتہائی شوق سے سنے گا اور اگر کوئی آدمی اپنے کلام کا ابتداء ہی بھدا اور بیکار بنا کر پیش کرے اگرچہ باقی کلام انتہائی خوبصورت کیوں نہ ہو تو سننے والا غور سے سننے کے بجائے بدل ہو کر چلا جائے گا۔

محبوبوں اور ان کے مقامات کے ذکر کو ابتداء کلام میں خوبصورت بنا کر پیش کرنے کی مثال جیسے امرؤ القیس کے اس شعر میں ہے۔

قفانلبك من ذكرى حبيب ومنزل: بسقط اللوى بين الدخول فحومل

تحقیق المفردات:- دخول اور حومل دو مقامات کے نام ہیں۔ سقط باریک ریت کی تھک و تاریک جگہ یا ٹیلہ کو کہتے ہیں۔ لوی بٹی

ہوئی ریت کو کہتے ہیں۔

ترجمہ:- رک جاؤ ہم محبوب اور اس کے مقام کو یاد کر کے روئیں باریک ریت کے ٹیلے کی جگہ مقام دخول اور حومل کے بیچ میں ہے۔

محل استشہاد:- اس میں شاعر نے کلام کا ابتداء ہی اتنا آسان اور شیریں بنا کر لایا ہے کہ ہر ایک کا سننے کو جی چاہتا ہے۔

گھر کی تعریف میں جیسے اشج اسلمی کا یہ شعر ہے۔

قصر علیہ تحیة وسلام: خلعت علیہ جمالها الايام-

خلع کے معنی ہیں کسی سے کوئی لباس اتار کر اس پر ڈال دینا۔

ترجمہ:- اس مکان پر تحیہ اور سلام ہو جس پر زمانہ نے اپنا لباس حسن اتار کر ڈال دیا ہے۔

محل استشہاد:- اس میں بھی شاعر نے اپنے کلام کا ابتداء انتہائی حسین الفاظ کے ساتھ کیا ہے جسے سننے کیلئے انسان انتہائی ہمہ تن گوش ہو کر سنتا ہے۔

مرح میں ایسے الفاظ کے استعمال کرنے سے انتہائی گریز کرنا چاہئے جن سے نحوست اور بدشگونی لی جاتی ہو جیسے مقاتل ضریر کا قصیدہ کے مطلع کا وہ شعر جو

اس نے داعی العلوی کے سامنے پڑھا تھا۔

موعد الحبابك بالفرقة غذا-

مقام فرقد میں کل تم اپنے دستوں سے ملو گے۔ تو اس کے جواب میں داعی علوی نے کہا اے اندھے یہ وعدہ تیرے ہی دوستوں کا ہوگا اور تیرا برا حال ہو

محل استشہاد:- اس میں فرقہ کے دو معنی ہیں ایک معنی ہیں مقام فرقہ جو ایک جگہ کا نام ہے جبکہ دوسرا معنی ہے جدائی مقاتل ضریر کی مراد پہلا

والا معنی ہے جبکہ داعی علوی نے اس کو جدائی کے معنی میں لیکر اس سے بدشگونی لی ہے۔

وَأَحْسَنُ أَمَى أَحْسَنُ الْإِبْتِدَاءِ مَا نَأْسَبُ الْمَقْصُودَ بَأَنْ يَفْتَمِلَ عَلَى إِشَارَةِ إِلَى مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ

وَيُسَمَّى كَوْنُ الْإِبْتِدَاءِ مُنَاسِبًا لِلْمَقْصُودِ بَرَاغَةً الْإِسْتِهْلَالَ مِنْ بَرْعِ الرَّجُلِ إِذَا فَاقَ أَصْحَابَهُ فِي الْعِلْمِ

وغيره كقوله في التهنية شعر بُشْرَى فَقَدْ أَنْجَزَ الْإِقْبَالَ مَا وَعَدَا وَكَوْكَبُ الْمَجْدِ فِي أَفْقِ الْعُلَى

صَعِدَا مَطْلَعُ قَصِيدَةِ لَابِي مُحَمَّدٍ الْخَازِنِ يَهْنِي الصَّاحِبَ بَوْلِدٍ لِابْنَتِهِ وَقَوْلُهُ فِي الْمَرْثِيَةِ شِعْرُهُ

الدُّنْيَا تَقُولُ بِمَلَاءٍ فِيهَا جَذَارُ جَذَارٍ أَيْ أَحْذَرُ مِنْ بَطْنِي أَيْ أَخَذِي الشَّدِيدُ وَفَتَكِي أَيْ قَتَلِي بَغْتَةً فَإِنَّهُ

مَطْلَعُ قَصِيدَةِ لَابِي فَرَجِ السَّوَاوِي يَرْتِي فَخْرَ الدَّوْلَةِ-

ترجمہ:-

اور بہترین ابتداء وہ ہے جو مقصود کے مناسب ہو اس طور پر کہ اس میں اس چیز کی طرف اشارہ ہو جس کیلئے کلام لایا گیا ہے اور ابتداء کے

مناسب مقصود ہونے کو براغۃ استہلال کہتے ہیں یہ برع الرجل سے ماخوذ ہے بمعنی علم وغیرہ میں آدمی کا اپنے برابروں سے فوقیت لیجانا جیسے مبارک بادی

کے موقع پر یہ شعر خوشخبری کی بات ہے کہ اچھے نصیب نے اپنا وعدہ پورا کر دیا اور بزرگی کا ستارہ آسمان کی بلندی پر جا پہنچا ابو خازن محمد کے قصیدے کا مطلع ہے جو صاحب کے نواسہ کی مبارک بادی میں ہے اور جیسے مرثیہ میں یہ شعر دنیا علی الاعلان کہتی ہے بچو بچو میری سخت پکڑ اور اچانک قتل کر دینے سے یہ ابو الفرج ساوی کے قصیدے کا مطلع ہے جو فخر الدولہ کے مرثیہ میں کہا ہے۔

تشریح:- واحسنہ:- اور کلام کے ابتداء کی انتہائی خوبصورت اور حسین نوع یہ ہے کہ مقصود کے شروع کرنے سے پہلے اجمالی طور پر مقصود کی طرف اشارہ کر دیا جائے اسے علماء بلاغت کی اصطلاح میں براعت استہلال کہتے ہیں۔

براعت استہلال لغت میں مہینہ کے شروع میں نئے چاند کے نکل جانے پر اعلان کرنے کو کہتے ہیں اور یہ برع الرجل سے مأخوذ ہے۔ یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی اپنے تمام احباب اور ساتھیوں سے علم و کمال میں فوقیت حاصل کرے۔ اور اصطلاح میں مقصود سے پہلے کسی ایسے جملے کے ذکر کرنے کو کہتے ہیں جس سے مقصود کی طرف اشارہ ہو جائے۔

جیسے ابو محمد الخازن کے قصدے کے مطلع کا یہ شعر صاحب بن عباد کو اس کے نواسے کی پیدائش پر مبارک باد دیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا۔

بشری فقد انجز الاقبال ما وعدا: و کو کب المجد فی افق العلی صعدا

ترجمہ:- خوشخبری کی بات ہے کہ نیک بختی نے اپنا وعدہ پورا کر دیا اور افق پر بزرگی کا ستارہ بلند ہوا۔

محل استشہاد:- اس میں شعر کے شروع ہی میں ابو محمد خازن نے لفظ ”بشری“ ذکر کر کے شعر کے شروع ہی سے خوشخبری کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آئندہ کہی جانے والی بات خوشخبری سے متعلق ہے۔

اور مرثیہ میں براعت استہلال کی مثال جیسے ابو الفرج ساوی کا فخر والدولہ کے انتقال پر یہ شعر۔

ہی الدنيا تقول بملأ فیهما: حذار حذار من بطشی وفتکی۔

ترجمہ:- یہ دنیا ہے علی الاعلان کہتی ہے کہ میری سخت پکڑ اور اچانک موت کے حملے سے بچو بچو!

محل استشہاد:- اس شعر کے ابتداء ہی میں غم اور دکھ پر دلالت کرنے والا لفظ موجود ہے۔

و ثانیہا ای ثانی الموضع التی ینبغی للمتلکلم ان یتأنق فیہا التخلص ای الخروج بمآشب الکلام بہ ای ابتداء وافتتح قال الامام الواحیدی معنی التشبیب ذکر ایام الشباب والھو والغزل وذلك یكون فی ابتداء قصائد الشغرفسمی ابتداء کل أمر تشبیہا وان لم یکن فی ذکر الشباب من تشبیب من وصف للجمال أو غیرہ کالادب والإفتخار والشکایة وغیر ذلك إلى المقصود مع رعاية الملائمة بینھما ای بین مآشب بہ الکلام و بین المقصود و اختر زیہذا عن الافتضاب و أراد بقوله التخلص معناه اللغوی والأفالتخلص فی العرف هو الانتقال من ما افتتح بہ الکلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة وإنما ینبغی أن یتأنق فی التخلص لأن السامع یكون مترقبا للإنتقال من الإفتتاح إلى المقصود کیف یكون فان جاء حسنا متلائم الطرفین حرك من نشاطہ وأعان علی إضغاء ما بعده والأفبالعکس فالتخلص الحسن کقوله ای أبی تمام شغریقول فی قومس اسم موضع یقال له دامغان قومی وقد أخذت من السری ای أثر فینا السیر باللیل ونقص من قونا وخطی المهریة عطفت علی السری لاعلی المجرور فی بنا کما سبق إلى بغض الأوهام وهی جمع خطوة وأراد بالمهریة الإبل المنسوبة إلى مہر بن جیدان أبی قبيلة القود طویلة الظهور والأغناق جمع أقود ای أثر فینا مزاول السری ومسایرة المطایا بالخطی ومفعول یقول هو قوله أمطلع الشمس تبغی ای تطلب أن تؤم ای تقصدا فقلت کلا رذع للقوم وتنبيه ولكن مطلع الخود

ترجمہ:- اور وہ دوسرا موقع جہاں پر متکلم کو اچھا طریقہ اختیار کرنا چاہئے تخلص ہے یعنی اس چیز سے ٹکنا ہے جس سے کلام کو شروع کیا گیا ہو امام واحدی نے بیان کیا ہے کہ تشبیب کے معنی ہیں جوانی کے زمانہ اور لہو اور غزل وغیرہ کا ذکر کرنا ہے اور یہ قصائد کے ابتدائی اشعار میں ہوتا ہے پھر ہر چیز کی ابتداء کو تشبیب کہنے لگے ہیں اگرچہ وہ جوانی کے ذکر میں نہ ہو تشبیب یعنی وصف جمال وغیرہ سے جیسے ادب افتخار، شکایت وغیرہ سے ان دونوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کے ساتھ مقصود کی طرف انتقال کو کہتے ہیں یعنی مآشب الکلام اور مقصود کے درمیان اور اس قید کیساتھ اقتضاب اور تخلص سے

احتراز کیا ہے اور تخلص سے اس کے لغوی معنی مراد نہیں ہیں ورنہ عرف کے اعتبار سے تخلص مناسبت کا خیال رکھتے ہوئے اس سے مقصود کی طرف منتقل ہونے کو کہتے ہیں جس سے کلام شروع کیا گیا ہے تخلص میں اچھا طریقہ اختیار کرنا اسلئے بہتر ہے کہ سامع افتتاح سے مقصود کی طرف منتقل ہونے کا منتظر ہوتا ہے کہ دیکھیں وہ کس طرح ہوتا ہے پھر اگر وہ بہتر ہو تو اس کے شوق میں جوش آئے گا اور وہ باقی کے کلام کے سننے میں مددگار ہوگا ورنہ اس کے برعکس ہوگا تو تخلص حسن جیسے ابوتمام کا یہ شعر مقام قومس میں کہا جس کو دامغان بھی کہتے ہیں میری قوم نے ایسی حالت میں کہ رات نے ہمارے قوی ضعیف کر دئے تھے اور تیز رفتار اونٹوں کے چلنے کی وجہ سے ہم متاثر تھے اس کا عطف سری پر ہے منا کے مجرور پر نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو گیا ہے اور خطوۃ کی جمع ہے اور مہریہ سے وہ اونٹ مراد ہیں جو مہرہ بن حیدان نامی آدمی کی طرف منسوب ہیں جو لمبی لمبی گردنوں اور لمبی پشتوں والے ہوتے تھے تو اواد کی جمع ہے یعنی رات کا سفر اور سوار یوں کی تیز رفتاری ہم میں اثر کر چکی تھی یقول کا مفعول بہ قول ہے کیا تو سورج کا طلوع چاہتا ہے جو ہمارے ساتھ چلنے کا ارادہ کرے تو میں نے کہا کہ ہرگز نہیں بلکہ میں تو جو دو سخا کا طلوع چاہتا ہوں۔

تشریح:- ونا انبیہا:- وہ دوسرا مقام جس میں متکلم کو اپنا کلام خوب صورت اور حسین بنانا چاہئے تخلص ہے اور تخلص کے لغوی معنی ہیں خروج یعنی نکلتا اور اصطلاح میں تخلص اس کو کہتے ہیں کہ متکلم تشبیب، ادب، افتخار، شکایت مدح، جو تو سلسل سے احترام کر کے اصلی مقصود کی طرف نہایت لطیف طریقہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس میں اس قدر دقیق معنی پیدا کر دے کہ سامع کو اس انتقال کا پتہ ہی نہ چلے اور جب معلوم ہو جائے تو اس وقت معلوم ہو جائے جب متکلم معنی اول سے معنی ثانی کی طرف منتقل ہو چکا ہو اس موقع پر مزید اہتمام کی وجہ یہ ہے کہ سامع شروع سے ہی اس انتظار میں ہوتا ہے کہ میرا متکلم تشبیب وغیرہ کو چھوڑ کر مقصود کس طرح شروع کرتا ہے لہذا جب یہ چھوڑنا اور شروع کرنا بہتر انداز میں ہوگا تو اس کی نشاط میں اور جوش پیدا ہوگا اور پورے ذوق و شوق کے ساتھ وہ پورے کلام کو سنے گا ورنہ توجہ نہیں دے گا جیسے عبداللہ بن طاہر کی تعریف میں ابوتمام کا یہ شعر ہے یقول فی قومس وقد اخذت: منا السری وخطی المہریۃ القود۔

مطلع الشمس تبغی أن تؤم: کلا ولكن مطلع الجود۔

تحقیق المفردات:- قومس ایک مقام کا نام ہے جس دامغان کہتے ہیں۔ سری رات کے سفر کرنے کو کہتے ہیں۔ اثر کے معنی ہیں رات کے سفر نے ہمارے قوی کو کمزور و ضعیف کر دئے ہیں کہ اب ہم میں چلنے کی ہمت نہیں تھی۔ وخطی المہریۃ اس کا عطف سری پر ہے منا کی ضمیر مجرور پر نہیں ہے اور خطی خطوۃ کی جمع ہے بمعنی اونٹوں کے پیروں کے تیز تیز اٹھنے والے قدم۔ مہریۃ مہرہ بن حیدان کی طرف منسوب ہے جو اس قبیلہ کے بڑے اور سردار تھے اور ان سے منسوب اونٹ بڑے عمدہ اور بہترین ہوتے تھے۔ القود یہ جمع ہے اواد کی بمعنی لمبی گردنوں اور لمبی کمر والے۔

ترجمہ:- قومس مقام میں کہہ رہا تھا اس صورت میں کہ رات کے سفر اور عمدہ قسم کے لمبی گردنوں اور لمبی کمر والے اونٹوں کے تیز تیز چلنے کی وجہ سے ہم میں سفر کی ہمت ختم ہو چکی تھی کہہ رہے تھے کہ کیا تم یہ چاہتے ہو کہ سورج تم پر طلوع ہو جائے تو میں نے کہا کہ ہرگز نہیں میں تو مطلع الجود کا نکلتا چاہتا ہوں یعنی عبداللہ بن طاہر الجواد کا طلوع ہونا چاہتا ہوں۔

محل استشہاد:- اس میں شاعر نے مطلع الشمس سے مطلع الجود (مدوح) کی طرف انتقال کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان انتہائی زیادہ مناسبت اور گہرا تعلق ہے کیونکہ طلوع شمس اور طلوع جود دونوں امور ممدوحہ اور مورد مطلوبہ ہیں۔ فائدہ:- تشبیب کے لغوی معنی ہیں جوانی اور مستی کے زمانے میں صنف نازک کی نازک حرکات و سکنات کا ذکر کرنا لیکن پھر اس کا استعمال ہر اس چیز میں ہوا ہے جس سے کسی چیز کی ابتداء کی جائے خواہ اس میں جوانی اور ایام شباب کا ذکر ہو یا نہ ہو۔

وَقَدْ يَنْتَقِلُ مِنْهُ أَيْ بِمَا يَشَبِّهُ بِهِ الْكَلَامُ إِلَى مَا لَا يَلَائِمُهُ وَيُسَمَّى ذَلِكَ الْإِنْتِقَالَ الْإِفْتِصَابَ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْإِفْطَاعُ وَالْإِزْتِجَالُ وَهُوَ أَيْ الْإِفْتِصَابُ مَذْهَبُ الْعَرَبِ الْجَاهِلِيَّةِ وَمَنْ يَلِيهِمْ مِنَ الْمُخَضَّرِينَ بِالْخَاءِ وَالضَّادِ الْمُعْجَمِينَ أَيْ الَّذِينَ أَذْرَكُوا الْجَاهِلِيَّةَ وَالْإِسْلَامَ مِثْلَ لَبِيدٍ قَالَ فِي الْأَسَاسِ نَاقَةُ مُخَضَّرَةٍ جُدِعَ نِصْفُ أُذُنِهَا وَمِنْهُ الْمُخَضَّرُ الَّذِي أَذْرَكَ الْجَاهِلِيَّةَ وَالْإِسْلَامَ كَأَنَّمَا قُطِعَ نِصْفُهُ حَيْثُ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَقَوْلِهِ شِعْرُ لَوْ رَأَى اللَّهُ أَنَّ فِي الشَّيْبِ خَيْرًا جَاوَزَتْهُ الْإِرَافِي الْخُلْدِ شَيْبًا جَمَعَ أَشْيَبَ وَهُوَ حَالٌ

مِنَ الْاَبْرَارِ ثُمَّ اَنْتَقَلَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ اِلَى مَا لَا يَلَائِمُهُ فَقَالَ كُلُّ يَوْمٍ تَبْدِي اَنَّى تَظْهَرُ صُرُوفُ اللَّيَالِي خُلُقًا مِّنْ اَبِي سَعِيدٍ غَرِيبًا ثُمَّ الْاِقْتَضَابُ مَذْهَبُ الْعَرَبِ وَالْمُخَضَّرُ مِّنْ اَنَّى دَابُّهُمْ وَطَرِيقُهُمْ لَا يَنَافِي اَنْ يَسْلُكَهُ الْاِسْلَامِيُّوْنَ وَيَتَّبِعُوْنَهُمْ الشُّعْرَاءُ الْاِسْلَامِيَّةُ فِي الدَّوْلَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَهَذَا الْمَعْنَى مَعَ وُضُوْجِهِ قَدْ خَفِيَ عَلَى بَعْضِهِمْ حَتَّى اُعْتَرَضَ عَلَى الْمُصَنِّفِ بِاَنَّ اَبَاتِمَامَ لَمْ يَكُنْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ مِنَ الْمُخَضَّرِ مِّنْ

ترجمہ:- اور کبھی انتقال کیا جاتا ہے ماذہب یہ کلام سے غیر کلام کی طرف اور اس انتقال کو اقتضاب کہتے ہیں۔ اقتضاب کے لغوی معنی ہیں کاٹنا اور فی البدیہہ کہنا اور یہ اقتضاب جاہلیت کے شعراء اور مخضرمین کا مذہب ہے مخضرمین خاء اور ضاد کے ساتھ اس سے وہ لوگ ہیں جنہوں نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانے پائے ہوں جیسے لبید۔ اور اساس میں ہے کہ ناقض مخضرم اس اوٹنی کو کہتے ہیں جس کا آدھا کان کٹا ہوا ہو اسی سے مخضرم وہ آدمی ہے جس نے جاہلیت اور اسلام دونوں زمانے پائے ہوں گویا اس نے نصف زمانہ کو کاٹ دیا ہے جو جاہلیت میں تھا جیسے شعرا اگر خدا بڑھاپے میں کوئی بھلائی دیکھتا ہے تو اس کے پڑوسی نیک لوگ جنت میں بوڑھے ہوتے۔ شیب اشیب کی جمع ہے برابر سے حال ہے پھر شاعر اس کلام سے غیر کی طرف منتقل ہو کر کہتا ہے کہ ہر روز ظاہر کرتی ہے رات دن کی گردش ابو سعید کے وجود سے نئی نئی اخلاق پھر اقتضاب کا عرب جاہلی اور مخضرمین کا مذہب ہونا یعنی ان کی عادت اور طریقہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ اس کو شعراء اسلام اپنائیں اور اتباع کریں اس میں چونکہ مذکورہ دونوں شعرا بوقتام کے ہیں اور وہ اسلام کے شعراء میں سے ہے جو عباسی دور حکومت میں گزرا ہے اور یہ معنی واضح ہونے کے باوجود بعض پر مخفی رہا ہے جس کی وجہ سے مصنف نے پر اعتراض کر دیا ہے کہ بوقتام تو شعراء اسلام میں سے ہیں پھر وہ مخضرمین میں سے کیسے ہو سکتا ہے۔

تشریح:- اور کبھی کبھار ابتداء کلام سے مقصود کی طرف بغیر کسی مناسبت اور ربط کے انتقال کیا جاتا ہے تو اسے اقتضاب کہتے ہیں۔

اقتضاب کے لغوی معنی ہیں کاٹنا اور ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف بغیر کسی مناسبت کے منتقل ہونا اور اصطلاح میں ابتداء کلام سے بغیر کسی مناسبت کے مقصود کی طرف منتقل ہونے کو اقتضاب کہتے ہیں۔

یہ جاہلی عرب یعنی امرؤ القیس، زہیر ابن ابی سلمیٰ، طرفہ بن عبید، عنزہ اور ان کے قریبی دور والے مخضرمین جیسے لبید، حسان ابن ثابت، کعب بن زہیر، وغیرہ کا مذہب ہے۔ اقتضاب کی مثال جیسے بوقتام کا یہ شعر ہے۔

لَوْ رَأَى اللّٰهُ اَنَّ فِي الشَّيْبِ خَيْرًا جَاوَرَتْهُ الْاَبْرَارُ فَمِنَ الْخُلْدِ شَيْبًا

کُلُّ يَوْمٍ تَبْدِي صُرُوفَ اللَّيَالِي خُلُقًا مِّنْ اَبِي سَعِيدٍ غَرِيبًا

تحقیق المفردات:- شیب اشیب کی جمع ہے شاب کے معنی میں ہے بوڑھا ہونا سفیدی کا ظاہر ہونا۔ ابرار نیک اور صالح لوگ۔

خلد جنت۔ تبدی باب افعال سے ظاہر کرنا۔ صُرُوف اللَّيَالِي زمانہ کے حوادث۔

ترجمہ:- اگر خدا بڑھاپے میں کوئی بھلائی دیکھتے تو جنت میں اس کے پڑوسی بوڑھے لوگ ہوتے۔ حوادث زمانہ ابو سعید کے وجود سے ہر دن نئی اخلاق ظاہر کرتے ہیں۔

محل اس استشہاد:- اس میں پہلے والے شعر میں بڑھاپے کی برائی اور دوسرے شعر میں ابو سعید کی تعریف ہے اور ان دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے اسلئے یہ اقتضاب کے قبیل سے ہوگا۔

شارح نے اس کے ذیل میں دو باتیں بیان کی ہیں۔ پہلی بات یہ بیان کی ہے کہ مخضرمین مخضرم سے مأخوذ ہے اساس میں ہے کہ عربوں میں کہا جاتا ہے ناقضہ مخضرم اس اوٹنی کو جس کا آدھا کان کاٹ دیا گیا ہو اور اصطلاح میں مخضرم اس شاعر کا کہتے ہیں جس کی کچھ زندگی جاہلیت میں گزری ہو اور کچھ اسلام میں گویا کہ اس کی زمانہ میں جاہلیت میں گزرنے والی زندگی اس کی اصل اور اسلام کی زندگی سے کٹ گئی ہے۔

دوسری بات ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض کسی آدمی نے یہ کیا کہ آپ نے جاہلیت اور مخضرمین کے مذہب کی مثال منتہی کے شعر کے ساتھ بیان کی ہے یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہ اسلامی شاعر ہے کیونکہ یہ دولت عباسیہ کے شاعروں میں سے ایک شاعر تھا ایسا کیوں کیا ہے کہ یہ مذہب تو جاہلیت اور مخضرمین کا ہے اور اسدلال اسلامی شاعر کے شعر سے کیا ہے؟

جواب:- اہل جاہلیت اور مخضرمین کا مذہب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ صرف وہی کر سکتے تھے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اصل میں اہل جاہلیت



اور مختصر میں کا مذہب ہے لیکن اسلامی شاعر نے اس کا اتباع کیا ہے اور جاہلی ہونا اسلامی شعراء کے اتباع کے منافی نہیں ہے وہ ان کی اتباع کر سکتے ہیں ان کے اتباع کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْاِقْتِصَابِ مَا يَقْرُبُ مِنَ التَّخْلِصِ فَيُ أَتَى أَنَّهُ يَشْبُوهُ شَيْءٌ مِنَ الْمُنَاسِبَةِ كَقَوْلِكَ بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَمَا بَعْدُ فَإِنَّهُ كَانَ كَذَا وَكَذَا فَهُوَ اِقْتِصَابٌ مِنْ جِهَةِ الْإِتْقَانِ مِنَ الْحَمْدِ وَالشَّاءِ إِلَى كَلَامِ الْآخِرِينَ غَيْرُ مُلَاسِمَةٍ لَكِنَّهُ يَشْبَهُ التَّخْلِصَ حَيْثُ لَمْ يُوْتِ بِالْكَلَامِ الْآخِرِ فَجَاءَتْهُ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى اِرْتِبَاطٍ وَتَعْلُقٍ بِمَا قَبْلَهُ بَلْ قَصْدٌ نَوْعًا مِنَ الرِّبْطِ عَلَى مَعْنَى مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالشَّاءِ فَإِنَّهُ كَانَ كَذَا وَكَذَا۔

ترجمہ:- اقتضاب ہے کہ حمد و ثناء کے بعد دوسرے کلام کی طرف انتقال بلا مناسبت ہے لیکن یہ تخلص کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ دوسرا کلام اچانک اور ماقبل کے ساتھ کسی مناسبت اور ارتباط کے بغیر نہیں لایا گیا ہے بلکہ ایک طرح سے ربط مقصود ہے کیونکہ امام بعد کی اصل مہماتین شرط و جزاء کے حذف کرنے کے ساتھ ہے جن میں مناسبت موجود ہے کہا گیا ہے کہ وہی یعنی انکا قول حمد کے بعد امام بعد فضل خطاب ہے ابن اثیر نے کہا ہے کہ محققین علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فضل خطاب سے مراد امام بعد ہے کیونکہ مصنف ہر اہم کام میں اپنے کلام کو اللہ کے ذکر اور اس کی حمد سے شروع کرتا ہے اور جب وہ اپنی غرض کی طرف جس کیلئے کلام لایا گیا ہے آنا چاہتا ہے تو اس کے درمیان اور اللہ کی حمد کے درمیان امام بعد کے ساتھ فضل کر لیتا ہے۔

تشریح:- وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْاِقْتِصَابِ:- اقتضاب کی ایک قسم جو تخلص کے بھی قریب قریب ہے خدا کی حمد و ثناء کے بعد امام بعد کہنا ہے۔ کیونکہ خدا کی حمد و ثناء کے بعد کسی بھی ایسی بات کا کہنا جو خدا کی حمد و ثناء کی غیر ہو یہ اقتضاب ہوگا کیونکہ دونوں باتوں کا آپس میں کوئی ربط و تعلق نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں کچھ نہ کچھ مناسبت بھی ہے کہ یہ بات اس نے اچانک نہیں کہی ہے بلکہ اس نے غیر حمد و ثناء کو اچانک شروع کرنے کے بجائے اس پہلے امام کے ساتھ ربط جوڑ دیا ہے۔ امام کے معنی ہیں مہماتین مین شیع بعد الحمد والصلوة اس کے ذریعہ سابقہ کلام کے ساتھ کچھ نہ کچھ ربط پیدا کر دیا جاتا ہے اسلئے یہ اقتضاب ہی کی ایک قسم ہونے کے باوجود تخلص کے بھی قریب قریب ہے۔

وَقِيلَ هُوَ أَيْ قَوْلُهُمْ بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ أَمَا بَعْدُ فَضْلُ الْخُطَابِ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ وَالَّذِي أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ عُلَمَاءِ النَّبِيَّانِ أَنَّ فَضْلَ الْخُطَابِ هُوَ أَمَا بَعْدُ لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ يَفْتَتِحُ كَلَامَهُ فِي كُلِّ أَمْرٍ ذِي شَأْنٍ بِذِكْرِ اللَّهِ وَتَحْمِيدِهِ فَإِذَا ارَادَ أَنْ يَخْرُجَ مِنْهُ إِلَى الْغَرَضِ الْمُسَوِّقِ لَهُ الْكَلَامَ فَضَّلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذِكْرِ اللَّهِ بِقَوْلِهِ أَمَا بَعْدُ وَقِيلَ فَضْلُ الْخُطَابِ مَعْنَاهُ الْفَاصِلُ مِنَ الْخُطَابِ أَيْ الَّذِي يَفْصِلُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ عَلَى أَنَّ الْمَصْدَرَ بِمَعْنَى فَاعِلٍ وَقِيلَ الْمَفْضُولُ مِنَ الْخُطَابِ الَّذِي يَتَّبِعُهُ مَنْ يُخَاطَبُ بِهِ أَيْ يَعْلَمُهُ بَيِّنًا لَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ فَهُوَ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ كَقَوْلِكَ بَعْدَ حَمْدِ اللَّهِ يَعْنِي مِنَ الْاِقْتِصَابِ الْقَرِيبُ مِنَ التَّخْلِصِ مَا يَكُونُ بَلْفِظِ هَذَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى بَعْدُ ذِكْرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاعِينَ لَشَرًّا مَابَ فَهُوَ اِقْتِصَابٌ فِيهِ نَوْعٌ اِرْتِبَاطٍ لِأَنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ وَلَفْظُ هَذَا آخِرُ مُبْتَدَأٍ مَحْذُوفٍ أَيْ الْأَمْرُ هَذَا وَالْحَالُ كَذَا أَوْ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوفٌ الْخَبْرُ أَيْ هَذَا كَمَا ذَكَرَ

ترجمہ:- اور اقتضاب کی ایک صورت وہ ہے جو تخلص کے قریب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ایک قسم کی مناسبت ہوتی ہے جیسے حمد و ثناء کے بعد تم کہتے ہو فائدہ کان کذا و کذا تو یہ اس اعتبار سے اور کہا گیا ہے کہ فضل خطاب بمعنی الفاصل من الخطاب ہے یعنی وہ خطاب جو حق اور باطل کے درمیان فصل اور جدائی کر دے اس صورت میں مصدر مبنی للفاعل ہوگا اور کہا گیا ہے یہ بمعنی المفعول من الخطاب ہے اس صورت میں یہ مصدر مبنی للمفعول ہوگا یعنی وہ خطاب جسے ہر مخاطب واضح پائے تو یہ مصدر بمعنی المفعول ہے اور جیسے اللہ کا ارشاد ہے اس کا عطف کقولک بعد حمد اللہ پر ہے یعنی وہ اقتضاب جو تخلص کے قریب ہے اس کی ایک صورت وہ ہے جو لفظ ہذا کے ذریعہ ہو جیسے اہل جنت کے تذکرہ کے بعد ارشاد باری تعالیٰ یہ مؤمنین کا حال ہے اور سرکشوں کیلئے برا ٹھکانہ ہے تو یہ اقتضاب ہے جس میں ایک طرح سے ارتباط بھی ہے کیونکہ واو حال کیلئے ہے اور ہذا یا تو مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی حال یہ ہے کہ اور یا مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے یعنی یہ وہ ہے جسے ذکر کر دیا گیا۔

تشریح:- بعض لوگوں نے اس کو یعنی حمد و صلوة کے بعد امام کہنے کو فضل الخطاب کہا ہے علامہ ابن اثیر نے کہا ہے کہ اس بات پر تمام اہل بیان کا اتفاق ہے کہ حمد و صلوة کے بعد امام کہنا فضل الخطاب ہے کیونکہ جب بھی کوئی متکلم کوئی کلام کرنے کے بعد اس کلام سے نکل کر مقصود کی بات کرنا چاہے تو اس

غیر مقصود ابتداء و صلوة سے نکل کر اپنا مقصود شروع کرنے سے پہلے اما بعد کہتا ہے اور اس کے ذریعہ وہ اپنے دونوں کلاموں کے درمیان فاصلہ لاتا ہے۔ پھر فصل خطاب کے بارے میں دو قول ہیں۔

یہ یا تو مصدر مبنی للفاعل ہے اور یا مصدر مبنی للمفعول ہے۔

اگر یہ مصدر مبنی للفاعل ہو تو اس کے معنی ہوں گے وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہو اور مصدر مبنی للمفعول ہونے کی صورت میں اس کے معنی ہوں گے وہ کلام جسے کھول کھول بیان کر دیا جائے اس طور پر کہ مخاطب اس کے معنی کو اچھی طرح سمجھ سکے اس پر اس لفظ کا معنی ملتبس نہ ہو جائے۔ اقتضاب کی قسم جو تخلص کے قریب قریب ہو اس میں سے ایک قرآن کریم کی آیت میں ”ہذا“ ہے جیسے اس آیت میں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے پہلے اہل جنت کا تذکرہ کیا ہے پھر اس کے بعد فرمایا ہے ”ہذا وان للمطاعین لشر مآب“ ترجمہ:- یہ ہے اور سرکشوں کیلئے بدترین لوٹنے کی جگہ ہے۔

یہ ایسا اقتضاب ہے جو تخلص کے قریب قریب ہے اقتضاب اسلئے ہے کہ اس میں پہلے اہل جنت کا ذکر ہے اور پھر اہل نار کا ذکر کیا ہے تو بظاہر ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے لیکن ہذا کے بعد واذ حالہ لاکر اس کے ساتھ کچھ نہ کچھ ربط پیدا کر دیا ہے کیونکہ حال واذ الحال کے بغیر ناقص اور ناتمام ہوتا ہے تو واذ حالہ کے ساتھ بعد والے جملے کی ماقبل کے ساتھ ربط پیدا ہو گیا ہے۔

ترکیب:- اس آیت میں ہذا اسم اشارہ میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی الامر ہذا ی الحال کذا“ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مبتداء ہے خبر محذوف کیلئے اس صورت میں اس کی تقدیری عبارت یوں بنے گی ہذا کما ذکر واذ۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ مَا ذَكَرَ جَمْعًا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَرَادَ أَنْ يَذْكَرَ بَعْدَ ذِكْرِهِمُ الْحَنَّةَ وَأَهْلَهَا هَذَا ذِكْرُ وَانٍ لِلْمُتَّقِينَ لِحُسْنِ مآبٍ بِإِثْبَاتِ الْخَيْرِ أَعْنِي قَوْلَهُ ذَكَرُوا هَذَا مُشْعِرًا أَنَّهُ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنَّ لِّلْطَّاعِينَ مُبْتَدَأً مَّخْذُوفٌ الْخَيْرِ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ لَفْظُ هَذَا فِي مِثْلِ هَذَا الْمَقَامِ مِنَ الْفَضْلِ الَّذِي هُوَ أَحْسَنُ مِنَ الْوَصْلِ وَهِيَ عِلَاقَةٌ وَكِيدَةٌ بَيْنَ الْخُرُوجِ مِنْ كَلَامٍ إِلَى كَلَامٍ الْآخِرِ۔

ترجمہ:- اور جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے چند انبیاء کے تذکرے کے بعد پھر جنت اور اہل جنت کا ذکر کرنا چاہا تو فرمایا یہ تو انبیاء کا ذکر ہے اور بیشک متقیوں کیلئے اچھا ٹھکانہ ہے خبر یعنی ذکر کے اثبات کیساتھ اور یہ بتلا رہا ہے کہ آیت ہذا وان للمطاعین میں مبتداء محذوف کی خبر ہے ابن اثیر نے کہا ہے کہ لفظ ہذا اس جیسے موقع پر فصل کے قبیل سے ہوتا ہے جو وصل سے کہیں زیادہ بہتر ہے اور یہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے کیلئے ایک نہایت مؤکد علاقہ ہے۔

تشریح:- اسی طرح قرآن کریم میں ایک جگہ بہت سارے انبیاء کا تذکرہ کرنے کے بعد اللہ نے یوں ارشاد فرمایا ہے ”ہذا ذکروا ان للمتقين لحسن مآب“ یہ ذکر ہے اور تحقیق متقیوں کیلئے بہترین لوٹنے کی جگہ ہے۔

محل استشہاد:- اس میں بھی انبیاء کے ذکر کے بعد مؤمنین کا ذکر کرنا بظاہر بے ربط نظر آ رہا ہے کیونکہ انبیاء کے ذکر کے بعد مؤمنین کا ذکر ہے لیکن ہذا کیلئے ذکر کو خبر بنا کر اس کے ساتھ کچھ نہ کچھ ربط پیدا کر دیا ہے کہ انبیاء اور متقین دونوں اہل جنت ہیں اور دونوں کا ٹھکانہ راحت و آرام والا ہے۔ باقی اس میں ہذا کے بارے میں ترکیبی احتمال وہی ہے جو ہم پہلی والی آیت میں بتا چکے ہیں علامہ ابن اثیر فرماتے ہیں کہ اس آیت میں ہذا

ایک جملہ سے دوسرے جملہ کی طرف نکلنے کا دونوں جملوں کے درمیان انتہائی مضبوط رابطہ ہے۔

وَمِنْهُ أَيْ وَمِنْ الْإِقْتِصَابِ الْقَرِيبِ مِنَ التَّخْلِصِ قَوْلُ الْكَاتِبِ هُوَ مُقَابِلُ الشَّاعِرِ عِنْدَ الْإِنْتِقَالِ مِنْ حَدِيثٍ إِلَى حَدِيثٍ الْآخِرِ هَذَا بَابٌ فَإِنَّ فِيهِ نَوْعَ إِرْتِبَاطٍ حَيْثُ لَمْ يَبْتَدِئْ بِالْحَدِيثِ الْآخِرِ بَعْتَهُ

ترجمہ:- اور اقتضاب کے قریب تخلص کے قبیل سے ہے کاتب کا قول ایک بات سے دوسری بات کی طرف منتقل ہوتے ہوئے بذاباب کیونکہ اس میں بھی ایک طرح سے رابطہ ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ دوسری بات اچانک شروع نہیں کی گئی ہے۔

تشریح:- وہ اقتضاب جو تخلص کے قریب قریب ہو اس میں سے ایک کسی کاتب کا ایک حدیث کے لکھنے کے بعد دوسری حدیث کے شروع کرنے سے پہلے ”ہذا اباب“ کا جملہ لکھنا ہے۔ کیونکہ اس میں بھی بظاہر کوئی ربط نہیں ہے کیونکہ ایک حدیث ختم ہو گئی اور دوسری شروع کر دی لیکن فورا ایک حدیث کے بعد دوسری حدیث شروع نہ کر کے دونوں کے درمیان ”ہذا اباب“ کہنے سے کچھ نہ کچھ ربط ہو جائے گا پہلے بھی میرے آقا کی حدیث تھی

اور اب بھی میرے آقا کی حدیث شروع ہو رہی ہے۔

وَالْأَشْهَاءُ أَيُّ ثَالِثِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يَنْبَغِي لِمَتَكَلِّمِ أَنْ يَتَأَنَّقَ فِيهَا الْإِنْتِهَاءُ لِأَنَّهُ اخِرُ مَا يَعِيهِ السَّمْعُ وَيَزِيدُ فِيهِ النَّفْسُ فَإِنْ كَانَ حَسَنًا مَخْتَارًا تَلَقَّاهُ السَّمْعُ وَاسْتَلَذَّهُ حَتَّى جَبَرَ مَا وَقَعَ فِيهِمَا سَبْقُهُ مِنَ التَّقْصِيرِ وَالْأَكَانَ عَلَى الْعَكْسِ حَتَّى رُبَّمَا أَنْسَاهُ الْمَحَاسِنِ الْمُورَدَةُ فِيهِمَا سَبْقُ فَلَا يَنْتَهَاءُ الْحَسَنُ كَقَوْلِهِ شِعْرُ وَاْنِي جَدِيرٌ أَيْ خَلِيقٌ إِذْ بَلَغْتَكَ بِالْمُنَى أَيْ جَدِيرٌ بِالْفُورِ بِالْأَمَانِي وَأَنْتَ بِمَا أَمَلْتَ مِنْكَ جَدِيرٌ فَإِنْ تَوَلَّنِي أَيْ تُعْطِنِي مِنْكَ الْجَمِيلَ فَاهْلُهُ أَيْ فَانْتَ أَهْلٌ لَا غُطَاءَ ذَلِكَ الْجَمِيلِ وَالْأَفَانِي عَاذِرًا يَاكَ وَشُكُورًا لِمَا صَدَرَتْ عَنْكَ مِنَ الْإِصْغَاءِ إِلَى الْمَدِيحِ أَوْ مِنَ الْعَطَايَا السَّابِقَةِ۔

ترجمہ:- اور تیسرا موقعہ جہاں متکلم کو کلام کرتے وقت بہتر سے بہتر طریقہ اپنانا چاہئے انتہاء کلام ہے کیونکہ یہ کلام کا وہ آخری حصہ ہے جس کو سامع محفوظ کرتا ہے اور اس کے دل میں نقش ہوتا ہے اگر یہ دل پزیر ہوگا تو سامع اس کو قبول کرے گا یہاں تک کہ پہلی والی کوتاہیوں کا بھی تذکرہ ہو جائے گا ورنہ معاملہ اس کے برعکس ہوگا اور سابقہ خوبیوں کو بھی فراموش کر دے گا تو حسن انتہاء جیسے یہ شعر ہے کہ میں کامیابی کا حقدار ہوں جبکہ میں تیرے پاس تمناؤں لیکر آیا ہوں اور تو اس کا حقدار ہے جس کا میں تجھ سے امید کروں۔ تو اگر آپ میری تمنا کو اچھی طرح سے پوری کر دیں تو آپ اس کے اہل اور لائق ہیں ورنہ میں آپ کو معذور سمجھوں گا اور شکر گزار ہوں گا اس بناء پر کہ تو نے میری پیش کردہ مدح کو سن لیا ہے یا عطا یا سابقہ سے مرہون بنا رکھا ہے۔

تشریح:- وصال الشہاء:- تیسرا وہ مقام جس میں کلام کو حسین اور خوبصورت بنا کر لانا چاہئے انتہاء کلام ہے انسان کو چاہئے کہ وہ ناظم ہو یا ناثر دونوں صورتوں میں اپنے کلام کی انتہاء کو خوبصورت اور حسین بنائے کیونکہ یہ متکلم کے کلام کا آخری حصہ ہے جسے سن لینے کے بعد سامع اسے اپنے دل میں نقش کر لیتا ہے اور اسے اپنے ذہن میں بٹھاتا ہے اسلئے کہ جب کسی کا کلام انتہائی خوبصورت اور حسین ہوتا ہے سامع اس کو سن کر جھوم اٹھتا ہے اور اس کی وجہ سے سابقہ کلام کے قہقہے بھی بھول بیٹھتا ہے لیکن اس کے برعکس ہونے کی صورت میں بسا اوقات اس کا اثر الٹا لیتا ہے کہ سابقہ کلام کو خوبصورت بنانے کیلئے کی جانے والی محنت بھی رائیگاں جاتی ہے۔ انتہاء حسن کی مثال جیسے نصیب بن عبد الحمید کی تعریف میں ابو نواس کا یہ شعر

وانی جدیر اذ بلغتك بالمنى : وانت بما املت منك جدیر۔

فان تولنی منک الجمیل فاهله : والافانی عاذر و شکور۔

تحقیق المفردات:- جدیر کے معنی ہیں مستحق ہونا۔ منی آرزو تمنا۔ تولنی اعطاء کے معنی میں ہیں۔ عاذر معذور ہونا۔ شکور کے معنی ہیں شکر گزار ہونا۔

ترجمہ:- اور جب میں تیرے پاس آرزوئیں لیکر آیا ہوں تو میں کامیابی کا مستحق ہوں اور میں نے جو آرزو کی ہے آپ اس کے پورا کرنے کے مستحق ہیں۔ اگر تو مجھے اچھی طرح عطا کرے تو اس کا مستحق ہے۔ ورنہ میں آپ کو معذور سمجھ کر آپ کا شکر یہ ادا کروں گا۔ میرے اشعار سننے کی وجہ سے یا سابقہ عطاء کی وجہ سے۔

محل استشہاد:- اس شعر میں ”عاذر اور شکور“ ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدوح اس کے عذر کو قبول کر لے اور جب عذر قبول ہو گیا تو اعتراض ختم ہوگا۔

جبکہ اس کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں شعروں کا آخر انتہائی حسین و جمیل ہے جس کو سن کر انسان کا جی خوشی سے جھوم اٹھتا ہے۔

وَأَحْسَنُهُ أَيْ أَحْسَنُ الْإِنْتِهَاءِ مَا آذَنَ بِإِنْتِهَاءِ الْكَلَامِ حَتَّى لَا يَبْقَى لِلنَّفْسِ تَشَوُّفٌ إِلَى مَا وَرَائِهِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ بَقِيَتْ بَقَاءَ الذَّهْرِ يَا كَهْفُ أَهْلُهُ وَهَذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِيَّةِ شَابِلٌ لِأَنَّ بَقَائَكَ سَبَبٌ لِنِظَامِ أَمْرِهِمْ وَصَلَاحِ حَالِهِمْ وَهَذِهِ الْمَوَاضِعُ الثَّلَاثَةُ يُبَالِغُ الْمُتَأَخَّرُونَ فِي التَّائِقِ فِيهَا وَأَمَّا الْمُتَقَدِّمُونَ فَقَدْ قَلَّتْ عِنَايَتُهُمْ بِذَلِكَ۔

ترجمہ:- اور سب سے بہتر انتہاء وہ ہے جس میں کلام کا خاتمہ بتایا جائے تاکہ اس کے بعد سامع کے دل میں اشتیاق نہ رہے جیسے یہ شعر ہے تو باقی رہے جب زمانہ باقی ہے اسے اہل زمانہ کی جائے پناہ اور یہ دعاء تمام مخلوق کو شامل ہے کیونکہ تیری بقاء اہل دنیا کے نظام و صلاح کا سبب ہے ان تینوں

موانع کو بہتر بنانے میں متاخرین بہت تکلف کرتے ہیں البتہ متقدمین اس کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے۔

تشریح :- واحسنہ :- حسن انتہاء کی ایک بہترین صورت وہ ہے جو منتہی کلام کو متادے اس کو براعت منقطع بھی کہتے ہیں اور یہ کبھی تو ایسے لفظ کے ساتھ ہوگا جو خود بخود انتہاء کلام پر دلالت کرے گا جس کی وجہ سے سامع کو مزید انتظار نہیں رہے گا۔ جیسے ابو عطاء المعری یا ابو الطیب السہلی کا یہ شعر ہے۔

بقیت بقاء الدهریا کھف اہلہ:۔ وھذا دعاء للبریۃ شامل۔

تحقیق المفردات :- کہ ہف اصل لغت کے اعتبار سے پہاڑی غار کو کہتے ہیں لیکن یہاں پر اس سے گھر مراد ہے۔ ہر یہ اس سے مراد تمام مخلوق ہے۔

ترجمہ:- جب تک زمانہ رہے اے گھر تیرے رہنے والے بھی باقی رہیں اور یہ دعائیں تمام لوگوں کو شامل ہے۔

محل استہدائے: اس میں دعاء کا مفہوم ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ اس کے بعد متکلم مزید کوئی بات نہیں کرے گا کیونکہ دعا کسی بھی چیز کے آخر میں ہوتی ہے اور مصنفؒ نے اپنی کتاب کے آخر میں اس شعر کو لکھا کہ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اب میری کتاب کا بھی اختتام ہے کہ خدا کرے کہ میری کتاب میں داخل نصاب ہو کر دنیا کے بقاء کے ساتھ قائم و دائم رہے۔ باقی اس شعر میں ممدوح کے باقی رہنے کے ساتھ تمام لوگوں کے بقاء کی دعا اسلئے کی ہے کہ ممدوح زمین میں عدل و انصاف کرتا ہے تو جب تک ممدوح رہے گا عدل و انصاف بھی رہے گا اور لوگ بھی رہیں گے اور جب زمین پر عدل و انصاف ہی رہے تو تمام لوگ ایذا اور تکلیف میں مبتلا نہ ہوں گے اسلئے یہ دعا تمام لوگوں کو شامل ہے۔

فائدہ:- ان تین مقامات پر کلام کو حسین و جمیل بنا کر لانا متقدمین کے ہاں زیادہ شائع نہیں ہے کیونکہ وہ لوگ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ہیں یہ محض متاخرین کا طریقہ اور ان کی چوائس ہے۔

وَجَمِيعُ فَوَاتِحِ السُّورِ وَخَوَاتِمِهَا وَارْدَةٌ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ وَاكْمَلِهَا مِنْ الْبَلَاغَةِ لِمَا فِيهَا مِنَ التَّفَنُّنِ وَأَنْوَاعِ الْإِشَارَةِ وَكُونِهَا بَيِّنٌ أَذْعِيَّةٌ وَوَصَائِيَةٌ وَمَوَاعِظٌ وَتَحْمِيدَاتٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ بِمَآ وَقَعَ مَوْقِعُهُ وَأَصَابَ مَحْزَنَهُ بِحَيْثُ تَقْصُرُ عَنْ كُنْهِهِ وَضَفِيفَةِ الْعِبَارَةِ وَكَيْفَ لَا وَكَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى وَسُبْحَانَهُ فِي الرُّتَبَةِ الْعُلْيَا مِنَ الْبَلَاغَةِ وَالْعَالِيَةِ الْقُصْوَى مِنَ الْفَصَاحَةِ وَقَدْ اغْجَرَ مَصَاقِعُ الْبُلْغَاءِ وَأَخْرَسَ شَقَاشِقُ الْفُصَحَاءِ وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْمَعْنَى بِمَآ قَدْ خَفِيَ عَلَى بَعْضِ الْأَذْهَانِ لِمَا فِي بَعْضِ الْخَوَاتِمِ وَالْفَوَاتِحِ مِنْ ذِكْرِ الْأَهْوَالِ وَالْأَفْوَاعِ وَأَحْوَالِ الْكُفَّارِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ أَشَارَ إِلَى إِزَالَةِ هَذَا الْخِيفَةِ بِقَوْلِهِ يَظْهَرُ ذَلِكَ بِالتَّأَمُّلِ مَعَ التَّدْكِيرِ لِمَا تَقَدَّمَ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ مِنْ الْأَصُولِ وَالْقَوَاعِدِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْفَنُونِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ الْإِطْلَاعُ عَلَى تَفَارِيعِهَا وَتَفَاصِيلِهَا إِلَّا بِالْعِلَامِ الْغُيُوبِ فَإِنَّهُ يَظْهَرُ بِتَذَكُّرِهَا أَنَّ كَلَامًا مِنْ ذَلِكَ وَقَعَ مَوْقِعُهُ بِالنَّظَرِ إِلَى مُفْتَضِيَّاتِ الْأَحْوَالِ وَأَنَّ كَلَامًا مِنَ السُّورِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الَّتِي تَتَضَمَّنُهَا مُشْتَمِلَةٌ عَلَى لُطْفِ الْفَاتِحَةِ وَمُنْطَوِيَّةٌ عَلَى حُسْنِ الْخَاتِمَةِ -

ترجمہ:- اور قرآن کریم کی تمام سورتوں کے اوائل اور اواخر بلاغت کے انتہائی اونچے پائے پر قارئین کیونکہ ان میں سے کسی میں نقصان ہے تو کسی میں طرح طرح کے اشارے کسی میں دعائیں ہیں تو کسی میں وصیتیں ہیں کسی میں نصیحتیں تو کسی میں تحمیدات وغیرہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقام پر اس طرح ثابت ہیں کہ ان کی صحیح تصویر کشی کرنے سے عبارت قاصر ہے اور کیونکہ نہ ہو جبکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا کلام بلاغت کے اعلیٰ اور فصاحت کے اونچے مراتب پر قارئین نے بڑے بڑے زبان آور فصحاء کو عاجز اور چوٹی کے بلغاء کو گونگا کر دیا ہے لیکن چونکہ کچھ ذہنوں پر یہ چیز مخفی رہی ہے اس وجہ سے کہ کچھ خواتم اور کچھ فوٹاح میں ہولناکی اور خوفناک چیزوں اور کافروں کو عذاب ہونے کا ذکر ہے اس لیے اس خفاء کے ازالہ کیلئے مصنفؒ اپنے اس قول سے اشارہ کر رہے ہیں یہ سب غور کرنے سے واضح ہوتا ہے جب ان اصول اور قواعد کا خیال رکھا جائے جو ان تینوں فنون میں مذکور ہوئے ہیں جن کی تفاریع اور تفصیل پر اللہ کے سوا کوئی اطلاع نہیں پاسکتا ہے یقینی طور پر مذکورہ اصول کے خیال رکھنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر چیز مقتضاء حال کے مطابق بر محل ہے اور ہر سورت اس محلی کے لحاظ سے جو اس میں بیان ہوا ہے لطف فاتحہ اور حسن خاتمہ پر مشتمل ہے۔

تشریح :- وجميع سور القرآن وخواصها :- قرآن کریم کے سورتوں کی ابتداء بھی انتہائی اکمل و اجمل طریقہ پر ہوئی ہے اس کی ذرا سی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی سورتوں کی ابتداء دس طریقوں پر کی ہے۔

(۱) طریقہ اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیسے صفات کمال کا اثبات اور صفات نقص کی نفی قسم اول سے پانچ سو توتوں کے شروع میں تحمید اور دو کے

(۳) سوم نداء یہ دس سورتوں کے ابتداء میں آیا ہے پانچ میں رسول اللہ ﷺ کو نداء دی گئی ہے جن کے نام یہ ہیں (۱) احزاب (۲) طلاق (۳) تحریم (۴) مزمل (۵) مدثر اور پانچ میں امت کو نداء ہے جن کے نام یہ ہیں (۱) نساء (۲) مائدہ (۳) حج (۴) حجرات (۵) ممتحنہ۔ (۴) نوع چہارم جلد ہائے خبر یہ پچیس سورتوں میں آئے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

(١) يسئلوك عن الانفال (٢) براءة (٣) اتى امر الله (٤) اقترب للناس (٥) قد افلح (٦) سورة انزلناها (٧) تنزيل الكتاب (٨) الذين كفروا (٩) انافتحنا (١٠) اقتربت الساعة (١١) انزلنا (١٢) قد سمع الله (١٣) الحاقة (١٤) يسئل سائل (١٥) انا ارسلنا نوحا (١٦) لا اقسم بيوم القيمة (١٧) لا اقسم بهذا البلد (١٨) عبتن (١٩) انا انزلنا (٢٠) لم يكن (٢١) القارعة (٢٢) الهكم التكاثر (٢٣) انا اعطيتك -

(۵) نوع پنجم قسم اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کی ابتداء کی گئی ہے صافات میں ملائکہ، بروج اور طارق میں افلاک کی، نجم میں ثریا کی فجر میں دن کے مبداء کی، جس میں آیت النہار کی، لیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی۔ صبحی میں دن کے نصف کی، عصر میں دن کے آخری حصہ کی (یا تمام زمانہ کی) ذاریات مرسلات میں ہوا کی، طور میں مٹی کی، تین میں نبات کی، نازعات میں حیوان ناطق کی، عادیات میں چرنے والے جانوروں کی قسم کھائی گئی ہے۔

(۶) نوع ششم شرط یہ سات سورتوں کے ابتداء میں آئی ہے واقعہ، منافقون، تکویر، انفطار، انشقاق، زلزال، نصر۔

نوع ہفتم امر:۔ یہ چھ سورتوں کے ابتداء میں آیا ہے قل اوحی، اقرأ قل یا ایہا الکافرون، قل هو اللہ احد، قل اعوذ برب الفلق، قل اعوذ برب الناس۔

نوع، شتم :- استفہام یہ بھی چھ سورتوں کے ابتداء میں آیا ہے ہل اتی، عم، هل اتاک، الم نشرح، الم ترکیف، أرثیت۔  
(۹) نوع نہم بدعا یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے ویل للمطفین، ویل لكل همزہ، تبت۔  
(۱۰) نوع دہم تغلیل کلام۔ محض ایک سورت لایلاف قریش کی ابتداء میں ہے۔  
ابوشامہ نے نواح سورتوں کی مذکورہ بالا تفصیل کے ساتھ یہی مضمون ذیل کے دو شعروں میں نظم کیا ہے۔

اثنى على نفسه سبحانه بثبوت الحمد والسلب لما استفتح السور

والامر والشرط والتعليل والقسم الد: عا حروف التهجي استفهم السورا

قرآن کے سورتوں کے اوائل کی طرح ان کے آخر بھی حسن و خوبی میں طاق ہیں کیونکہ سورتوں کے خاتمے دعاؤں، نصیحتوں، فرائض تحمید، تہلیل، مواعظ، وعد و وعید، وغیرہ مشتمل ہیں مثلاً سورہ فاتحہ کے خاتمے میں پورے مطلب کی تفصیل ہے سورہ بقرہ کا اختتام دعا پر ہے، سورہ آل عمران کا نصیحت پر، سورہ نساء کا فرائض پر، سورہ مائدہ کا تعظیم پر، سورہ انعام کا وعد و وعید پر، سورہ اعراف کا حال ملائکہ پر، سورہ انفال کا جہاد اور صلہ رحمی پر اسی طرح پورے قرآن کی تمام سورتیں انتہائی حسن و خوبی پر مشتمل ہیں الغرض پورا قرآن کریم فصاحت و بلاغت کا حسین مرقعہ ہے۔

میں نے آخر کی یہ چند سطر تیل الامانی سے کچھ تغیر کے ساتھ نقل کی ہیں۔

خَتَمَ اللَّهُ لَنَا بِالْحُسْنَىٰ وَيَسِّرَ لَنَا الْفُورَ بِالدَّرَجَةِ الْقُصْوَىٰ بِحَقِّ النَّبِيِّ وَالِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کا خاتمہ بالخیر کر دے اور نبی کریم ﷺ اور ان کے پاک و صاف اولاد کے طفیل ذخیرہ آخرت کیساتھ اونچے درجات کی کامیابی آسان فرمائے اور اللہ ہی کیلئے تمام تعریفیں ہیں۔

تَمَّ مُخْتَصَرُ الْمَعَانِي بِفَضْلِ الرَّحْمَنِ وَحَوْلِهِ وَقُوَّتِهِ - فَرَعْتَ مِنْ نَسْخِهِ وَضَبَطَهُ وَتَرْتِيبَهُ ٢٣ رَمَضَانَ الْمُبَارَكِ ١٤٣٠ هـ بِمِطَاقِ ١٣ سَبْتِ ٢٠٠٩